Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»

Уральский гуманитарный институт

Кафедра русской и зарубежной литературы

На правах рукописи

Попович Алексей Игоревич

Мученичество в памятниках публицистики России на пороге Нового времени

5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации

Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук, профессор
Соболева Лариса Степановна

Екатеринбург – 2025

Оглавление

Введение ... 3

Глава 1. Царь и подданные: риторика мученичества в публицистике Московского царства ... 22

1.1. Формуляр присяги служилых людей и воинских синодиков ... 22

1.2. Нарушение присяги в полемике Андрея Курбского и Ивана Грозного 32

1.3. Мученичество и этико-богословские воззрения Андрея Курбского ... 45

1.4. Прагматика и риторика челобитных служилых людей ... 64

1.5. Московское восстание 1682 г. в публицистике: вельможи-«неправдотворцы» и республика стрельцов-тиранов ... 76

Глава 2. «Священство» и «царство»: тирания и гонимая Церковь в сочинениях патриаршего круга ... 94

2.1. Идея царя-мучителя в древнерусской книжности ... 94

2.2. Рецепция историй о тиранах и пророчеств о смене царств ... 108

2.3. Чтение Курбского и идеи «священства» и «царства» на рубеже XVII–XVIII вв. ... 127

2.4. Противостояние еретикам и топика гонимой Церкви ... 149

2.5. Риторика «лагерных проповедей»: за веру или отечество? ... 163

Глава 3. Человек и вера: полемика о мученичестве в православном государстве ... 188

3.1. Старообрядческая концепция мученичества и «народная» эсхатология ... 188

3.2. Мученичество как суеверие и лицемерие в антистарообрядческой полемике конца XVII в. ... 206

3.3. Противомученические дискурсивные практики первой четверти XVIII в. ... 224

3.4. «Идоложертвенная» топика: авторская проповедь и исправление нравов ... 240

3.5. Блаженство «изгнанных правды ради» в законотворчестве петровской эпохи ... 255

Заключение ... 282

Список сокращений ... 287

Список источников и литературы ... 288

Введение

Мученичество как подвиг святости во всех христианских культурах было напоминанием и своего рода повторением центрального события новозаветной истории – жертвенной смерти Иисуса Христа (*imitatio Christi*). Слово *мученик* (греч. *μάρτυς*), переводимое буквально как «свидетель», восходило к идее свидетельства об истинности христианского вероучения[1]. Подвергаясь гонениям, апостолы и впоследствии другие проповедники христианства, были готовы к крайней форме такого свидетельства – отдать жизнь за утверждение веры (свидетельство о победе Христа над смертью[2]). Раннехристианское мученичество в сочинениях современников часто описывалось как состязание, агон – физические пытки мучеников вплоть до смерти преподносятся как победа над дьяволом, сопоставимая с мужеством воина[3], в этом контексте «борителя» за веру. Постулат о нравственной правоте и духовной непорочности мучеников с первых веков христианства становится основанием для трактовки их подвига как искупления грехов народа, подобно искупительной жертве Спасителя[4]. Этим обусловлено особенно массовое почитание мучеников: своей благодатью они обеспечивают и спасение других[5].

Ряд богословов определяют всякий церковный подвиг (или готовность к нему) как мученичество в широком смысле этого понятия[6]. В литературе Древней Руси также была распространена трактовка одного только

---

[1] *Королев А. А. и др.* Мученики // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 48. С. 66.

[2] *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 58.

[3] О связи античной концепции «благородной смерти», а также героического поведения воина и идеала мученика в раннем христианстве см., например: *Розенблюм Е. М.* Античная героическая традиция и христианское мученичество на примере св. Игнатия и Анаксарха // Antiquitas Iuventae. Саратов, 2006. Вып. 2. С. 203–211; *Пантелеев А. Д.* Христианское мученичество: история явления и жанра // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Подг. А. Д. Пантелеев. СПб., 2017. С. 16.

[4] *Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И.* Введение IV. Смерть как ultima ratio // Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) / Под общ. ред. Н. В. Брагинской. М., 2014. С. 415–419.

[5] *Пантелеев А. Д.* Христианское мученичество. С. 19–20.

[6] *Флоренский П, свящ.* Философия культа: (Опыт православной антроподицеи). М., 2018. С. 358–377.

произволения к подвигу во имя Христа наряду с прочими основаниями мученичества. Первыми мучениками на Руси в 983 г. стали варяги-христиане Феодор и его сын Иоанн, убитые язычниками в Киеве. К числу мучеников Церковью были отнесены убитые старшим братом Святополком в 1015 г. святые князья-страстотерпцы Борис и Глеб, отказавшиеся от борьбы за власть и ставшие затем небесными покровителями Русской земли. На протяжении XIII–XVII вв. среди событий, в результате которых появлялись новые канонизированные мученики, были татаро-монгольское нашествие и отдельные набеги мусульман (татар и турок), противодействие христианизации со стороны язычников, осада монастырей в Смутное время и другие трагические исторические обстоятельства, гибель в которых описывалась как мученичество за веру[7].

Драматические события жизни или гибели человека не обязательно сопровождались официальной канонизацией или локальным культом и часто оставались лишь мученической коннотацией подвига или преследования того или иного лица (например, при интерпретации блаженства «изгнанных правды ради»). Таким образом, уже с ранних времен христианства к мученикам относились не только канонизированные Церковью святые, что способствовало полемике о фигурах отдельных мучеников, необходимости подтверждающих рассуждений и аргументации, требуемой современниками и потомками.

Это обстоятельство в совокупности с вариативностью оснований для канонизации мучеников[8], наличие конкретных акторов, стоящих за началом почитания того или иного мученика[9], существенная роль контекста и

[7] Обзор см.: *Королев А. А. и др.* Мученики. С. 82–83.

[8] См., например: *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Сергиев Посад, 1894; *Ткачев Е. В.* Канонизация // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 30. С. 294–313; *Caridi C.* Making Martyrs East and West: Canonization in the Catholic and Russian Orthodox Churches. DeKalb, 2016.

[9] *Зыгмонт А. И.* Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 1. С. 198–225.

известная степень стихийности возникновения культов святых[10] представляют собой лишь часть факторов, затрудняющих исследование феномена в Древней Руси как герметичного явления, обладающего однозначной и общепризнанной трактовкой[11]. Для средневекового человека не существовало четкой границы между мученичеством, официально подтвержденным канонизацией, и мученичеством как категорией[12], через которую он осмыслял действительность, включая собственную идентичность в ней. И в том, и в другом случае мученичество воспринималось как один из главных путей, ведущих к спасению души, а значит, становилось предметом интерпретации и осмысления, основанного на толковании Священного Писания и на риторических построениях других письменных и устных источников. Свидетельство тому – практики «моральной экономики» и феномен «народной религиозности». Освоенная с принятием христианства система ценностей и репрезентировавших их понятий закреплялась не только в языке и жанрах церковного назначения, но и в идеях, ритуалах и формах уже сложившейся культуры. Поэтому мученичество за веру на Руси часто контекстуализировалось принятым в родовых обществах вариантом самопожертвования за свой род или территориальное сообщество («Русская земля»), вырастая в прополитический подвиг за своего князя.

Важнейшей литературной площадкой прославления мучеников была агиография. Полномасштабная история мученичества в Древней Руси как типа святости и объекта агиографии еще не написана. Систематический подход к изучению русской агиографии и публикация новых памятников – дело последних десятилетий[13]. Немаловажны отдельные работы о нарративных

---

[10] *Браун П.* Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004; *Мельник А. Г.* Культы русских святых в конце XIV – XVI веке: социальные аспекты и практики почитания: дис. … докт. ист. наук. М., 2022.

[11] Ср. исследование юродства в широкой хронологической и географической перспективе как культурного феномена: *Иванов С. А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства. М., 2005.

[12] *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.

[13] Речь идет прежде всего о пяти вышедших на сегодняшний день томах сборника «Русская агиография» (СПб., 2005–2024).

текстах, посвященные мученикам, связанные с конкретными вопросами истории литературы[14], поэтики[15] и историко-культурного контекста[16]. Отдавая должное первой работе по каталогизации житий[17], необходимо уточнить малую изученность эволюции мученического жития в древнерусской литературе[18], отсутствие системных работ о чтении житий-мартириев и их месте в системе жанров словесности Древней Руси.

Выбранный период и жанрово-функциональный аспект в представленной диссертации наиболее противоречивы и дискуссионны, неоднозначны в выборе источников и методов анализа. Тем важнее и интереснее проникнуть в суть сложной ситуации раннего Нового времени с героизацией через мученичество прежних и настоящих персонажей истории. Конфликтология этого периода, решительные повороты в разных сферах российской жизни актуализировали жанры публицистической направленности, вербализовали полярные представления о каузальности и направленности мученичества.

***

До XVI в. канонизация святых оставалась по преимуществу частной инициативой епархии и князя. В 1530–1541 гг. под руководством

---

[14] *Пак Н. И.* Книжные источники и их идейно-художественная мотивировка в сюжетосложении повестей о князьях-мучениках // Литература Древней Руси: сб. тр. М., 1983. Вып. 4. С. 49–56; *Введенский А. М.* Житие варягов-мучеников (функционирование легенды в летописи и в Прологе) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 4 (38). С. 63–72.

[15] *Дорофеева Л. Г.* Человек смиренный в агиографии Древней Руси (XI – первая треть XVII века). Калининград, 2013. С. 80–126; *Борисова С. А.* «Съвьршеная любы вънъ измещеть страхъ»: как боялись древнерусские князья-мученики? // Вестн. РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2021. № 4. С. 50–64; и др.

[16] *Парамонова М. Ю.* Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя // Одиссей. Человек в истории. 2001. М., 2001. С. 104–139; *Гайденко П. И.* Подвиг иноческого мученичества в Киевской Руси: несколько наблюдений // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 8–23; и др.

[17] *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог. М.; СПб., 2008; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.

[18] Ср.: *Безобразов П.* Византийские сказания. Рассказы о мучениках. Ч. 1. Юрьев, 1917; Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts: in 3 Bänden. Leipzig, 1937–1952.

архиепископа Новгородского Макария, впоследствии митрополита Московского и всея Руси, прозванного современниками «мученколюбцем», были созданы Великие Четьи-Минеи, кодифицировавшие деяния и подвиги русских святых, до этого зафиксированные в очень разнородных источниках. Поместные соборы 1547 и 1549 гг., посвященные канонизации русских святых, инициировали фиксирование порядка канонизации по соборному решению епископов. Эти и другие шаги на пути к созданию единого Московского царства должны были преодолеть центробежные в своей основе силы бесконтрольного признания святости (в том числе мучеников), выработать принципы и условия сопричастности каноническому, одобряемому подвигу в условиях формирующегося вектора религиозно-исторического самосознания[19] и учета государственной идеологии. Идеологемы «священного царства» отливались в новые литературные формы «обобщающих предприятий»[20] и, обладая дискурсивной природой, широко обсуждались в публицистике XVI–XVII вв.

Идеи мученичества за православную веру и Русскую землю, будучи вариантом классической раннехристианской схемы отчуждения ценностей в пользу сакрального субъекта и обретения ценностей иного, высшего порядка, в эпоху рождения государства начинают трансформироваться в идеи служения государю, защиты «симфонии» православного государства и Церкви.

Значение публицистики в ее различных формах, сложившихся к XVI в., было чрезвычайно велико, особенно в эпоху обострения социального стресса. Публицистика мгновенно откликалась на перемены и конфликты[21], ей были присущи полемичность и стремление непосредственно повлиять на аудиторию, вызвать у нее сочувствие или отторжение по отношению к

---

[19] *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 8.

[20] *Буланин Д. М.* На службе у идеологов Московского царства: (Литература энциклопедий 1520–1570-х гг.) // Социокультурные контексты русской словесности XI–XX веков. Материалы к «Истории русской литературы». СПб., 2024. С. 37–123.

[21] *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 3–55; *Демин А. С.* Писатель и общество в России XVI–XVII веков.: (Общественные настроения). М., 1985.

озвучиваемым в тексте идеям. Публицистические жанры были генетически связаны с ораторским красноречием и ориентировались на устное воспроизведение. Отличительными чертами публицистики являются эмоциональность, афористичность, насыщенность историческими и бытовыми деталями, разговорность лексики и синтаксиса, ритмизация, гиперболизация и другие литературные приемы. К памятникам публицистики в рамках данного исследования относятся также тексты, формально принадлежащие к разным жанровым системам, но являющиеся полемическими по своему посылу. Таким образом, публицистичность текста определяется не жанровой принадлежностью, а коммуникативными задачами, намерениями создателей, его пафосом и адресатом, на эмоции и убеждения которого оказывается воздействие. Так, А. С. Елеонская отмечает, что «скрытая полемичность… лежит в основе увещательных произведений»[22], имея в виду проповеди. В свою очередь, Д. С. Лихачеву принадлежит справедливое замечание: «Наконец, и обычные исторические сочинения и повести клонились к этому наставительному пафосу, пафосу исправления нравов, привычек, поведения и управления начальников и монархов»[23]. Этот полемический и дидактический модус публицистической литературы был связан с усилением личностного начала в литературе, появлением новых проявлений субъектности человека переходного времени[24].

Актуальность и степень научной разработанности проблемы. Современная гуманитарная наука различных направлений уделяет всё больше внимания «узловым» переходным эпохам, периодам системных трансформаций и кризисов, отказываясь от оперирования категориями завершенности, обусловленности и буквальной смены одних явлений

[22] *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 13.

[23] *Лихачев Д. С.* Эпоха решительного подъема общественного значения литературы // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2006. Т. 9. С. 12.

[24] Человек между Царством и Империей: материалы междунар. конф. «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив» / Под ред. М. С. Киселевой. М., 2003; Человек в культуре русского барокко: сб. ст. по материалам междунар. конф. / Отв. ред. М. С. Киселева. М., 2007.

другими, обнаруживая в прошлом не только предпосылки последующих процессов, но и моменты «развилок». Закономерно, что переходная эпоха рубежа XVII–XVIII вв. (предпетровское и петровское время) находится в центре последних исследований[25]. Задавая новые вопросы относительно этого периода, гуманитарная наука сосредотачивается на выявлении условий и следов многовекторности процессов трансформации во всех сферах общественной жизни и культуры[26]. В литературоведении активно изучается переход от «древней» литературы к «новой», но преимущественно с обращением к системе новаторских для этой эпохи жанров[27].

В этом аспекте в диссертационном исследовании задействована скорее консервативно-традиционная парадигма жанров публицистической направленности, которая находится, однако, под влиянием тенденций переходного времени. Памятники публицистики, в том числе традиционного жанра церковной проповеди, выступают пространством возможностей и интеллектуального выбора ее авторов[28], площадкой для обсуждения новых идей и использования старых понятий в новых контекстах. В их ряду находилось и мученичество.

Внимание к мученичеству связано с откликом отечественной гуманитарной науки последних лет[29] на общемировую тенденцию изучения мученичества как рассказанного кем-то нарратива, интерпретации, обусловленной конкретными задачами рассказчика и культурно-

---

[25] *Кошелева О.* Современная отечественная историография России предпетровского времени: новые аспекты // Quaestio Rossica. 2018. Т. 6, № 1. С. 269–289.

[26] *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.

[27] *Николаев С. И.* Литературная культура петровской эпохи. СПб., 1996; *Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994; *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006; и др.

[28] *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М., 2011.

[29] См., например, подборки статей в журнальных рубриках: Жертва vs жертвенность: религия – политика – культура // Quaestio Rossica. 2021. № 4; Мученичество: идея, культ, теория // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 1.

историческим контекстом[30]. Специальное исследование мученичества в России на пороге Нового времени как дискурсивного поля предпринимается впервые. Единственной работой, затрагивавшей сходную проблематику, является статья А. В. Каравашкина, который отметил принципиальную неразграниченность в церковнославянском и древнерусском языках дискурсов мученичества и мучительства[31]. Исследователь привлек к изучению несколько ключевых текстов древнерусской литературы XI–XVII вв., сделав акцент на конвенциональности политических идей тирании и противопоставленного ей мученичества.

Вариативность воплощения этих идей А. В. Каравашкин описывал как коннотации и отклонение от некоей нормы, что, однако, не совсем корректно, учитывая проблематичность описания нормы как таковой. За последнее время категориально-понятийный аппарат исследования переходных эпох пополнился новыми теоретическими подходами. Существенной для поставленной проблемы является направление Кембриджской школы интеллектуальной истории (Кв. Скиннер, Дж. Покок)[32]. Подход ориентирован на изучение устойчивых риторических стратегий и дискурсивных практик, которые, трансформировались, с одной стороны, оказываясь в новом историко-культурном контексте, а с другой – будучи индивидуальным речевым актом, своего рода социальным действием.

Внимание к контексту и словесному оформлению высказывания характерно и для освоенного отечественной наукой подхода немецкой школы

---

[30] Martyrs and Martyrologies: Papers Read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. by D. Wood. Oxford, 1993; Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700 / Ed. by T. S. Freeman, T. F. Mayer. Rochester, NY, 2007. См. также приложение этих идей к частному украинскому сюжету: *Bartolini M. G.* The Discourse of Martyrdom in Late Seventeenth-Century Ukraine. The ‘Passion-Sufferers’ Boris and Gleb in the Homilies of Antonij Radyvylovs’kyj and Lazar Baranovyč // Zeitschrift für Slawistik. 2016. T. 61, № 3. P. 499–527.

[31] *Каравашкин А. В.* Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI–XVII вв. // Россия XXI. 2006. № 4. С. 62–109.

[32] См.: Кембриджская школа. Теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М., 2018.

историй понятий (*Begriffsgeschichte*, Р. Козеллек)[33]. Семантические сдвиги отдельных понятий конструктивно исследуются и на материале переходного времени[34]. Так, В. М. Живову, испытавшему влияние Р. Козеллека и совместно с коллегами сделавшему историческую семантику (раздел лингвистики) частью истории культуры[35], принадлежит понимание последней как широкого определения истории понятий, которая должна учитывать тесные связи религиозной и социальной сфер: «…в русской дискурсивной истории – еще в большей степени, чем в дискурсивной истории многих европейских языков – социально-историческая сфера крайне нечетко отделена от сферы христианско-религиозной, с одной стороны, и народно-магической – с другой»[36]. К сожалению, авторитетное предложение Д. С. Лихачева изучать русскую культуру как концептосферу – «“алгебраическую” подстановку всего культурного опыта нации»[37] – и в итоге сложить общую картину из понятий как частей целого во многом остается лишь декларацией. Осложняет эту задачу также то, что эту картину необходимо рассматривать с учетом внутренней динамики и движения на оси времени.

В отличие от немецкого подхода, сосредоточенного на понятиях социально-политического характера, отечественная гуманитарная наука успешно работает в этом направлении в связи с другими сферами, демонстрируя, что в переходную эпоху XVII–XVIII вв. происходят смысловые сдвиги и в использовании религиозных по своему происхождению идей и

---

[33] См.: Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи: в 2 т. / Сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. М., 2016.

[34] «Культура духа» vs «Культура разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках / Под общ. ред. Л. П. Репиной. М., 2022. С. 8–10.

[35] Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / Под ред. В. М. Живова. М., 2009; Эволюция понятий в свете истории русской культуры / Отв. ред. В. М. Живов, Ю. В. Кагарлицкий. М., 2012; Понятия, идеи, конструкции: очерки сравнительной исторической семантики / Под ред. Ю. Кагарлицкого, Д. Калугина, Б. Маслова. М., 2019.

[36] *Живов В. М.* История понятий, история культуры, история общества // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / Под ред. В. М. Живова. М., 2009. С. 10.

[37] *Лихачев Д. С.* Концептосфера русского языка // Русская словесность: от теории словесности к структуре текста. Антология. М., 1997. С. 287.

понятий. Применительно к российской культурной ситуации перехода от Средневековья к Новому времени малосодержательными оказываются общепринятые концепции секуляризации и обмирщения[38], «разрыва» с христианской традицией[39]. Скорее в этой, безусловно, пограничной для культуры сфере происходил своего рода трансфер сакрального (*Sakraltransfer*)[40]. Динамика и перераспределение сакральных идей мученичества связывается в диссертации с мировоззренческими сдвигами, обновлением понятийно-семантической сетки, а также индивидуальными риторическими стратегиями.

Материалом исследования является комплекс памятников русской публицистики раннего Нового времени, касающихся обсуждения идей мученичества и мучительства. Широко задействованы рукописные материалы из древлехранилищ и старопечатные издания XVII – начала XVIII в. Источники группируются по дискурсивно-тематическому принципу, отражающему их взаимообусловленные коммуникативные задачи:

1. Официальные правительственные тексты (указы, присяги, объявления и др.) / индивидуальные и коллективные источники (послания, челобитные, письма).
2. Историко-публицистические тексты в сборниках писателей патриаршего круга / проповеди и другие памятники ораторского красноречия.
3. Старообрядческие памятники публицистики / антистарообрядческая полемическая литература.

---

[38] Ср.: *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984; *Сукина Л. Б.* Поздняя осень русского Средневековья. Очерки культурной истории Московского государства (XVI–XVII вв.). М.; СПб., 2021.

[39] *Лотман Ю. М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллинн, 1993. Т. 3. С. 127–137.

[40] См., например, использование концепции применительно к описанию общеевропейских тенденций милитаризации святости: Die Militarisierung der Heiligen in Vormoderne und Moderne / Hrsg. von L. Berezhnaya. Berlin, 2020. S. 31–33.

Объектом исследования является феномен мученичества как дискурсивное поле в памятниках публицистики России раннего Нового времени.

Предмет исследования – изменчивость и образное многообразие дискурсивных практик мученичества в тематико-функциональном контексте памятников публицистики переходного времени.

Целью исследования является определение художественного своеобразия и динамики дискурсивных практик мученичества в памятниках публицистики раннего Нового времени.

Цель работы конкретизируется в следующих **задачах**:

1. Ввести в научный оборот новые источники публицистической направленности.
2. Раскрыть жанровые особенности разнообразных полемических памятников в литературном процессе переходного времени.
3. Охарактеризовать историческую семантику понятий *мученик*, *мученичество*, *мучитель*, *мучительство* / *тирания* с учетом ее семантической подвижности в различных контекстах памятников публицистики.
4. Описать образное воплощение топики мученичества и мучительства в памятниках публицистики.
5. Определить факторы авторской телеологии, конкретные дискурсивные практики в обращении к идеям мученичества и мучительства со стороны публицистов, а также случаи взаимообусловленности дискурсивных практик.
6. Выявить изменчивость функционирования, процессы модификации круга обозначенных понятий и дискурсивных практик с учетом публицистического и исторического контекста отдельных споров о мучениках.

Методологическая и теоретическая база исследования. В основе работы лежит системный подход, рассматривающий материал в его

целостности. В него входят классические направления изучения памятников древнерусской литературы (литературное источниковедение, палеография, кодикология, текстология), в отношении переходной эпохи XVI–XVII вв. представленные трудами ученых ленинградско-петербургской школы медиевистики (В. П. Адрианова-Перетц, И. П. Еремин, Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Л. А. Дмитриев, О. А. Белоброва, Д. М. Буланин и др.) и новосибирской школы археографии и источниковедения (Е. К. Ромодановская, Е. И. Дергачева-Скоп, О. Н. Фокина, О. Д. Журавель, Л. С. Соболева, Т. В. Панич и др.), а также конкретизируемые ниже общие для литературоведения методы:

1. Историко-функциональный метод, позволяющий исследовать функционирование публицистических памятников в историко-культурных контекстах переходной эпохи (обобщающие труды А. Н. Робинсона, А. М. Панченко, А. С. Елеонской, Б. А. Успенского, С. И. Николаева, Л. И. Сазоновой и др.).
2. Структурно-типологический метод, применяемый при выявлении общих приемов (топосов, литературного этикета, риторических ходов, отсылок и др.) в структуре текстов разной жанровой типологии (работы А. С. Орлова, Д. С. Лихачева, А. М. Панченко, Р. Пиккио, О. В. Творогова, Е. Л. Конявской, Т. Р. Руди и др.).
3. Герменевтический метод, в котором учитываются особенности мировоззрения авторов переходной эпохи для корректной интерпретации созданных текстов. Наибольшее значение для раскрытия герменевтики памятников переходного времени имеют работы ученых московской школы медиевистики (А. Н. Робинсон, А. С. Елеонская, А. С. Демин, А. В. Каравашкин, В. М. Кириллин и др.).

Необходимостью решения ряда специальных задач исследования оправданы его междисциплинарность, использование современных методов и подходов историко-филологической науки, применяемых рядом исследователей по отношению к книжности переходного времени:

компаративистики (М. Б. Плюханова), исследования литературной техники и риторических стратегий переходной эпохи (В. В. Калугин, Ю. В. Кагарлицкий), культурной антропологии (А. А. Панченко), исторической семантики / истории понятий, истории идей / интеллектуальной истории (Б. А. Успенский, К. Ю. Ерусалимский, М. А. Киселев), изучения чтения и читательской рецепции (Д. Уо, Г. Маркер), историко-религиозных исследований (А. С. Лавров, В. М. Живов, П. Бушкович), дискурс-анализа и др.

Научная новизна исследования заключается прежде всего в выборе материала и постановке проблемы. Комплексное исследование мученичества как дискурсивного поля в русской публицистике раннего Нового времени предпринято впервые. Новаторским является изучение дискурсивных практик мученичества в соотношении с описанием подвижной исторической семантики соответствующих понятий. Обоснован подход к изучению идей мученичества и мучительства (тирании) в их неразрывном единстве применительно к русской интеллектуальной культуре переходной эпохи, представленной в литературных текстах.

Рассмотрение в одном ряду памятников публицистики разного происхождения и функциональной направленности выявило очень схожие и постоянно воспроизводящиеся дискурсивные практики мученичества. При характеристике отдельных полемик описаны многочисленные примеры взаимообусловленности и противоположной направленности дискурсивных практик. Эти наблюдения позволили проблематизировать и пересмотреть ряд публицистических споров, уточнить намерения и обстоятельства обращения к этим практикам в текстах патриаршего круга.

Исследование позволило внести ряд уточнений в историю отдельных литературных памятников и текстов, принадлежащих к сфере официальной правительственной публицистики. Также новизна исследования определяется недостаточной степенью освоения рукописного и старопечатного наследия публицистов. Многие сочинения, задействованные в диссертационной работе,

до сих пор не опубликованы и привлекались к исследованиям только спорадически.

Теоретическая значимость исследования заключается в возможности использования выводов при разработке теоретических проблем, связанных с описанием закономерностей развития русской литературы. Исследование дискурса мученичества в публицистике еще раз продемонстрировало правомерность и необходимость целостного взгляда на период в истории литературы, который обычно подвергается разделению на литературу Московского царства (иногда с принципиальным делением XVI и XVII вв.) и литературу петровской эпохи. Помимо выявления диахронного единства материала, перспективным оказалось и синхронное рассмотрение памятников публицистической направленности разной жанровой природы. Это способствует выявлению закономерностей и перекличек разных литературных традиций, которые обычно рассматриваются как принципиально разные по риторике и назначению (например, старообрядческие тексты и антистарообрядческая полемика).

В работе представлен практический и аналитический материал для дальнейшего изучения проблемы идейных взаимовлияний литературных памятников и документальных свидетельств в аспекте единства текстопорождения и риторических стратегий. Одной из граней такого взаимодействия является проблематизированная в исследовании генетическая общность идей элитарной книжности патриаршего круга и массовых эсхатологических настроений.

Диссертация представляет значимость для интеллектуальной истории, поскольку впервые предполагает изучение динамики общественных представлений о мученичестве в ситуации переходного времени. Исследование подтверждает на оригинальном материале положение об актуализации авторского начала и усилении внимания к переживаниям и устремлениям отдельного человека – с одной стороны, и формированию

национально-государственной идеологии и политической культуры в эпоху реформ и преобразований – с другой.

Практическая значимость работы состоит в возможности использования материалов и выводов исследования как в общих учебных курсах (история древнерусской литературы и культуры, поэтика текста, концептосфера русского языка), так и в специальных историко-филологических курсах, посвященных исторической семантике и истории понятий, а также интеллектуальной истории.

Степень достоверности исследования определяется репрезентативностью источниковой базы, обращением к широкому кругу памятников русской публицистики XVI – начала XVIII в., комплексным исследованием рукописной и старопечатной традиции и учетом многочисленных историко-литературных контекстов, описанных с обращением к современному методологическому инструментарию гуманитарных наук.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Памятники публицистики переходного времени – эпохи государственного строительства – ярко воплощают кризисное состояние общества, выраженное в конфликтности и полярном противостоянии идей и аргументации авторов текстов. Распространению идей мученичества способствовала разнонаправленная религиозная полемика и распространение эсхатологических идей.
2. Фактором обращения в публицистике к идеям мученичества не только *за веру / Церковь*, но и *за царя* и *за отечество* стало закрепление в присягах, синодиках и других проправительственных текстах новых форм взаимоотношений власти и подданных. Генетически эти идеи восходили к воинской литературе предшествующего времени, однако трансформировались на рубеже XV–XVI вв. под воздействием идеологем Московского царства.

3. В сочинениях Андрея Курбского, посвященных спору с царем Иваном Грозным, и челобитных служилых людей XVII в. идеи готовности к мученичеству за ценности государственного порядка служили оправданием деяний, квалифицировавшихся на официальном уровне как измена или бунт. В текстах служилых людей восстание мотивируется верностью данной государю присяге («доброхотством»), желанием восстановить справедливость и предотвратить неправедные деяния «мучителей» (наделенных государственной властью вельмож). Эта же риторическая стратегия использовалась частью авторов старообрядческого движения.
4. Разнонаправленная дискурсивная природа мученичества, одобряемого на государственном уровне, проявилась также в ответных обличениях намерений служилых людей в памятниках официальной публицистики. Государственные изменники с конца XVI в. обличаются как мучители, проливающие христианскую кровь, тогда как фигура царя подвергается дополнительной сакрализации как борца с мучителями, готового пострадать *за веру* и *за христианских людей*.
5. Дискурсивные практики мученичества, взаимно толковавшиеся противоборствующими сторонами как «лживые» и манипулятивные, и с той, и с другой стороны опирались на Священное Писание, святоотеческие сочинения и другие авторитетные источники. Интерпретации мученичества, хотя и находились под влиянием разнородного контекста, оперировали общепризнанным пониманием подвига мученичества как пути к спасению души.
6. Рассуждая о мучительстве царя и гонениях на Церковь со стороны еретиков-мучителей, церковные книжники выдвигали критерии соответствия личности правителя идеалу правления по божественной благодати, напоминали царю о личной ответственности за православное царство, что отразили

полемические сочинения против еретиков, рецепция историко-эсхатологических пророчеств и сочинений о царях-мучителях прошлого.

7. Дискурсивная практика обещания мученического спасения в церковных сочинениях, адресованных воинству, обладала потенциалом конфликтности в системе отношений: «священство» – «царство». В ряде текстов патриаршего круга разграничивается государственный и религиозный долг, воплощенный в целеполагании готовности к смерти на поле боя: в первую очередь за веру и *за Церковь* и только во вторую – *за отечество* и *за домы своя*.
8. Процесс конструирования образов новых мучеников через создание соответствующих нарративов и полемических текстов оказался напрямую связан с драматическими событиями российской истории XVII в. Самая развитая система почитаемых мучеников за веру была создана старообрядцами. Антистарообрядческая полемика книжников патриаршего круга включала в себя опровержение старообрядческих представлений о мученичестве. В антистарообрядческих сочинениях старообрядцы выступают в роли мучителей, а на положении мучеников находятся представители официальной Церкви, трактуемые старообрядческими писателями как гонители.
9. Наиболее острая полемика по вопросам: кого можно назвать мучениками, и могут ли появляться мученики за веру в настоящее время? – относится к рубежу XVII–XVIII вв. и связана с процессами религиозного дисциплинирования – борьбой с неинституциональной сотериологией, суевериями и лицемерием. Разъясняя в поучениях смысл блаженства «изгнанных правды ради», церковные и государственные власти рассчитывали регламентировать понимание мученичества в «народном» мировосприятии. В петровскую эпоху эта задача дополнилась также обличением «бунтовщиков», якобы

«прельщающих» людей своей готовностью к мученическим страданиям.

Выводы работы прошли разностороннюю **апробацию**. Основные положения и результаты работы изложены в 17 публикациях общим объемом 16,4 п. л., из которых 9 статей (общий объем 10,8 п. л.) опубликованы в рецензируемых научных журналах, определенных ВАК РФ и Аттестационным советом УрФУ, в том числе 8 статей в изданиях, входящих в международные базы данных Web of Science и Scopus. В числе публикаций, отражающих выводы исследования, также находятся главы коллективной монографии «“Культура духа” vs “Культура разума”: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках» (М., 2022).

Результаты исследования неоднократно обсуждались на международных и всероссийских конференциях, семинарах, школах, круглых столах, в том числе: «Древнеславянские литературы и книжность: новейшие исследования и научные проекты» (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2020, 2024); «Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе» (Московский государственный университет, 2024); «Человек и власть в эпоху русского средневековья» (Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2023); «Общее место: риторика, политика, культурная память» (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 2021); «История понятий: эпистемологические традиции и методологические новации» (Институт всеобщей истории РАН, 2020); «Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения» (Институт российской истории РАН, 2020); “Intellectuals and Power in Britain and Russia: Ideas and Values in the Transition Era (the 17th–18th Centuries): Conflict of Interpretations and Semantic Shift” (University College London, UK, 2021); «Исповедь и проповедь в культуре и литературе» (Естественно-гуманитарный университет, Варшавский университет, Польша, 2019); Конференция молодых филологов (Тартуский университет, Эстония, 2019); «Глобальная история: языки культур

и проблемы переводимости» (Армянский государственный педагогический университет им. Х. Абовяна, Армения, 2023); «Русская литература: история, текстология, источниковедение, комментарий» (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 2024); «Актуальные проблемы отечественной истории, источниковедения и археографии» (Институт истории Сибирского отделения РАН, 2020); «Мяндинские чтения» (Сыктывкарский государственный университет, 2023); «Дергачевские чтения» (2021, 2024); «Уральские археографические чтения» (2024); «Initium. Художественная литература: опыт современного прочтения» (Уральский федеральный университет, 2022); «Церковь. Богословие. История» (Екатеринбургская духовная семинария, 2022, 2024) и др.

Работа над диссертацией велась при поддержке грантов Российского научного фонда: № 19-18-00186 «“Культура духа” vs “Культура разума”: интеллектуалы и власть в Британии и России в эпоху перемен (XVII–XVIII вв.)»; № 22-28-01617 «Противостояние “кромешному миру” в творчестве проповедников конца XVII – начала XVIII века: авторская аксиология, механизмы воздействия»; № 22-18-00488 «Кризис ценностей и стратегии преодоления: идея “общего блага” в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750)»; № 25-28-00808 «Трансформация древнерусской литературной традиции в рукописных сборниках старообрядцев и церковных полемистов XVIII века».

Структура и объем работы. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения, списка сокращений, списка источников и цитируемой литературы (623 ед.).

Глава 1.
Царь и подданные:
риторика мученичества в публицистике Московского царства

1.1. Формуляр присяги служилых людей и воинских синодиков

У истоков русского воинского девиза «За веру, царя и отечество», оформившегося в имперской риторике XIX в., стояли идеи жертвенной смерти воинов и декларативное приравнивание их к мученикам в период государственного строительства. В конце XV – XVI в. в официальной книжности с опорой на предшествующие практики осмысления действительности активно разрабатываются (при всей непоследовательности и неоднородности) риторически оформленные государственные идеологемы, а также сопровождающие их нарративы в памятниках публицистики. Наиболее исследованы в этом ключе историософия Московского царства[41], тексты, репрезентирующие особенности исторической памяти и идентичности раннего Нового времени[42], отдельные символы, понятия, ритуалы, параллели со священной историей[43].

Разного рода грани взаимодействия государства и частного человека (включая публицистические тексты, обсуждающие или регулирующие эти отношения), тесно связанные с конкретными идеологемами, являлись отражением сложной и малоизученной русской политической культуры

---

[41] *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998; *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII вв. СПб., 2004; *Сиренов А. В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010; и др.

[42] Определенные итоги в изучении темы подводят сборники: Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / Отв. сост. А. В. Доронин. М., 2017; «Места памяти» руси конца XV – середины XVIII в. / Отв. сост. А. В. Доронин. М., 2019.

[43] См.: *Савва В.* Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901. С. 110–157; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998; *Успенский Б. А.* Избранные труды: [в 3 т.]. 2-е изд. М., 1996. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры; *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства; *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры; и др.

раннего Нового времени[44]. Риторико-идеологическое обоснование идеального образа монарха, подчиненного положения подданного по отношению к государственной власти, а также механизмов социального единения и интеграции являлось важной составляющей процесса оформления идеологии Московского царства в публицистике[45]. В это время, с одной стороны, активно разрабатывался новый круг понятий и идей, а с другой – адаптировались к новым обстоятельствам традиционные сакральные представления. Одним из новых для этой эпохи идеологических конструктов становится героическая, жертвенная смерть не только за веру, но и лично за царя и за государство, нередко метонимически представленное им[46].

Генетически этот комплекс идей восходил к периоду татаро-монгольского нашествия, определившему на несколько столетий содержание и воплощение героических тем[47]. В воинских повестях, посвященных этим событиям, сформировался устойчивый набор общих мест, аллюзий, библейских цитат, репрезентирующих представления о претерпевании страданий от иноверцев и мученической смерти *за христианскую веру*, например: «главы своа положити за христианьскую вѣру» («Повѣсть о Калкацкомъ побоищѣ» из Тверской летописи)[48]; «приа венець своего страданиа от всемилостиваго Бога» («Повесть о разорении Рязани Батыем»)[49]; «и положили есте головы своя за святыя Церькви, за землю за Рускую и за вѣру крестьяньскую» («Задонщина»)[50]; и др. В «Сказании о Мамаевом побоище»

---

[44] Важный этап обобщения этой проблематики – книга Д. Роуленда: *Rowland D. B.* God, Tsar, and People: The Political Culture of Early Modern Russia. Ithaca, NY, 2020. P. 82–114, 328–341. См. также: *Попович А. И.* На пути к истории политической культуры России раннего Нового времени // Новое литературное обозрение. 2023. № 1 (179). С. 347–354.

[45] *Коллманн Н. Ш.* Соединенные честью: государство и общество в России раннего Нового времени. М., 2001. Гл. 5, 6.

[46] *Попович А. И.* Диктат власти и путь к личному выбору: идея жертвы за веру в России раннего Нового времени // Диалог со временем. 2020. Вып. 73. С. 175.

[47] Их круг и содержание: *Орлов А. С.* Героические темы древней русской литературы. М.; Л., 1945.

[48] Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Понырко, вступ. ст. Л. А. Дмитриева. Л., 1985. С. 66.

[49] Там же. С. 99.

[50] Там же. С. 168.

(XV в.) воины обращаются к великому князю Дмитрию Ивановичу: «Мы же готови есмя в сий день главы своя положыти за тебе, государя, и за святыа Церкви и за православъное христианство»[51].

Большинство воинских повестей сохранилось лишь в поздних списках XVI–XVII вв., однако есть все основания относить первые случаи приравнивания погибших воинов к мученикам к более ранней истории Древней Руси[52]. Выражение готовности *головы положити* за кого-либо или за что-либо (за конкретного князя или за Русскую землю), а затем и использование формулы *положить душу свою* в Древней Руси были распространены повсеместно с древнейших времен, в том числе в клятвах служилых людей[53].

Как минимум с конца XVI в. эти идеи окончательно встраиваются в официальные тексты, в частности, в присяги государю, в основе которых лежала традиция крестоцелования. Обещание «служити и прямити въ правду, до своего живота, во всемъ по сему крестному цѣлованью»[54] давалось в присяге царю Борису Годунову в 1598 г. В 1654 г. произошло государственное урегулирование присяги[55] и на Московском печатном дворе в Никольской палате тиражом 1200 экз. по указу патриарха Никона было отпечатано

---

[51] Воинские повести Древней Руси. С. 227.

[52] Ср.: *Белякова Е. В.* Отношение к войне и убийству в канонических памятниках XIV–XVI вв. // Миротворчество в России. Церковь, политика, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX–XX столетий / Под ред. Е. Л. Рудницкой. М., 2003. С. 39–62. Особое внимание к воинам-мученикам с первых веков христианства на Руси обусловлено также византийским влиянием: *White M.* Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200. Cambridge, 2013.

[53] *Стефанович П. С.* Князь и бояре: клятва верности и право отъезда // Горский А. А., Кучкин В. А., Лукин П. В., Стефанович П. С. Древняя Русь: очерки политического и социального строя. М., 2008. С. 175–182.

[54] Подкрестная запись на верность службы царю Борису Федоровичу. 1598, сентября 15 // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею Императорской Академии наук. СПб., 1836. Т. 2. С. 58.

[55] См.: *Королева М. В.* Процедура государственной присяги в России XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 4 (82). С. 73–82; *Заозерский Н. А.* О свидетельской присяге в судопроизводстве XVII в.: (Одна из забытых реформ патриарха Никона) // Богослов. вестн. 1917. Т. 2, № 6-7. С. 93–107.

специальное издание «Три чина присяг»[56], куда вошел чин «Како подобаетъ приимати и увѣряти обѣщающагося служити государю царю всею правдою», где подданный в рамках особого религиозного ритуала должен был произносить и следующие слова, закрепляющие личную ответственность перед государем. Это отражает также использование в клятве повторяющихся личного местоимения, имеющего функцию усиления субъектности, и притяжательного местоимения как средства интеграции в риторике:

> А гдѣ велить государь мнѣ быти на своей государевѣ службѣ, и мнѣ будучи на *его* государевѣ службѣ, съ *его* государевыми недруги, и со измѣнники битися *за него* государя своего <…> не щадя головы своея до смерти (здесь и далее курсив наш – *А. П.*)[57].

Чины переписывались и активно использовались в более позднее время с заменой имен патриархов, царей и членов царской семьи[58]. Те же обещания входили в формуляр шертовальных записей, подтверждавших подданство представителей народов Сибири[59], формируя принципы государственного патриотизма на новоприобретенной территории. В первой четверти XVII в. произошло сближение чинов присяги и перекрещивания в православие. В «Оглашении» в ряде списков «Просветителя Литовского I», по наблюдениям Т. А. Опариной, созданном вскоре после Московского собора 1620 г. и рассчитанном на «поляков, литовцев и шведов, попавших в русский плен и

---

[56] *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1958. С. 78, № 253.

[57] Три чина присяг. [М.: Печ. двор, янв. 1654]. Л. 11. Ср. крестоцеловальную запись для донских казаков при царе Михаиле Федоровиче в 1632 г.: «А гдѣ велитъ намъ государь быти на своей государевѣ службѣ, и намъ, будучи на ихъ государской службѣ, имъ, государемъ, служить и съ недруги ихъ, съ крымскими, и съ нагайскими, и съ польскими, и съ литовскими, и съ нѣмецкими людьми битись за нихъ, государей своихъ, не щадя головъ своихъ, до смерти…» – Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук / Под ред. Н. А. Попова. СПб., 1890. Т. 1. С. 434–435.

[58] См., например: ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.). № 10954. Л. 88–99 об.; Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 365. Л. 1–15 об.

[59] *Зуев А. С., Слугина В. А.* Шерти-присяги народов Сибири и севера Центральной Азии российскому монарху в конце XVI – начале XVIII в.: исследование и материалы. Новосибирск, 2023. С. 124–129.

пожелавших остаться в Московском государстве»[60], содержится клятва в верности государю и проклятие за измену, сопрягаемая с верностью «Христу моему» и Церкви:

> И за Христа моего и за православную вѣру греческаго закона и за святыя Церкви и за многолѣтное здравие государя царя и великаго князя (имярек) всеа Русии радъ кровъ свою прилияти и пострадати до смерти <…> А буди сие, глаголю, лестию или лукавствомъ или збоиствомъ или оманною и святыя православныя християнския вѣры греческаго закона отверъгуся… или в Московскомъ государствъ какую поруху или измѣну учиню, и я (имярек) буди клятъ и проклятъ в нынѣшнем вѣце и будущем[61].

В церковное чинопоследование здесь встраиваются уверения в готовности пострадать за веру и государя, пересекающиеся с текстами государственной присяги. Разработанная к этому времени концепция верности царю и государству заключается прежде всего в готовности к самопожертвованию на службе. В свою очередь в чинах отречения от иных вер[62], вошедших в состав печатных Требников, предназначенных для церковных нужд, эти формулировки отсутствуют. Судя по всему, это объясняется происхождением и сферой использования Требников.

Наиболее значительным лингвистическим маркером, передающим различия в «целеполагании» жизни воина, становятся предлоги *за* / *ради*. Универсальными были формулировки *за веру* или *за Церковь*. Как часть идеологии объединения русских земель постепенно разрабатывалась идея жертвенной смерти *за Русскую землю*, корни которой, с одной стороны, связаны с родовым правом, а с другой – со своеобразным местным

---

[60] *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 68.

[61] Цит. по: Там же. С. 342.

[62] Подробнее см.: *Булычев А. А.* О публикации постановлений церковного Собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2 / Отв. ред. А. С. Демин. М., 1989. С. 35–62; *Опарина Т. А.* Изменение чинов принятия западных христиан в русской церковной традиции (до конца XVII в.) // Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А. Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб., 2017. С. 309–404; *Чумичева О. В.* Издание чинов отречения от иных вер в Москве и Киеве в первой половине XVII в. // Книжная старина: сб. науч. тр. Вып. 3 / Сост. и науч. ред. А. В. Вознесенский. СПб., 2015. С. 138–158.

патриотизмом[63]. Присягая *положить душу* за веру и государя, подданный не только вручал свою жизнь суверену, но и мог рассчитывать на достойную посмертную судьбу. В эпоху рождения государства смерть за царя едва ли не впервые по значимости воздаяния в иной жизни была поставлена наравне со смертью за Церковь и веру. Приравнивание погибших на поле боя воинов к мученикам отразилось и в напутствиях воинов перед сражениями, в частности, в сохранившихся (но явно не первых в этой традиции на Руси) «Послании на Угру» ростовского архиепископа Вассиана Рыло (1480) и «Учительном послании» митрополита Макария Ивану IV в день осады Казани (1552).

В «Послании на Угру» Вассиан Рыло призывал великого князя Ивана III и его войско к жертвенному подвигу ради веры и Церкви, в конечном счете ради православного народа:

> Аще ли убо ты, о крѣпкый, храбрый царю, и еже о тебѣ христолюбивое воиньство до крове и до смерти постражут за православную христову вѣру и за Божиа Церкви, яко истиннии присная церковная чада, в ней иже породишася духовною и нетлѣньа банею, святым крещениемъ, *якоже мученици своею кровию, блажени бо и преблажени будут в вѣчном наслѣдии*, улучивше сие крещение, по немже не възмогут согрѣшити, но восприимут от Вседержителя Бога вѣнца нетлѣнны и радость неизреченную, ихже око не видѣ и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взиде[64].

Ключевой задачей Послания Вассиана Рыло, судя по всему, было убеждение Ивана III в необходимости противостояния иноверной угрозе: он предупреждает великого князя о возможных последствиях его нерешительности для всей Русской земли и напоминает о посмертном воздаянии погибших в Куликовской битве, равном воздаянию первым, раннехристианским мученикам и мученикам, которые появятся с приходом антихриста в последние времена:

---

[63] См. об этом: *Кром М. М.* Рождение государства: Московская Русь XV–XVI веков. М., 2018. С. 219–225.

[64] Послание на Угру Вассиана Рыло / Подг. текста Е. И. Ванеевой, пер. О. П. Лихачевой, коммент. Я. С. Лурье // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. С. 392, 394.

> Аггелы удиви и человѣкы возвесели своим мужеством, и с подвизающимися ему иже до смерти, от Бога согрѣшением оставление приаша и *вѣнци мученичьскыми почтени быша*, равно якоже первии мученици, иже вѣры ради пострадаша от мучителей, исповѣданиа ради Христова умроша. Сии же такожде и в послѣднее врѣмя за вѣру и за Церкви Божиа умроша и равно с сими вѣнца приаша[65].

Данный текст во многом уникален и находится в ряду первых известных текстов русской публицистики, созданных для призыва воинов к готовности к мученической кончине. Отголоски его влияния идут гораздо дальше XV века: И. М. Кудрявцев отметил содержательное и композиционное сходство «Послания на Угру» и «Учительного послания» митрополита Макария царю Ивану IV[66] от 13 июля 1552 г. (день осады Казани), обращенного к государю и его войску[67]. Макарий, обладавший незаурядными ораторскими способностями, использует прием амплификации, для того чтобы в итоге подвести слушателей к идеям смерти за веру и посмертного воздаяния:

> …аще случится кому отъ православныхъ християнъ на той брани до крови пострадати за святыя Церкви и за святую вѣру християнскую и за множество народа людей православныхъ, и потомъ живымъ быти: и тѣ, постинѣ, пролитиемъ своея крови, очистятъ прежние свои грѣхи <…> и не токмо прощение грѣховъ отъ Бога получатъ, за пролитие своея крови, но и сугубы мзды восприимутъ, въ нынѣшнемъ вѣцѣ приложение лѣтъ и здравие животу, но и въ будущемъ вѣцѣ сугубы мзды восприимутъ за пролитие своея крови. А еже случится кому нынѣ отъ православныхъ християнъ, на томъ вашемъ царьскомъ ополчении, нетокмо кровь свою пролияти, но и до смерти пострадати за святыя Церкви, и за православную вѣру християнскую, и за множество народа людей православныхъ, ихъ же Христосъ искупи отъ мучителства

---

[65] Там же. С. 392.

[66] *Кудрявцев И. М.* «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 158–186.

[67] С. О. Шмидт отмечает неуверенность царя накануне осады и, что «едва ли не по его просьбе (возможно, переданной митрополиту еще после совещания 20–21 июня) Макарий уже 13 июля составил пространное “учительное” послание, которое царь “велел прочитати всем боярам и воеводам”» – *Шмидт С. О.* Становление российского самодержавства. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973. С. 186.

честною своею кровию, и его Христово слово исполнити: «ничтоже тоя любви болши, еже положити душу свою за брата своего»…[68]

Под мучительством в этом контексте понимаются вечные муки грешного человеческого рода, искупленные мученической смертью Христа. Цитата из Евангелия от Иоанна «Болши сея любве никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя» (Ин. 15: 13), фигурирующая в напутствиях к воинству и сегодня, традиционно для мировой христианской традиции призывает к жертвенности, подобной подвигу Христа[69].

Именно при митрополите Макарии, 21 июня 1548 г. была учреждена «общая память», воздействие которой усилено приемом амплификации:

благоверным царем и князем, и боляром, и христолюбивому воинству, и священническому и иноческому чину, и всем православным христианом. От иноплеменных на бранех и на всех побоищах избиенных, и в плен сведенных, и гладом, и жаждою, и мором, и наготою, и мразом, и всякими нужными всякими смертьми умерших, и во всяких пожарех убиенных и сожженных, скончавшихся, и в водах утопших, и всех православных христиан, всячески умерших[70].

А. И. Алексеев связывает установление общего поминания умерших «напрасною» смертью с эсхатологическими ожиданиями на Руси конца XV в.[71] Ряд исследователей напрямую связывают появление в ряде синодиков

---

[68] Послание митрополита Макария царю Иоанну Васильевичу о укреплении на брань с казанскими татарами и царский ответ на оное // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией: в 5 т. СПб., 1841. Т. 1. С. 294.

[69] Ср. кодекс иезуита Петра Скарги «Воинская вера, то есть поучения, молитвы и примеры, относящиеся к этому сословию». В числе первых расположены следующие короткие поучения с этой же цитатой: «1. Христианский воин прославлен, поскольку в нем крепка любовь к “другам”, к Речи Посполитой, к Святой Вере и Церкви, ради чего он жертвует собой, а ведь “Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя” (Ин 15:13). 2. В рыцарском деле всякий может стать любимым Господом и найти вечное спасение – ведь солдату легко поститься, не спать, утруждать свою плоть, он проливает кровь за Христа, служит Господу Богу» – *Мочалова В. В.* Бартоломей Новодворский – идеал христианского рыцаря // «Вертоград многоцветный»: сб. к 80-летию Б. Н. Флори. М., 2018. С. 435.

[70] Цит. по: *Дергачева И. В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М., 2011. С. 37.

[71] *Алексеев А. И.* Установление «общей памяти» при митрополите Макарии. Исторический экскурс: церковное поминовение умерших «напрасною» смертью //

воинских помянников с Соборным решением 1548 г.[72] Так, формулировки «Синодика по убиенных во брани» перекликаются с обещаниями мученических венцов, которые содержатся в Посланиях Вассиана Рыло и митрополита Макария, а сообщения о «вечной памяти» имеют свои параллели в исторических сочинениях, посвященных событиям казанских походов и Ливонской войны (см. примечания):

> …пострадавшим за святыя Церкви и за православную веру под градом Казанию и по загоном избиенным, и всячески нужно скончавшимся, всем православным християном вечная память[73].

> …в нахождение безбожнаго Стефана, короля литовского, на град Луки и пострадавшим тогда во граде православным христианом, избиенных и сожженных и всякими муками скончавшимися за святыя Церкви и за святую нашу непорочную веру християнскую[74].

Макарьевские чтения. Вып. 6. Канонизация святых на Руси. Материалы VI Российск. науч. конф., посв. памяти свт. Макария (10–12 июня 1998 г.). М,, 1998. С. 109.

[72] См.: *Рыков Ю. Д.* Церковно-государственные помянники русских воинов, погибших в начале Ливонской войны, по данным синодика Московского Кремлевского Архангельского собора (предварительные наблюдения) // Балтийский вопрос в конце XV – XVI в.: сб. науч. ст. / Отв. ред. А. И. Филюшкин. М., 2010. С. 165–166; *Алексеев А. И.* Древнейший синодик Макариева Унженского Троицкого монастыря // Вестн. церк. ист. 2007. № 4 (8). С. 7.

[73] Синодик по убиенных во брани // Бычкова М. Е. Состав класса феодалов в России в XVI в. М., 1986. С. 174. Ср. слова из «Моления и учения к воем своим царя и великого князя» перед решающим штурмом в «Казанской истории»: «Подщитеся, подвигнитеся за обиды своя на них на славу мнѣ, себѣ же на похвалу велику, и послужити Богу и намъ всею крѣпостию вашею и постражите за Церкви Божия и за все православие наше, и явите мужество свое и на память роду нашему по нас. Да убитыя ныне от казанцев с мученики вѣнцы приимут на небесѣх от Христа Бога нашего, и напишутся имена их у нас во вседневныя сенодики вѣчныя, и поминаеми будут по вся дни во святых соборех церковных от митрополит и епископовъ, и поповъ, и диаконовъ на литиях и на понахидах, и на литургиях» – Казанская история / Подг. текста и пер. Т. Ф. Волковой, коммент. Т. Ф. Волковой, И. А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 10. С. 456.

[74] Синодик по убиенных во брани. С. 178. Ср. со свидетельством «Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков»: «Изволим же за святую ту Христову веру и умерети за православнаго государя нашего <…> Потом же повелеша сохраняти добропобедных храборников, иже за Христову веру пострадавших, якоже древних мучеников, скончавшихся от мучительских литовских рук» – Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков / Подг. текста и ст. В. И. Малышева. М.; Л., 1952. С. 79–80.

Составление воинских помянников стало для русских царей важной частью формирования патриотической риторики православного государства. Фактически вечная память провозглашалась за верную службу государю. Аналогичные формулы в отношении служилого сословия содержались и в других синодиках таких крупнейших храмов, как Успенский и Архангельский соборы в Московском кремле, Софийский собор в Новгороде, Успенский собор в Ростове[75].

Как показало исследование памятников эпиграфики Московской Руси, проведенное А. Г. Авдеевым, как минимум с 1560-х гг. гибель на государевой службе соотносилась с мученической кончиной в сознании самих служилых людей[76]. Частное прославление новых, «государственных» мучеников XVI в., как правило, осуществлялось по одной модели. Так, будущий патриарх, митрополит Казанский и Астраханский Гермоген 9 января 1592 г. направил патриарху Иову грамоту с просьбой разрешить ему установить «общую память» и службы в пределах митрополии по «православныхъ благочестивыхъ воеводахъ и воинѣхъ, пострадавшихъ за Христа подъ Казанью и въ предѣлѣхъ казанскихъ въ разные времена»[77]. В той же грамоте Гермоген просил об установлении почитания трех казанских мучеников: Иоанна, Стефана и Петра. Не случайно также стремление создателя Синодика Ермаковым казакам (1621–1622) митрополита Тобольского Киприана (Старорусенкова) придать смерти государева атамана Ермака Тимофеевича мученическое содержание[78].

---

[75] Памятники истории русского служилого сословия / Сост. А. В. Антонов. М., 2011. С. 171–197.

[76] *Авдеев А. Г.* Суеверия, поминальная культура и старорусская эпиграфика // Вестн. ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 86. С. 61–80.

[77] Творения святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея России. М., 1912. С. 58.

[78] *Соболева Л. С.* «Государев атаман» Ермак Тимофеевич: векторы идеализации // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России: в 2 т. / Сост. и отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. Новосибирск, 2008. Т. 2. С. 192–202; *Thyrêt I.* Balancing Competing Agendas: Archbishop Kiprian and the Creation of the Siberian Diocese in the Early Seventeenth Century // Canadian-American Slavic Studies. 2023. № 57. P. 204–207.

«Вечная память» казакам была включена в Чин православия, совершавшийся в Софийском соборе в Тобольске[79].

Поминание в синодиках и прославление мучеников шло в русле соединения усилий Церкви и государства. С одной стороны, это способствовало развитию прогосударственного патриотического сознания, с другой же – давало православному человеку, в том числе новокрещенным жителям казанской и сибирской земель, конкретные пути спасения души. Для рядового прихожанина разница между канонизированными мучениками и славными воинами, поименно называвшимися в синодиках, судя по всему, была очень условной. Сами подданные вместе с потенциальной народной поддержкой, основывавшейся на подобных символических вознаграждениях за верную службу, получили и существенный ресурс для апелляции к государю, прежде всего через послания и челобитные.

1.2. Нарушение присяги в полемике Андрея Курбского и Ивана Грозного

Наряду с раннемодерной концепцией подданства в XVI в. оформляется и новая трактовка нарушения присяги как государственной измены. «Измена» Андрея Курбского, как демонстрирует К. Ю. Ерусалимский, не сразу стала конвенциональным явлением: сам понятийный аппарат государственной измены, судя по всему, был изобретением интеллектуалов XVI в., в числе которых был и сам Курбский[80].

Разные оценки измены князя позднее сформулировали и его читатели. Редчайший случай особого читательского внимания к полемике Курбского и Ивана Грозного обнаруживается на полях одного из сборников, переписанного

[79] Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг. Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибирск, 2001. С. 355–356.

[80] См.: *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. М.; СПб., 2018. С. 758–773.

около 1720-х гг. К фразе «те последние мученики» из текста «Истории» один из переписчиков оставил помету:

> Когда тѣхъ хвалишъ и мучениками называешъ, для чево ж ты в чужое королевство ушол? Может быт чтоб и ты венецъ принял такои же, ажно называешся измѣник, а не мученикъ[81].

Кто бы ни был автором этой пометы, можно предположить, что он также был в курсе современных ему споров о мучениках (см. § 3.5). Источником его высказывания может быть Первое послание Ивана Грозного Курбскому[82], однако не стоит недооценивать значение индивидуального мнения переписчика, которому был внутренне близок ход рассуждений царя в определении разницы между мучениками и «изменниками».

Тема мученичества за веру убитых Иваном Грозным людей нашла среди владельцев и переписчиков Сборников Курбского как своих сторонников, так и противников. Владелец сборника, известный коллекционер рубежа XVIII–XIX вв. Александр Иванович Сулакадзев ответил на реплику следующим образом:

> Да и ты Курбскаго бранишъ, а попробовалъ бы сам тутъ быть, такъ мы бы и увидѣли, терпеливъ ли бы остался, а то всегда легче говорить, нежели дѣлать[83].

Ряд читателей исторических текстов, описывавших опричнину и другие события правления первого русского царя, вторили Ивану IV, пытаясь объяснить его поступки необходимостью наведения порядка в государстве[84]. Объяснения жестокости государя находит, например, архимандрит

---

[81] ОР РГБ. Ф. 209 (Собр. П. А. Овчинникова). № 500. Л. 121 об. Описание рукописи см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Исследование книжной культуры: в 2 т. М., 2009. Т. 1. С. 574–579.

[82] Там же. С. 98. Ср. с Первым посланием Ивана Грозного Курбскому: «Како же не стыдишися злодеев мученики нарицати, не разсуждая, за что кто страждет?» – Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 18.

[83] ОР РГБ. Ф. 209 (Собр. П. А. Овчинникова). № 500. Л. 121 об.

[84] *Лобакова И. А.* Проявление авторского начала в русской историографии (на примере составителя исторической компиляции первой половины XVIII века) // Два века русской классики. 2022. Т. 4, № 3. С. 132–149.

Макарьевского Желтоводского монастыря Тихон[85], завершивший к 1677 г. работу над Латухинской Степенной книгой. Курбского он называет изменником, написавшим царю «со всякимъ досадительствомъ сице»:

> Почто, царю, силныхъ во Израили презрѣлъ еси, воеводъ, отъ Бога тебѣ данныхъ, безъ вины казнилъ еси и, различно муча, смерти предаде ихъ? Или, царю, не разумѣеши, яко отъ Бога казнимъ за то самъ будеши? Безсмертенъ ли еси мнишися быти и не чаешъ Неумытному Судии Небесному Царю предстати, хотящему судити всей вселеннѣй? Егда азъ предъ воинствомъ твоимъ ходилъ и ихъ добрѣ воинствовати училъ и никогда же къ сопостатнымъ полки твоя хребтами обратилъ, но всегда лицемъ к лицу на нихъ ополчахъся и побѣждая ихъ. Самъ же отъ нихъ многия раны на тѣле моемъ ношахъ, отъ нихъ же и донынѣ тѣло мое болѣзнуетъ. И кровь моя, аки вода проливаемая, вопиетъ на тя ко Господу Богу моему. И отселѣ не узриши лица моего до общаго дне пришествия Христова на землю[86].

Архимандрит Тихон демонстрирует хорошее знание Первого послания Курбского царю и довольно точно, хотя и тенденциозно, передает сведения своих источников. Таковы, например, сообщения о внушении царю злыми советниками ненависти к митрополиту Филиппу[87], перенесение мощей которого из Соловецкого монастыря в Москву в 1652 г. актуализировало в литературе события эпохи Ивана Грозного.

Приверженность к разным позициям в конфликте царя и князя, таким образом, всё чаще разделяла читателей на противников и сторонников одной из сторон знаменитой полемики XVI в. О чем именно спорили Андрей Курбский и Иван Грозный и какова логика аргументации той и другой стороны – вопросы, на которые до сих пор находятся новые ответы[88]. Можно

---

[85] В 1695 г. Тихон стал патриаршим казначеем и вторым душеприказчиком патриарха Адриана после Крутицкого митрополита Тихона: ОР ГИМ. Синод. собр. № 422. Л. 10–10 об.

[86] Латухинская Степенная книга. 1676 год / Изд. подг. Н. Н. Покровский, А. В. Сиренов. М., 2012. С. 542–543.

[87] Там же. С. 547.

[88] Специально касаются этого вопроса работы: *Филюшкин А. И.* Логика спора Ивана Грозного с Андреем Курбским // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9 / Отв. ред. Е. Б. Рогачевская. М., 1998. С. 236–263; *Каравашкин А. В.* Иван Грозный и Андрей Курбский: конфликт интерпретаций // Studia Litterarum. 2020. Т. 5, № 1. С. 148–161.

согласиться с выводом Д. М. Буланина, что «спор Курбского с Грозным в значительной степени был беспредметным. Оппоненты исходили из одного и того же представления об идеальном самодержце, представления, ориентированного на совокупность византийских и иноземных образцов и примененного для раскрытия новой провиденциальной роли Московского царства. Спор сводился к дебатам о том, насколько Грозный соответствовал в прошлом и в настоящем аксиоматичной для обоих корреспондентов парадигме богоизбранного правителя»[89].

И в то же время оппоненты явно добавляли к идеальному образу поставленного Богом правителя собственные оценки, предлагали индивидуальный взгляд на те критерии, которым должен соответствовать государь в своих высказываниях и поступках. Не менее важный фактор, который необходимо учитывать, – современная царю и князю политическая культура, отражением которой во многих своих местах стала переписка Курбского и Ивана Грозного. Рассуждая о присяге и ее нарушении, опальный князь указывал на установленный порядок взаимоотношений государя и подданного и отстаивал собственное «доброхотство» (в соответствии с обещанием «добра хотети», дававшимся в присяге и являвшимся в этот период основной формулой выражения идей лояльности и патриотизма[90]).

Одной из ключевых тем Первого послания Курбского, созданного не позднее апреля-мая 1564 г., стало объяснение своего отъезда и нарушения крестоцелования, а также обвинение царя в убийстве невинных людей, впоследствии, по убеждению Курбского, обретших статус новомучеников. Дискурсивная природа воинского мученичества, таким образом, предполагала возможность использования его с целью, прямо противоположной глорификации царя, за которого проливается мученическая кровь на поле боя.

---

[89] *Буланин Д. М.* Политическая доктрина в афоризмах: малоизученные источники Первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому // Die Welt der Slaven. 2019. Bd. 64, H. 1. S. 89–90.

[90] *Кром М. М.* Доброхоты Российского царства: из истории патриотической и лоялистской лексики (до начала XVII в.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2024. № 4 (98). С. 27–38.

Курбский прибегает к древнерусской мученической топике *imitatio Christi*[91] и обвиняет Ивана Грозного в мучительстве буквально в первых строках своего Первого послания царю:

> Про что, царю, сильных во Израили побил еси и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертми разторгнул еси и победоносную святую кровь их во церквах Божиях пролиал еси и мученическими кровьми праги церковныя обагрил еси и на доброхотных твоих, душа своя за тя полагающих, неслыхованные от века муки и смерти и гонениа умыслил еси, изменами и чародействы и иными неподобными облыгаа православных и тщася со усердием свет во тьму преложити и тму в свет…?[92]

В этом пассаже мученическая тема заявлена Курбским в двух «перекрестных» направлениях. Первое заключается в обвинении царя в пролитии мученической крови «во церквах Божиях» и уподоблении его раннехристианскому мучителю, второе раскрывается через фразу «душа своя за тя полагающих», отсылающую к словам Христа из Евангелия от Иоанна (Ин. 15:13). Новомученики, пишет Курбский, давали присягу и были готовы к добровольной жертве – гибели за царя.

Используя топос «сильных во Израили», князь тем самым обвиняет царя в истреблении лучших представителей русского общества, истинных православных мучеников, гонимых и жертвовавших собой ради Христа и государя. Усиливая обвинения, Курбский включает в аргументацию собственную судьбу через усиление роли повторяющихся притяжательных местоимений, пронизывая текст библейскими аллюзиями и призывая в свидетели чувства («совесть») и разум, составляющие неразрывное единство:

---

[91] *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. Т. 1. С. 59–101.

[92] Первое послание Курбского Ивану Грозному в сборнике конца XVI – начала XVII в. / Подг. Б. Н. Морозов // Археографический ежегодник за 1986 год / Отв. ред. С. О. Шмидт. М., 1987. С. 287. См. также предпринятую К. Ю. Ерусалимским реконструкцию архетипа Первого послания: *Ерусалимский К. Ю.* Первое послание князя А. М. Курбского Ивану Грозному: архетип и его ранняя рецепция // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2016. № 4 (66) С. 52–65.

> И за благаа моя воздал ми еси злаа и за возлюбление мое – непримирительную ненависть. Кровь моя, яко вода пролита за тя, вопиет на тя Богу моему. Бог – сердцам зритель – во уме моем прилежне смышлях и совесть мою сведетеля представлях, и исках, и зрех смышленно обращаася, и не свем себе, и не найдох в чем пред тобою виновата и согрешивша[93].

А. И. Филюшкин в подробном герменевтическом анализе посланий Курбского не учел, что князь затрагивает в этом высказывании тему «жертвы за царя»: «Курбский здесь, с одной стороны, подчеркивает собственную праведность, с другой – сближает ее с жертвенностью праведников во имя Христово и тем самым поступки царя – с деяниями гонителей на христианство»[94]. Можно предположить, что Курбский дает своего рода иллюстрацию к первому процитированному фрагменту: он говорит о себе, как о человеке, пострадавшем за царя (*за тя*), но впоследствии парадоксальным образом пострадавшем от него же. Сочетание «кровь вопиет к Богу» достаточно устойчиво для древнерусской литературы[95] – помимо семантики насильственной смерти, с учетом контекста Книги Бытия, подразумевается кровь Авеля, принесенного в жертву Богу собственным братом[96]: «И рече Господь: что сотворилъ еси сие? гласъ крове брата твоего вопиетъ ко Мнѣ от земли» (Быт. 4:10) – и, соответственно, связано с идеей божественного возмездия.

По наблюдению А. И. Филюшкина, Курбский ищет в своей биографии духовные подвиги[97], дающие ему моральное право не подчиняться царю, оправдывающие «измену» и утверждающие его личное достоинство:

---

[93] Первое послание Курбского Ивану Грозному. С. 288.

[94] *Филюшкин А. И.* Андрей Михайлович Курбский: просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному. СПб., 2007. С. 250.

[95] *Прохазка Е. А.* О роли «общих мест» в определении жанра древнерусских воинских повестей // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1989. Т. 42. С. 234–235, 238–239.

[96] Ср.: *Успенский Б. А.* Борис и Глеб. Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

[97] *Филюшкин А. И.* Андрей Михайлович Курбский. С. 306.

> Но еще к тому, и ко мне, человеку, смирившемуся уже до зела, в странстве, много оскорбленному и без правды изгнанному, аще и многогрешному, но очи сердечные и язык не неученный имущу…[98]

Практически в каждом из сочинений, касающихся взаимоотношений с царем, князь не только пишет о себе как о потенциальной жертве, но и напоминает Ивану IV о своих военных заслугах и ранениях, полученных в походах:

> …но всегда в дальних и окольных градех твоих против врагов твоих ополчахся и претерпевах естественыя болезни, им же Господь мой Исус Христос сведетель, паче же учащаем бых ранами от варварских рук в различных битвах. Сокрушенно же ранами все тело мое имею. И тебе, царю, вся сиа ни во что же бысть[99].

Курбский упрекает Грозного, что тому нет дела до его подвигов и страданий, а к концу Первого послания объединит безвинных мучеников с теми, кто «заточен» или «прогнан» Грозным (как и он сам), – все они взывают к Богу и просят об отмщении, помня о блаженстве «изгнанных правды ради» и имея в виду грех неблагодарности царя за «доброхотство» и следование присяге:

> Царю, не помышляй и не мудрствуй мысльми, аки уже погибших и избиенных от тебя неповинно, и заточенных, и прогнанных без правды. Не радуйся о сем, аки хваляся сим: разсеченыя тобою у престола предстоят Владычня отомщения на тя просят, заточенныя же и прогнанныя тобою без правды от земля Богу вопиют на тя день и нощь![100]

Иван Грозный, вынужденный отвечать на эту часть обвинений Курбского, опирающуюся на новообретенные официальные идеологемы, в ответном Первом послании, в риторически нагруженной начальной части текста обличает Курбского как врага христианства и клятвопреступника,

---

[98] Второе послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 101.

[99] Первое послание Курбского Ивану Грозному. С. 288.

[100] Там же.

адресуя послание «крестопреступнику честнаго и животворящаго креста Господня, и губителю хрестиянскому»[101]. Царь в точности воспроизводит фрагмент письма Курбского о «сильных во Израили»[102] и называет его внушенной дьяволом ложью, заявляя:

> Руская земля правится Божиим милосердием, и пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, своими государи, а не судьями и воеводы, ниже ипаты и стратиги[103].

Иван Грозный был убежден, что в его окружении немало врагов и ему предназначено противостоять их угрозам, быть наказующей силой. Считавший, что царь в своем поведении должен соответствовать времени («Како убо, по твоему безумному разуму, единако быти царю, а не по настоящему времени?»[104]), он схожим образом сопоставлял две власти, видя различие между спасением, идущим от святительской власти и от власти царской:

> Но ино убо еже свою душу спасти, ино же многими душами и телесы пещися; ино убо есть постническое пребывание, ино же во общем житии сожитие, ино же святительская власть, ино царское правление. <…> Се убо разумей разньство постничеству, и общежительству и святительству, и царству. И аще убо царю се прилично: иже биющему в ланиту обратити другую?[105]

Общехристианский постулат о спасении через смирение оказывается некорректным для государя при исполнении им «царского правления»[106]. Правомерно поставить вопрос, не высказывает ли здесь Грозный идею о том,

---

[101] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 13. Это же происходит и далее по тексту: Там же. С. 24–25.

[102] Там же. С. 25.

[103] Там же. С. 26.

[104] Там же. С. 18.

[105] Там же. С. 24.

[106] Подобного рода образ идеального государя был, например, представлен Иваном Пересветовым в «Сказании о Магмете-салтане».

что на царя вообще не распространяется необходимость христианского смирения и других ограничений, накладываемых церковной властью[107].

В ответ на упреки Курбского в невнимании к его страданиям царь апеллирует к биографическому контексту и воссоздает картину личных страданий, особенно акцентируя детские переживания и объясняя свое спасение заступничеством высших сил, включая родовое благословение:

> Кольми же паче наша кровь на вас вопиет к Богу, от вас самех пролитая: не ранами, ниже кровными потоки, но многими поты, и трудов множества от вас приях и отягчения безлепа…[108]

Среди прочего Иван Грозный обвиняет «изменников» в желании убить его сына вопреки заявлениям о доброхотстве:

> И се ли убо доброхотны есте и души за мя полагаете, еже, подобно Ироду, ссущаго млеко младенца моего смертию пагубною хотесте света сего лишити, чюжаго же царя в царство ввести? Се ли за мя душу полагаете и доброхотствуете?[109]

Вспоминая царя Ирода, по евангельской легенде погубившего Вифлеемских младенцев с целью убиения Сына Божия, Грозный обвиняет противников в противодействии власти от Бога и стремлении к самозванству (ввести «чюжого царя» вместо законного «от Бога»).

Во Втором послании Курбскому Грозный продолжит тему бесчисленности собственных страданий: «Да много того. Что мне от вас бед, всего того не исписати»[110]. Высказанные царем в адрес «изменников» обвинения в «непотребных» злодеяниях (в частности чародействе),

---

[107] О царской харизме, поведении Ивана Грозного и осмыслении им собственной личности существует обширная литература. См., например: *Hunt P.* Ivan IV's Personal Mythology of Kingship // Slavic Review. 1993. Vol. 52, № 4. P. 769–811; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх. С. 13–29.

[108] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 42. Комментаторы отмечают, что «ссылка на "слезы" и "поты" как на жертву, не менее дорогую, чем кровь, заимствована царем из "Просветителя" Иосифа Волоцкого» – Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 400.

[109] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 25

[110] Второе послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 104.

направленных против жизни и здоровья государя, соотносятся с содержанием присяг и клятв служилых людей.

Отвечая Курбскому, царь и сам словно требует сострадания к себе – его язык описания собственных лишений схож с языком противника, несмотря на противоположность позиций. Несколько раз в послании царь обвиняет «изменников», якобы готовых в прошлом пострадать за него, но на деле желавших его смерти или, например, воцарения брата отца (Андрея Ивановича Старицкого): «И тако ли душу за нас полагают, еже нас хотели погубити, а дядю нашего воцарити?»[111].

Иван Грозный подробно комментирует смысл прогосударственного значения готовности пострадать, заявляя Курбскому, что в нынешнее время нет мучеников за веру, а страдания «изменников» – это не что иное как наказание за преступление, правом вершить которое он, в отличие от «судей и воевод», наделен по богоустановленному закону. Важно, что, отрицая пролитие крови в церквях, царь не признает и наличие в современное время «победоносной святой крови»[112], в том числе пролитой на полях сражений. По-видимому, в этом контексте Иван Грозный разделяет государственное и церковное воздаяние, мученичество за веру и готовность пролить кровь за царя и отечество, допуская в качестве награды для «доброхотных» царское жалование, тогда как лживость внешнего поведения подданного должна караться казнью:

> Кровию же никакою праги церковныя не обагряем: мучеников же в сие время за веру у нас нет; доброхотных же своих и душу за нас полагающих истинно, а не лестно, не языком глаголюще благая, а сердцем злая собирающе, не пред очима собирающе и похваляюще, а вне – расточяюще и укаряюще <…> мы того жалуем своим великим всяким жалованием; а еже обрящется в сопротивных, еже выше рехом, тот по своей вине и казнь приемлет[113].

---

[111] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 27.

[112] Там же. С. 26.

[113] Там же. Ср.: «Се убо, яко же выше рех, сего ради повинныя прияша казнь по своим винам, а не яко же ты лжеши, неподобне изменников и блудников нарицаеши мученики и

Царь стремится опровергнуть тезис Курбского о мученичестве тех, кого он считает изменниками. Он выражает уверенность, что князь, преступив крестоцелование и сбежав в чужие земли, сам будет проливать христианскую кровь и осквернять святыни, хотя бы в замыслах, ведомых Богу и государю:

> Аще ти с ними воеватися,
> тогда ти и церкви разоряти,
> и иконы попирати
> и крестиян погубляти;
> аще и руками где не дерзнеши,
> но мыслию яда своего смертоноснаго
> много сия злобы сотвориши[114].

Усиливая эффект воздействия на читателя, царь использует ритмизацию, характерную для ораторского красноречия. Если Курбский говорил о собственной готовности пострадать за благое дело, то Иван Грозный обращается к Первому посланию апостола Петра с целью «уличить» Курбского в несоответствии этим идеалам: «Се бо есть воля Господня – еже, благое творяще, пострадати»[115]. Ссылаясь на Второе послание апостола Павла Тимофею (2Тим. 2:5) и сочинения Иоанна Златоуста и Афанасия Великого, царь категорически отрицает нравственные достоинства «изменников», осознанно переводя подвиг мученичества в наказание за преступления:

> Како же не стыдишися злодеев мученики нарицати, не разсуждая, за что кто страждет? Апостолу вопиющу: «Аще кто незаконно мучен будет, сиречь не за веру, не венчается»; божественному убо Златоусту и великому Афонасию во своем исповедании глаголющим: мучими бо суть татие, и разбойницы, и злодеи, и

их кровь победоносну и святу, и нам супротивных сильными нарицая; и отступников наших воеводами нарицаеш, доброхотство же их и души их полагания за нас – сия вся изъявленна естиь, яко же выше рех» – Там же. С. 34.

[114] Там же. С. 13.

[115] Там же. С. 14. Ср.: «Лучше бо есть благое творящымъ, аще хощетъ воля Божия, пострадати, нежели зло творящымъ» (1Пет. 3:17).

прелюбодеи: такови убо не блажени, понеже грех ради своих мучими бысть, а не Бога ради[116].

Более того, Иван Грозный иронизирует над рассуждениями Курбского и предлагает ему, как праведнику, пострадать от его рук:

А аще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити?[117]

Само наличие ответных обличений царем ложного мученичества указывает не просто на конвенциональность этих идей, изложенных Курбским[118], но и, возможно, на потенциальную угрозу, в том числе политическую, от их распространения. Отрицая мучительство, царь выражает готовность пострадать за христиан «не токмо до крови, но и до смерти»:

На род же кристиянский мучительных сосудов не умышляем, но паче за них желаем противо всех враг их не токмо до крови, но и до смерти пострадати[119].

Эти высказывания Ивана Грозного противоречат концепции *«мучителя» во имя царства,* предложенной А. В. Каравашкиным и заключающейся в том, что царь намерен поспособствовать через наказание искуплению грехов своих подданных, включая их «самовольства»[120]. Скорее нужно говорить о том, что царь, будучи волен распоряжаться жизнями своих подданных, предпочитает видеть их готовыми пострадать за государя и отечество. Спекулятивно

---

[116] Там же. С. 18.

[117] Там же. С. 14. Грозный дважды повторит эту мысль, в другом варианте она выглядит так: «Аще праведен и благочестив еси, по твоему глаголу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение?» – Там же.

[118] Подробнее см.: *Попович А. И.* «Изображая жертву»: пафос обличения и мученичества в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18, № 4. С. 67–98.

[119] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 46. Подобные формулы связаны с более ранней концепцией правителя-мученика, см., например: *Norman W. I.* The Sovereign as Martyr, East and West // Slavic and East European Journal. 1973. Vol. 17, № 1. P. 1–17.

[120] «Богоизбранный государь получает особые права, он не только заботится о чистоте веры, но и должен сдерживать “самовольство”, становясь своеобразным исполнителем казней Божиих и главным защитником высшей справедливости. И здесь дело не в том, что царь должен обуздать чье-либо самоопределение, а в том, что он обязан направить его на стяжание жизни вечной» – *Каравашкин А. В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М., 2000. С. 182.

искажая смысл угрозы Курбского о «вопиющей крови» за преступления против доброхотов, Иван Грозный формулирует собственное понимание *долга отечеству* христианина, воюющего с «иноплеменными»:

> И аще кровь твоя, пролитая от иноплеменных за нас, по твоему безумию вопиет на нас к Богу, и еже убо не от нас пролитая, тем же убо смеху подлежит сия, еже убо от иного пролитая и на иного вопиет, паче же и должная отечеству сие совершил еси; аще бы сего не сотворил еси, то не бы еси был християнин, но варвар; и сие к нам неприлично[121].

Говоря «душу свою за нас полагают», Грозный демонстрирует неразрывность символического статуса царя и тела земного человека: «И тако ли душу свою за нас полагают, еже убо душу нашу желают от мира сего на всяк час во он век препустити?»[122]. Следовательно, уже для России XVI в. можно говорить об оформлении персоналистской государственной мифологии, ограничивающей возможность осуждения царя и признания недействительности данной ему клятвы при обнаружении неправедности царя как земного человека[123]. По-видимому, именно с этим обстоятельством связана ожесточенная полемика о нарушении присяги в период Смутного времени: принесение новой присяги обеспечивалось разъяснением ложности предыдущей, «злой» клятвы[124].

Полемику о клятвопреступлении Курбский продолжит и в Третьем послании царю, дополнительно оправдывая «измену» принуждением под страхом смерти:

> А еже пишеши, имянующе нас изменники, для того, иже есмя принужденны были от тебя по неволе крест целовати, яко тамо есть у вас обычай, аще бы кто не присягнул, горчайшею смертию да умрет… аще кто по неволе присягает или кленется,

---

[121] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 42.

[122] Там же. С. 29.

[123] Типологически схожие концепции обнаруживаются в Западной Европе эпохи Высокого Средневековья: *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. 2-е изд., испр. М., 2015. С. 340–342, 361–362, 370.

[124] *Антонов Д. И.* Цари и самозванцы. Борьба идей в России Смутного времени. М., 2019. С. 128–135.

не тому бывает грех, кто крест целует, но паче тому, кто принуждает, аще бы и гонения не было[125].

Смерть по вине и желанию неправедного монарха Курбский приравнивает к самоубийству: «Аще ли же кто прелютаго ради гонения не бегает, аки бы сам собе убийца, противящеся Господню словеси»[126]. Отрицая измену, князь оправдывает свое бегство нежеланием совершить смертный грех самоубийства.

1.3. Мученичество и этико-богословские воззрения Андрея Курбского

Развитие полемических идей Курбского происходит в «Истории о делах великого князя московского»[127], писавшейся им в период эмиграции и завершенной в последние годы жизни. В этом тексте автор обращается к жанру мученического жития, популярному как в современной ему западноевропейской литературе, так и византийской патристике и агиографии[128]. Курбский создает своеобразный мартиролог, названный им «Историей новоизбиенных мучеников», а также пишет своего рода «антижитие» Ивана Грозного[129]. Обе писательские стратегии при этом работали на обличение тирана: как автор Курбский берет на себя функцию судьи и подводит к теме Страшного суда, на котором он будет очевидцем преступлений царя, а «История» и другие публицистические тексты станут важным свидетельством его благочестия и правоты.

---

[125] Третье послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 108.

[126] Там же.

[127] Большинство исследователей приходят к мнению о полижанровой природе памятника: *Уваров К. А.* Князь А. М. Курбский – писатель («История о великом князе Московском»): автореф. дис. … канд. филол. наук. М., 1973; *Лихачев Д. С.* Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского (царь и «государев изменник») // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1981. С. 207–211; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998. С. 204.

[128] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 182–204.

[129] *Лихачев Д. С.* Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского. С. 207–209.

До появления текста Курбского оригинальная русская литература не знала мартирологов, полемических в генезисе. Отдельные описания мучений, конечно, создавались и часто включались в канву исторических повествований, в том числе преследовавших политические цели, однако ни один публицист в России раннего Нового времени не обращался с категорией мученичества так свободно, как это делал Курбский.

Вторая часть «Истории» представляет собой сведения разного объема об убитых новомучениках разных сословий[130]. Число жертв опричного террора, ставших мучениками за веру, Курбский оценивает следующим образом:

> …мучити повелѣл оных, ни единаго, ни дву, но народ цѣл. Их же имян, тѣх неповинных, яже в тѣх муках помроша, множества ради исписати невозможно[131].

Князь, хорошо знавший латынь и польский язык, имел представление о новейших тенденциях в развитии жанра мартирия. В Миляновичах в ковельских землях на Волыни, пожалованных польским королем, опальный князь основал литературный кружок, участники которого активно переводили[132] и переписывали богословские и другие сочинения. Среди них были и тексты, представляющие собой не что иное как мартирологи, а также сочинения эсхатологического содержания. Среди причин обращения Курбского к созданию оригинальных и переводных мученикословий были не только эмиграция и намерение обличить царя-мучителя, но и споры о благочестии, религиозная полемика, в которой он принимал активное участие,

---

[130] Более сотни знатных людей, по подсчетам Ю. Д. Рыкова, названы в тексте Курбского напрямую. Бóльшая часть сведений о репрессиях подтверждается другими источниками: *Рыков Ю. Д.* Князь Курбский и опричнина Ивана Грозного. М., 2021. С. 224–343.

[131] *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского / Изд. подг. К. Ю. Ерусалимский. М., 2015. С. 136.

[132] Наиболее полный обзор переводов Курбского см.: *Беляева Н. П.* Материалы к указателю переводных трудов Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение: сб. науч. тр. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1984. С. 115–136.

надеясь утвердить в православии эмигрантов и шляхтичей Речи Посполитой[133].

Собственно биографическому контексту сопутствовали и эсхатологические настроения, присущие Курбскому и его современникам. Образ царя-мучителя раскрывается автором в оригинальных текстах в соответствии с учением об антихристе в «Богословии» Иоанна Дамаскина, также переведенном в Миляновичском кружке, и другими эсхатологическими сочинениями[134]. В своих посланиях царю Курбский уповал на второе пришествие и верил в свое нахождение рядом со всеми мучениками:

> …тогда, егда Христос приидет судити, и возглаголют со многим дерзновением со мучащими или обидящими их, иде же, яко и сам веси, не будет лица приятия на суде оном, но кождому человеку правость сердечная и лукавство изъявляемо будет, вместо же свидетелей самаго кождаго свойственно совести вопиющей и свидетельствующей[135].

Предсказаниям божественного отмщения и наказания царя на Страшном суде сопутствует убежденность князя в святости новомучеников и их блаженстве в раю, обосновываемая в написанных Курбским предисловиях к монументальным сочинениям христианских святителей. Основные работы над переводческими проектами Миляновичского кружка («Новый Маргарит» Иоанна Златоуста, агиографический свод Симеона Метафраста, «Богословие» Иоанна Дамаскина) были осуществлены в 1570-е гг.[136] Каждое из этих

---

[133] *Андреев В. В.* Очерк деятельности князя А. М. Курбского на защиту православия в Литве и на Волыни. [М.], 1873. Среди нереализованных проектов Курбского в изгнании, возможно, была и целая православная академия: *Ерусалимский К. Ю.* Православная академия на Волыни XVI в.: нереализованный проект князя Андрея Курбского // Острозька давнина: наук. зб. Острiг, 2014. Вип. 3. С. 113–147; *Ерусалимский К. Ю*. На службе короля и Речи Посполитой. С. 501–511.

[134] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 175–180.

[135] Второе послание Курбского Ивану Грозному. С. 102.

[136] Проблемы датировки подробно рассмотрены в работах: *Auerbach I.* Russische Intellektuelle im 16. Jahrhundert // Kurbskij A. M. Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. von I. Auerbach. Giessen, 1976–[2005]. Bd. 3, Lfg. 11–15. S. 15–51; Bd. 4, Lfg. 16. S. 165–166; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 30–37, 45–57; *Калугин В. В.* «Житие святителя Николая Мирликийского» в

сочинений Курбский сопроводил предисловием, последовательно декларируя ряд взаимосвязанных задач.

В это время в польско-литовских землях активно распространялись новейшие мартирологи, востребованность которых была обусловлена событиями Реформации и Контрреформации. Так, польский поэт и переводчик Киприан Базилик, составивший общеевропейский протестантский мартиролог «Historya o srogiem przesladowaniu Kośćioła Bożego…» (1567), опирался на «Книгу мучеников» английского историка и агиографа Джона Фокса (англ. *Actes and Monuments…*, лат. изд. 1559 г. *Rerum in Ecclesia gestarum…*), дополнив повествование о современных мучениках сведениями из мартиролога французско-швейцарского протестантского историка Жана Креспена (фр. *Le Livre des Martyrs*, лат. изд. 1560 г. *Actiones et monumenta martyrum*), а также книги базельского гуманиста Генриха Панталеона «Martyrum historia…» (1563)[137]. А в 1579 г. Петр Скарга, основоположник унии Католической церкви и Православной церкви в Речи Посполитой, опубликовал агиографический свод «Żywoty świętych…» с приложением кратких сведений о современных мучениках («Przydatek… o świętych męczennikach, którzy tych naszych wieków dla Chrystusa, prawdy i Kościoła Jego świętego cierpieli»). Скарга осудил почитание ложных мучеников, казненных за протестантские «ереси» и другие преступления, и уделил, в частности, особое внимание преследованиям английских католиков Елизаветой I Тюдор и новомученикам-иезуитам.

Андрея Курбского и Петра Скаргу объединяло противостояние протестантам, в основе которого лежали просветительские инициативы, однако различия во взглядах на положение православной веры не

агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2003. С. 14–27, 33–39; *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 680–717.

[137] О переводческих стратегиях и некоторых примерах рецепции мартиролога, составленного Киприаном Базиликом, см.: *Hanusiewicz-Lavallee M.* The Call of Albion: Protestants, Jesuits, and British Literature in Poland–Lithuania, 1567–1775. Lieden; Boston, 2024. P. 16–62.

способствовали сближению их усилий[138]. Литературный кружок Курбского был одним из первых православных центров в Речи Посполитой, в которых велась полемика как с католиками, так и с протестантами[139]. Однако и среди православных интеллектуалов опальный князь был одним из немногих, кто поверил в возможности ученой книжности и просвещения в целом. В предисловии к «Диалектике» Иоанна Дамаскина, продолжая спор Максима Грека с «лжеучителями», а именно иосифлянским духовенством[140], Курбский приводит примеры распространения в Русской земле запрета чтения Священного Писания и пренебрежения евангельским законом:

> Яко самъ азъ от нихъ слышах, еще будуще во оно руской землѣ, яже под державою московского царя есть, глаголютъ бо они, прельщаючи юношь тщаливых ко науце, хотящых навыкати Писания (понеже во оной землѣ еще многие обретаются пекущиеся о своемъ спасению), и со прещением заповѣдуютъ имъ, глаголюще: «Не читайте книгъ много!» <…> О беда, о горе, еще и горшее слышах глаголющых ихъ: «Не треба, – рече, – и невозможно нынѣ по евангельскому закону жыти, бо нынѣ родъ человѣчьский слабъ есть»[141].

Противоположные примеры, пишет Курбский, наблюдаются в других царствах, где процветают «словесные науки»:

> И не токмо сами стоятъ вцѣлѣ, но и многие краины поседаютъ и границы свои далечайше разширяютъ, ажь до конец вселенные подо власти послушенствъ своих покоряютъ, и злата, и сребра, и драгоценнаго камения многие корысти бещисленные обретаютъ, и что еще к тому наилѣпшаго и напохвалнѣйшаго, людъ глубоких варваровъ подобию звѣрей дубравныхъ живущихъ, ко богопознанию приводятъ трисияннаго Божества и святымъ крещениемъ просвещаютъ[142].

---

[138] *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 504–505.

[139] *Auerbach I.* Russische Intellektuelle im 16. Jahrhundert. Bd. 4, Lfg. 16. S. 73–81.

[140] См. подробнее: *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 92–106.

[141] Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) / Hrsg. von J. Besters-Dilger. Freiburg i. Br., 1995. S. LIII–LIV.

[142] Ibid. S. LVII.

Ссылаясь на «Кронику о новом свѣтѣ», Курбский приводит здесь в пример испанского и португальского королей, покоривших индийские земли и установивших в них христианские обычаи. В числе полезных «словесных» наук князь называет «нравоказательную философию», в основе которой лежат естественные, «начальные добродѣтели», которым Курбский уделяет довольно много внимания и в других своих сочинениях:

> Нравонаказательную философию написали, еюже царства и гражаньства благочинне правятся, которая научаетъ правде и разумности, мужеству, и целомудрию, и инымъ добротамъ душевнымъ, которые отъ тѣхъ исходятъ, яко отъ началныхъ добродѣтелей, яже от Бога намъ по естеству вложенны[143].

Теми же «начальными добродѣтелями», надо полагать, был продиктован и гуманизм по отношению к еретикам, отличавший Курбского от многих других богословов XVI в.: казням он предпочитал увещевание или изгнание[144].

Религиозная полемика, в которую Курбский оказался вовлечен как писатель и переводчик, была лишь частично связана с настроениями, охватившими белорусско-украинские земли накануне Брестской унии 1596 г. Опасности, грозящие православию, изображаются Курбским как вневременные устремления дьявола навредить Господу, поэтому книжник ставит конкретные задачи, актуальные для сложившегося на тот момент уровня русского полемического богословия. Курбский был последним (и в общем-то, практически не услышанным на родине) богословом XVI в., говорившим о том, о чем официальная русская богословская мысль начнет говорить только в середине XVII в. с появлением движения «ревнителей благочестия».

Работая над переводом агиографического свода Симеона Метафраста[145], Курбский кратко описывает роль византийского автора в борьбе с еретиками

---

[143] Ibid. S. LVIII.

[144] *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 532–534.

[145] Перевод известен в единственном списке конца XVI в.: ОР ГИМ. Синод. собр. № 219. Состав и источники см.: *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 299–312. В. В. Калугиным и О. А. Тимофеевой опубликовано лишь несколько переводов: «Житие

через составление сборника житий (в основном мученических), в котором, по замыслу византийского автора, не было бы «ложных и развращенных» житий. Разоблачение ложной, несвидетельствованной святости Курбский в предисловии к этому переводу ставит одной из задач своей православно-просветительской деятельности:

> Тѣмъ же и нам подобает – воистинну глаголю – достоит таковым искуснымъ и свидѣтелствованным вѣрити и ревновати житием и подвигом ихъ спасения ради нашего, а не бабским басням и еретическимъ брѣдням, или хренским и свинским замышлением, яже любят корыстоватися лицемѣрне и кормыхати благочестием. И якоже и в здѣшних земляхъ нѣгде удержаться, паче на подкорю соборы их волочатся, такоже и во оных руских предѣлах, ихже здѣ обыкли нарицати Московскою землею, таковые непохвальные на прелесть человеком обретаются[146].

В. В. Калугин обращает внимание на то, что «князь Андрей закрывает глаза на современные ему обобщающие книжные своды»[147], в частности на «Великие Четьи-Минеи», составленные под руководством митрополита Макария, на тот момент архиепископа Новгородского. Нельзя со всей уверенностью утверждать, что Курбский намекает здесь на свод Макария, скорее всего, он не успел познакомиться с этим текстом, чтобы делать те или иные выводы. Курбский не полемизирует с каким-либо конкретным литературным памятником, важно, что он не называет и каких-либо иноконфессиональных сводов или отдельных текстов, претендующих на житийный характер и широко распространявшихся в условиях религиозных войн. Ему важно поставить проблему, обратить внимание своих читателей

Климента епископа Римского» и «Исповедание» Псевдо-Ефрема в агиографическом своде А. М. Курбского / Коммент. и публ. В. В. Калугина // Palaeoslavica. Intern. J. for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2001. Vol. 9. P. 118–142; *Калугин В. В.* «Борение мученика Димитрия Солунского» Симеона Метафраста // Белоруссия и Украина. История и культура: ежегодник 2003. М., 2003. Вып. 1. С. 91–128; *Калугин В. В.* «Житие святителя Николая Мирликийского»; «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2003; Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2004.

[146] ОР ГИМ. Синод. собр. № 219.

[147] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 286, прим. 17.

(православных людей) на происхождение житий, праведность их составителей, обстоятельства прославления современных святых.

Особую заостренность этой проблеме придает то обстоятельство, что Курбский не только выступает в роли критика житий, но и сам параллельно работает над монументальным мартирологом, по его собственному представлению, претендующим на подлинность свидетельства. Идеолог «Святорусского царства», он тщательно фиксирует в своей «Истории» все злодеяния Ивана IV, нового мучителя и «сотаинника» антихриста:

> …произвел дѣлом всю волю сатанинскую, показующе лютость неслыханую, никогда же бывшую в Руси над Церковью живаго Бога! <…> К тому, не яко ли у мучителей древних различные орудия мученей, тако же и у нашего новаго? Не скаврады ли и пещи, не бичевания ли жестокие и ногти острые? Не клещи ли раждеженные торгания ради тѣлес человеческих? Не игол ли за ногти биение и рѣзание по составом? Не претрения ли вервми наполы не токмо мужей, но и жен благородных? И другие безщисленные и неслыханные роды мук, на неповинных произведенные от него? Еще ли не мучитель прелютый![148]

Если повествования об отдельных мучениках (в частности, митрополита Филиппа) строятся под влиянием латинской агиографии[149], то рассказы о массовых убийствах более приближены к краткому и перечислительному изложению мучений в современных Курбскому мартирологах. Все люди, претерпевшие страдания за православную веру, в трактовке «Истории о делах великого князя московского», получат мученические венцы и станут свидетелями преступлений царя на Страшном суде. Роль личности самого Курбского как «списателя» их житий и «ревнителя благочестия», таким образом, необычайно возрастала, составляя своеобразный символический капитал опального князя. Таким образом, необходимо учитывать и то, что мартиролог Курбского приобретал не только религиозное, но и политическое

---

[148] *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 214.

[149] Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского. С. 27–29.

звучание[150], что еще больше сближало его замысел с подчеркнуто политическими раннемодерными европейскими мартирологами.

Предисловие к «Новому Маргариту»[151] Курбский начинает с упоминания наступивших последних времен («В лѣтехъ осмые тысещи вѣка звѣринаго»[152]), в которые он оказался *без правды* изгнанным из православного отечества, охваченного мучительским огнем, на чужбину, развращенную многими ересями (католичеством и протестантством):

> Изъгнанъну ми бывшу безъ правды от земли Божии и въ странъстве пребывающу между человѣки тяжкими и зело негостелюбными, и х тому въ ересѣхъ разъличъныхъ разъвращенъми. А во отечестве слышахъ огнь мучительства прелютѣйши горящь и гонениемъ попаляемъ людъ хрестиянский без пощажения, и лютость кипяща презѣлная на народ хрестиянскый, горшая нежели при древних мучителех…[153]

Деяния царя сопоставляются Курбским с гонениями на мучеников раннехристианских тиранов. Он также указывает на неправедную крестоцеловальную клятву «кромѣшников», гонителей христиан, присягнувших царю-мучителю:

> Ласкатели совѣтуют крестъ чесный положа, албо Еваггелие и написавши исповѣдь со твердымъ обещанием и со проклинанием, отбвезовают мучителю

---

[150] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 204; *Васильев В. К.* Сюжетная типология русской литературы XI–XX веков: (Архетипы русской культуры). От Средневековья к Новому времени. Красноярск, 2009. С. 143.

[151] На сегодняшний день памятник известен в трех списках. См.: *Сергеев А. Г.* О вновь найденном Волынском списке «Нового Маргарита» А. М. Курбского // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей Библиотеки РАН. СПб., 2006. С. 142–156. Текст «Нового Маргарита» цитируется в прибли́женной к современной графике и пунктуации по списку Вольфенбюттельской библиотеки герцога Августа, изданному И. Ауэрбах: *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. von I. Auerbach. Giessen, 1976–[2005]. Bd. 1–[4], Lfg. 1–[21].

[152] Ibid. Bd. 1, Lfg. 1. Bl. 1.

[153] Ibid. Ср.: «…и к тому еще обвязал их клятвами страшными и принудил окаянных не знатись не токмо з друзи и братиями, ани з самыми родители, но точию во всем ему угождати и скверное его и кровоядное повелѣние исполняти, и на таковых и паче тѣх прелютых ко крестному целованию принуждаше окаянных и безумных» – *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 184.

работами и вѣчною неволею, принуждают, окаянных и оплетают неволителне лехкоумие их[154].

Чин присяги или приема в православие нередко сопровождается проклятиями в адрес врагов государства или веры[155]. Констатируя искажения присяги и стремясь вернуться к буквальному толкованию слов Господа «Совершенѣйшей любви душу за други полагати»[156] (Ин. 15:13), Курбский пишет, что присягающих опричников заставляют отрекаться от своих близких, родителей, братьев и сестер, и быть верными только царю-мучителю, хранить его «скверную тайну»:

> А ласкатели совѣтуют при присязе окаянным не знатися не токмо съ други и ближними, но и самых родителей и брат и сестръ отрицатися, но точию мучителскую скверную тайну хранити и во всем против совести и Бога волю его исполняти[157].

Присяга царю-мучителю трактуется Курбским как отступничество от христианства и содействие антихристу. Пагубность этой клятвы описывается Курбским в категориях не только евангельских, но и «естественных» заповедей[158], в соответствии с которыми человек ведет себя доброжелательно с окружающими, со всеми, кто готов положить душу *за царя и за общую вещь* (в глоссах «резпублику» (лат. *res publica*), «речь посполитую» (польск. *rzech pospolita*))[159]:

---

[154] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Bd. 1, Lfg. 1. Bl. 2–2v. Ср.: «Кто слыхал от вѣка таковые, иже Христовым знамением кленущесь на том, да Христос гоним будет и мучим? И на том крестьное знамение целовати, да церковь Христова растерзаетца различными муками?» – *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 184.

[155] См.: *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 51–54.

[156] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Bd. 1, Lfg. 1. Bl. 2v.

[157] Ibid.

[158] Ср.: «А что глаголю евангельских? И естественных, яко рѣхом, которые в поганских языцех соблюдаеми и сохраняеми, и сохранятись будут и соблюдатись по впоенному в нас прирожденному от Бога» – *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 184.

[159] К. Ю. Ерусалимский указывает на отсутствие подобных формул в московском политическом дискурсе второй половины XVI в. – *Ерусалимский К. Ю.* Этико-политическое учение князя Андрея Курбского // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2024. Т. 8, № 3. С. 132. С этим нельзя согласиться в полной мере – см. § 1.1.

> Господь повелевает врагов любити и гонящих благословляти, злодѣйствующих не отомщевати. А ласкатели совѣтуют при присязе друговъ ненавидити, неповинных обидети и грабити, доброхотствующих и душу за царя и за общую вещь полагающих, закалати, яко агнецовъ, и различними смертьми разтерзати[160].

В патриотическую по содержанию концепцию доброхотства Курбского, таким образом, попадает не только верная служба государю, но и радение о целом политическом сообществе, что, в частности, позволяет уточнить выводы М. М. Крома о том, что риторика такого рода доброхотства складывается лишь в Смутное время[161].

Как и в посланиях царю, в предисловии к «Новому Маргариту» Курбский делает акцент на истинном доброхотстве тех, на кого неправедно устремились силы опричнины. «Вещь общая» – это чаемая Курбским единая православная империя, образцом и истоком которой, призвано быть «Святорусское царство», во главе которого должен находиться благочестивый правитель, готовый и сам положить жизнь и душу за веру[162].

К. Ю. Ерусалимский верно отметил особое место в этой концепции земных князей-воинов, готовых «сопротивляться разрушителям единства Русской земли, как внешним врагам, так и внутренним тиранам», и церковных учителей, готовых пострадать за веру и «сражаться за истину»[163]. Однако еще более важную, вневременную роль в буквально последних строках «Истории» (сразу после процитированного выше пассажа о Иване Грозном как новом мучителе) Курбский отводит сонму воинов Христовых, мучеников. Среди «древних страстотерпцев» и «послѣдних мучеников» (с приходом антихриста) окажутся и русские воины, в соответствии с данной присягой верные царю и *общей вещи християнской*, защищавшие землю от иноверцев и расширившие

---

[160] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Bd. 1, Lfg. 1. Bl. 2v.

[161] *Кром М. М.* Доброхоты Российского царства. С. 35–36.

[162] См. подробнее: *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 431–440.

[163] Там же. С. 459, 537.

пределы христианского царства (аналогичные ряды мучеников были выстроены и в «Послании на Угру» Вассиана Рыло):

> О, преблаженнии и достохвальные святые мученики, новоизбиенные от внутренняго змия! За добрую совесть вашу пострадасте, и мало здѣ претерпѣвше и очистившеся прехвалным сим крещением, чисти к пречистейшему Христу одоидосте мзду трудов своих восприяти! Едали тѣ много не потрудишася? Едали тѣ недобре страдаша? Не токмо християн убогих от варваров в землѣ своей обороняюще, но и царства кровопийственные бусурманские цѣлые мужеством храбрости своея разориша и з самими цари их безвѣрными, и предѣлы разширяша царства християнского аж до Каспийскаго моря и окрест, и грады тамо христианские поставиша, и святыя олтари воздвигоша, и многих невѣрных к вѣре приведоша. И что возглаголю о разпространению границ и на другие страны, служаще цареви своему и общей вещи християнской вѣрне?[164]

Курбский, для которого идея мученичества занимала центральное место не только в полемике с царем, но и в религиозных спорах, осознанно включил в «Новый Маргарит» два слова Златоуста, посвященные мученикам. Эти слова не были приурочены к толкованиям Евангелий, их латинские оригиналы были опубликованы среди праздничных проповедей (Conciones festae) в третьем томе издания сочинений Иоанна Златоуста 1558 г.[165]: «Божественнаго Иоана Хрисостома о мученицех слово» (лат. «Divi Ioannis Chrysostomi de martyribus Sermo»[166]) и «Тогоже Хрисостома о мученицех албо наслѣдованны, албо не хвалими подобают быть» (лат. «De martyribus, quod aut imitandi, aut non laudandi sunt, Sermo»[167]).

---

[164] *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 216.

[165] Аргументы в пользу использования Курбским конкретного издания см.: *Bounatirou E.* Eine Syntax des Novyj Margarit des A. M. Kurbskij: Philologischdependenzgrammatische Analysen zu einem kirchenslavischen Übersetzungskorpus: in 2 Bänden. Wiesbaden, 2018. Bd. 1. Philologische, sprachkulturelle und lautlich-graphematische Grundlagen. S. 157–182.

[166] Tertius tomus operum Divi Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani… Basilieae, 1558. Clm. 924–927.

[167] Ibid. Clm. 927–929.

Оба слова Златоуста отличает милитаризация мученичества, свойственная раннехристианской литературе[168] и очень точно переданная в переводе, выполненном в кружке Курбского. Концепция мученика-воина, «борителя», впрочем, не была для него новой и характерна также для текстов «долатинского» периода[169]. Отбирая эти слова Златоуста для перевода, Курбский скорее подкреплял свои представления о мучениках. В этих текстах праведник изображен как воин, пребывающий в постоянной схватке с грехом и утверждающийся искушениями: «боритель», одержавший победу, именуется *императором* (глосса на полях: «великим воеводою»):

> Так воевали сопротивъ греху святые, так и тружающеся крѣпчайшими сталися, и умирающе преодолѣтелми содѣлалися. Ниедин боритель без сражениа силнѣйшим нарещися, нихтоже без одолѣния может веньчатися. Ниединъ воин без сражения недруга победил, нихтоже без воевания императором нареклъся[170].

Воинские сравнения продолжаются и в обосновании непримиримости к врагам христианства. Иоанн Златоуст подчеркивал, что «брань Христова» – это война каждого христианина:

> Ниединъ воин от воеводы чуждаго мзду приемлет <…> Если Господа твоего врагом возгнушаешся, албо если возлюбиш недруга, сам будеш от Господа чуждый. А того ради албо возненавидети врага подобает, если Господу твоему хощеш быти възлюбленѣйшим[171].

---

[168] *Зыгмонт А. И.* «Великому борцу свойственно принимать удары и побеждать»: милитантность в раннехристианском мученичестве // Религиоведение. 2021. № 3. С. 92–103.

[169] *Калугин В. В.* Георгиевский цикл в агиографическом своде князя Андрея Курбского // Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2004. С. 29–30.

[170] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Bd. 2, Lfg. 6–10. Bl. 299v. Ср. во втором слове: «…мученики совершенны триумъфуют, и християне всегда полки диявола Богу вооруженны одолѣвают… откуды и ты, християнине, разпещенным еси воином, если мниш тебе без битвы мощи преодолѣти, без борения триумфовати. Покажи силы, крѣпце воинствуй зело храбре, на битве той борствуй» – Ibid. Bl. 302.

[171] Ibid. Bl. 301.

> В твоем борению Господъ побораетъ, Господъ воинствует, Господъ сражается, и преодолѣние тобѣ приписуется. Борение Божие твое борение есть, брань твоя Христова есть брань[172].

Можно предположить, что Курбский, завершая свою «Историю» утверждением успехов распространения христианства «Святорусским царством», вдохновлялся и этими текстами. Пути Христовых воинов к мученическому венцу разнообразны, и в их число Курбский-переводчик[173], несомненно, включал и смерть от руки царя-мучителя:

> Блаженьне побеждаетъ, который преставляющеся от мира диявола, коего здѣ победил, в будущем со Господемъ судити будет. Ибо иных по единомъ борению до других преодолѣнеи Господь сохраняетъ, а иных по скончанию мученичествомъ вельчаетъ, иныхъ победителей содержит на уподобление, других уже совершенныхъ препроважаетъ до небесъ…[174]

С точки зрения Курбского, царь был идеальным правителем «Святорусского царства», когда был готов умереть вместе со своими людьми за православную веру. Иначе ведет себя царь-мучитель, помимо земной борьбы с «доброхотными» людьми, ведущий борьбу с теми, для кого началась вечная жизнь. В предисловии к «Новому Маргариту» князь пишет о противомученических действиях Ивана Грозного, но не уточняет деталей. Возможно, он имеет в виду некую церковную практику, введенную царем и новым «преуродивым» митрополитом (Кириллом)[175], избранным на место

---

[172] Ibid. Bl. 302v.

[173] В частности, в переводе Иоанна Дамаскина Курбский оставил следующую помету к фразе «Нынѣ же благочестия ради и доброты мучения избираютъ, и сломлениа костем и смерть…»: «Таковы сут мученицы различные мучения и смерти терпяще Христа ради волею, таковы преподобные мучаще тѣло свое Христа ради, да ему угодятъ, и плот духу поработят» – *Архангельский А. С.* Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. I–II. Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI – первой половины XVII в. М., 1888. Прил. С. 113.

[174] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Bd. 2, Lfg. 6–10. Bl. 303.

[175] В. В. Калугин полагает, что речь идет о митрополите Макарии, однако из контекста достаточно ясно, что речь идет о следующем после Филиппа II митрополите, а не его предшественниках. Ср.: *Калугин В. В.* «Житие Сильвестра, папы Римского»: причины, цели и особенности перевода // «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2003. С. 15, прим.

низложенного в ноябре 1568 г. «новоявленнаго священомученика»[176] Филиппа II (Колычева). Привлекая читателя ярким необычным образом, автор использует сравнение мучеников с сияющими звездами, которые царь пытается убрать с небес:

> И не до настоящих яростию сталъ, но и к невещественным сказати устремляется, звѣзды с небеси совлащити тщится: сиречь мучениковъ веньцов отлучати и прогнанных и изообиженныхъ мздовъздаяния от праведнаго судьи лишати умышляет <…> Тѣхъ всѣх избиенныхъ от него различними муками во церквах на амвоны вошедше кляти повелевает (таковым в ризи святителские оболченным звѣрем) и от хрестиянские части отлучати мученикокъ тщатся, что все в день нелицемѣрнаго праведнаго суда Христова на главы их обратится[177].

Этот фрагмент содержит косвенную информацию о двух малоисследованных для этой эпохи форматах церковного упоминания опальных: поминовения (исключение – сравнительно поздний феномен «Синодика опальных» (1583) Ивана Грозного) и анафематствования. И хотя в том, и в другом случае нельзя говорить о повсеместной практике, отдельные источники позволяют предполагать, что до Курбского доходили правдивые свидетельства о почитании убитых мучениками. В одной из редакций «Жития митрополита Филиппа» митрополит прямо говорит царю об убитых как о мучениках: «О царю! Мы убо приносимъ жертву Господеви, а за олтаремъ неповинно льется кровь християнская, и напрасно умираютъ»[178]. Также известно утешительное послание старца Иосифо-Волоколамского монастыря Фотия вдове убитого по приказу Ивана Грозного князя Ивана Ивановича Кубенского: «Господь Бог благоволением своим и человеколюбием своим государя князя Ивана аще и горкою смертию скончял, но кровию мученическою вся грехи его омыл…»[179].

---

[176] *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Bd. 1. Lfg. 1. Bl. 3v.

[177] Ibid. Bl. 3v – 4.

[178] Житие митрополита Филиппа / Подг. текста, пер. и коммент. И. А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 13. С. 726.

[179] Цит. по: *Кром М. М.* «Вдовствующее царство». Политический кризис в России 30–40-х годов XVI века. М., 2010. С. 318.

Нет сведений о том, существовала ли практика анафематствования «изменников» и насколько широко она могла быть распространена. Церковно-канонической практике Древней Руси была свойственна определенная парадоксальность: с одной стороны, любая клятва осуждалась Церковью как греховная, с другой – ею же во многом регламентировались последствия клятвопреступления[180], что в XVI–XVII вв. вылилось во временами актуализируемое представление, что, нарушая клятву, человек губит душу и достоин церковного отлучения.

Не исключено, что анафематствования новоявленных «мучеников» («изменников» по Ивану Грозному) представляют собой некоторое преувеличение, топос раннехристианских гонений, тем более что Курбский делает все возможное, чтобы доказать, что Иван Грозный не соответствует определению христианского царя – на это нацелены бесчисленные риторические приемы (преимущественно использование «общих мест»), к которым он прибегает. Среди них – обличение языческого и шире антихристианского принесения неправедных жертв (общее место, известное на Руси с первых веков христианства[181]). Для Курбского, как и для большинства православных книжников, использующих этот прием, не стоит вопрос о том, кому язычник приносит жертвы: несомненно, кумиру, идолу, в христианском контексте – дьяволу. Пьянство, гордыня, гнев и прочие грехи также маркируются как «нематериальные» жертвы губителю человечества. В таком государстве праведники, которые рискнули обличить царя и его приспешников, неизбежно становятся мучениками, отказавшимися поклоняться идолам. Однако Курбский не только отдает должное риторике, но и формулирует конкретную оценку. Одно «темное» место в Первом послании имеет к ней непосредственное отношение:

---

[180] *Антонов Д. И.* Цари и самозванцы. С. 118–123. Ср.: *Стефанович П. С.* Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 5. С. 86–113.

[181] *Попович А. И.* «Аще идолом не кланяемся, а греху всяко поклоняемся»: топика языческого жертвоприношения в проповеди конца XVII в. // Шаги / Steps. 2023. Т. 9, № 1. С. 29–46.

> …умышляеши на христианский род мучительныя сосуды, паче же наругаешися попирающи аггельский образ, согласующим ти ласкателем и товарыщем трапезы, бесогласным твоим бояром и губителем души твоей и телу, и детьми своими паче ж Кроновых жерцов действуют[182].

Образы «Кроновых жерцов» и «мучительных сосудов» (орудий) равноположены в тексте и призваны усилить обвинения царя и его окружение в нехристианском поведении через сравнение с «еллинскими» богами. Курбский последовательно доказывает, что убитые царем – мученики за веру, а сам государь руководим антихристом в лице злых советников: «Не пригоже таким потакати, о царю!»[183]. Эти идеи будут развиты в «Истории о делах великого князя московского», где Курбский назовет Грозного «внутренним врагом» христианства, «новоявленным звѣрем»[184], используя апокалиптические образы дракона и змия. Аргументация Курбского основывается на канонических убеждениях, поэтому он вводит тему внешних и внутренних врагов христианства[185], жертвами которых становятся мученики за веру.

В Третьем послании царю Курбский вспоминает историю взятия Иерихона Иисусом Навином и вполне недвусмысленно по отношению к Грозному приводит пример Ахара (Ахана), нарушившего запрет: «…единаго же ради греха Ахарова, егда Господь прогневался на весь Израиль…»[186] – за грехи царя, по мнению Курбского, страдает весь русский народ. С той же мыслью он вспоминает наказание Израиля за грехи детей священника Илия. Акцентируя опасность для царства и всего народа власти развращенного

---

[182] Первое послание Курбского Ивану Грозному. С. 288.

[183] Там же. С. 289.

[184] *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 136.

[185] Внешними врагами православия в официальной риторике XVI–XVII вв. устойчиво считались иноверцы (особенно мусульмане, хотя в не меньшей степени католики и протестанты): *Rusakovskiy O.* Old Testament Narratives and the Militant Rhetoric in Russia, 1650 to 1700 // HSE University. Basic Research Program. Working Papers. Series: Humanities. WP BRP 206/HUM/2021. URL: https://wp.hse.ru/data/2021/12/16/1774225345/206HUM2021.pdf (дата обращения: 31.03.2024).

[186] Третье послание Курбского Ивану Грозному. С. 114.

«второго Ивана»[187], пришедшего на смену благочестивому царю периода «Избранной Рады»[188], Курбский говорит о несоответствии личности Грозного христианскому образу идеального самодержца.

Обличая неправедного царя, князь сравнивает Ивана IV с отступниками и язычниками, идолослужителями, которые, хотя и не приносят в жертву козлов и волов, но жертвуют идолам собственные души:

> О, воистинну новое идолослужение и обѣщание, и приношение не болвану Аполонову и прочим, но самому Сатонѣ и бѣсом его! Не жертвы козлов и волов приносяще, влекомые насилием на заколение, но самые души свои и телеса самовласною волею, сребролюбия ради и славы мира сего, ослепъше, сия творяще[189].

> Тако и царие быша древние мучители, нечестивые идолослужители, болваном глухим и нѣмым жертву приносящие и боящиесь тѣх богов новых… И быша оные церкве Христове явственные и внѣшние неприятели[190].

Иван Грозный, безусловно, понимал цели Курбского – выводы его аргументации были для него более чем прозрачны. Как и в случае с другими обвинениями, он переключает их на Курбского и упрекает того в проявлении гордыни и намерении получить ореол праведника евангельской фразой: «Иже есть высокость в человецех, мерзость пред Богом»[191] (Лк. 16:15). В

---

[187] «Се таков наш царь был, поки любил около собя добрых и правду совѣтующих, а не презлых ласкателей, над них же губителнѣйшаго и горшаго во царстве ничто же может быти» – *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 84. Ср.: «Зело аз о сем удивляюся и все сущие, имущие разум, наипаче же те, которые пред тем знали тя, когда в заповедех Господних пребывал еси… А ныне во якую бездну глупства и безумия развращения ради прискверных маньяков твоих совлечен еси и памяти здравы лишен!» – Третье послание Курбского Ивану Грозному. С. 113.

[188] Приближенный к царю интеллектуал считал важной тему праведного совета и в данном случае обращается ко вполне традиционному для Руси институту советников. См.: *Шмидт С. О.* К изучению «Истории» князя Курбского: (О поучении попа Сильвестра) // Шмидт С. О. Россия Ивана Грозного. М., 1999. С. 339–347. О становлении самого института см. подробнее: *Bogatyrev S.* The Sovereign and His Counsellor: Ritualised Consultations in Muscovite Political Culture, 1350s–1570s. Helsinki, 2000. Об историографическом конструкте «Избранная Рада» см.: *Филюшкин А. И.* История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада». М., 1998.

[189] *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 128.

[190] Там же. С. 210, 212.

[191] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 36.

характерном «кусательном» стиле[192], используя основные тезисы князя против него, царь переносит оппонента в язычество, возводящее себе кумиров, и приводит для аргументации обширные цитаты из «Слова на святая просвещения» Григория Богослова[193]. В данном контексте Курбский сам изображен язычником, приносящим жертвы своим идолам-мученикам:

> Подобно еллином иступив ума неистовишеся, бесному подобяся; по своей страсти тленных и изменных человек похваляеш, избирая, яко же еллини своих богов почтоша! <…> Яко же бо еллини неподобно скверных человек боги нарекоша, тако и ты неподобно тленных человек мученики нарицаеш, и того ради подобает тебе в праздники мучеников своих резания, и страдания, и плясания, и гудения приносити. Яко же еллини, тако же и тебе подобает; яко же они пострадаша, тако и тебе в праздники мучеников своих подобает страдати![194]

Эта реакция царя, как и косвенные свидетельства его противостояния мученическим культам «изменников», вписывается в ряд типичных канонических практик разоблачения ложного мученичества той стороной, по вине которой, как правило, произошло кровопролитие. В рамках политической культуры, называя жестокие казни наказанием за измену, Иван Грозный снимал с себя ответственность за произошедшее, выводя свои действия из разряда неправедного поведения царя-мучителя. Дополнительным аргументом Курбского в пользу святости людей, служивших государю, стали отраженные в присяге новые государственные идеологемы, попранные царем, ставшим «внутренним врагом» христианства. В аргументации Курбского нарушение присяги в новых открывшихся обстоятельствах переставало быть преступлением, сохраняя верность христианским установкам хранения благочестия.

---

[192] О литературном стиле Грозного см. подробнее: *Шмидт С. О.* Заметки о языке посланий Ивана Грозного // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 256–265; *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 225–235; *Лихачев Д. С.* Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского. С. 183–213.

[193] См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 395–396.

[194] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 36.

Курбский, подчеркивая, что, он, как и все «сильные во Израили», был готов положить душу за царя, демонстрирует свое соответствие требованиям оформившейся риторики государственного права и христианской этики, в формулах которой он относил себя к числу православных мучеников Русской земли, ополчившихся против антихриста. Спор с царем, имевший политическую основу, вписался в обширную богословско-полемическую деятельность Курбского, важное место к которой заняла концепция мученичества. Составляя собственный мартиролог, князь видел его прямым воплощением православного мученического идеала, столь необходимого в эпоху, мыслившуюся им в эсхатологическом ключе. Служение государю, хотя и связано для Курбского с божественным замыслом, оценивается в рамках земного существования. Он апеллирует к преступлениям Грозного в том числе в «земной» плоскости «нравоказательной философии», хотя и предпочитает использовать богословскую логику в оценке неправедного поведения государя.

Таким образом, в новых условиях государственного строительства и формирования ключевых идей политической культуры мученическая риторика всё чаще попадала в нетипичные идеологические контексты и подвергалась субъективному использованию, сохраняя при этом свою сакральность, перераспределяемую в зависимости от позиции адресанта или адресата.

1.4. Прагматика и риторика челобитных служилых людей

Начиная с XVI в. формулировки целеполагания жизни служилого человека, содержащиеся в синодиках, отражают связь «вечной памяти» не только со смертью за веру и Церковь, но и со смертью на «государевой службе». Этим отчасти объясняется появление в воинских синодиках среди обстоятельств, в которых служилые люди умирали за государя, подавления восстаний:

> Дворяном и детем боярским и всяких чинов ратным людем, побитым на государеве службе подо Псковым от изменников во 158-м году[195].

Память жертвам Псковского восстания 1650 г. была установлена патриархом Иосифом по указу царя Алексея Михайловича[196]. Подобные практики посмертной памяти могли быть своего рода гарантированной услугой погибшему на государственной службе[197]. Прославление верности государю, однако, решало и другие не менее важные задачи: *доброхотству*, как и в ответных посланиях Ивана Грозного Андрею Курбскому, противопоставлялась *измена*, а в отдельных случаях «изменники» наделялись демонизированными чертами христианских мучителей.

Таковой была посмертная судьба Степана Разина. «Сказка», предъявленная «вору богоотступнику и изменнику Стеньке Разину» 6 июня 1671 г., содержала среди прочих злодеяний пролитие христианской крови, в том числе духовного чина[198]. Сведения «Сказки» также были воспроизведены в «Выписи» о восстании, составленной около 1676 г. в Разрядном приказе:

> И, вошед в город Астарахань и соединясь с теми ворами, боярина и воевод князя Ивана Семеновича Прозоровского бросил с роскату, а стольника и воеводу брата ево князя Михаила убил. А дьяков, и дворян, и голов московских стрельцов, и детей боярских, и сотников и пятидесятников, и десятников, и стрельцов московских мало не всех, и астараханских стрельцов, которые к его воровству не пристали, и купецких и всяких чинов астараханских жителей и приезжих торговых людей, муча розными муками, побил и в воду пометал и домы их розграбил, и церкви Божии и монастыри, и государеву казну в приказной полате и в таможне пограбил. И такое наругательство учинил, чего и у бусурман не ведетца, – и священников и иноков и инокинь мучил

[195] Синодик по убиенных во брани. С. 189.

[196] *Ромодановская Е. К.* Псковский синодик // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 1987. С. 249.

[197] *Steindorff L.* Memoria in Altrußland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994. S. 231.

[198] Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сборник документов: [в 4 т.]. М., 1954–1976. Т. 3. С. 83–87.

розными муками, и, не насытяся тех неповинных кровей, и самых младенцов не щадил[199].

Своими подробностями описание официальных правительственных документов сближается с мартириями эпохи татаро-монгольского нашествия, более того подчеркивается, что восставший казачий атаман превзошел в мучениях «бусурман»-иноверцев. Близкие с обвинениями смертного приговора о Степане Разине формулировки содержали также чин анафематствования Разину[200] и «Известие о бунте и о злодействиях донского казака Стеньки Разина», в котором уделяется много внимания мучительствам Разина[201].

Упоминание о перешедших в стан изменника иереях, не только благословивших выступление против законного царя, но и возглавивших и сотворивших кровопролитное мучительство, содержится в проповеди Симеона Полоцкого «Слово въ день сошествия Святаго Духа ко иереом, о еже прилѣжати стаду. И обличителное крамолившихся въ мятежное время. Купно же похвалное слугамъ болярским, чтенное в лѣто 7180 (1672)», опубликованной в прибавлении к «Вечере душевной» (1683):

> Таковии беззаконии иереи [увы намъ] обрѣтошася въ нынѣшняя времена въ православномъ государствѣ российскомъ, иже не точию благословение даяху измѣнникомъ на взимание оружия противу благочестивѣйшему самодержцу на убиение неповинных, на мучителство и грабление, но и сами освященныя си руки, имиже тѣло и кровь Христову держаху, мечем опорочиша и кровопролитиемъ

[199] Там же. С. 361.

[200] *Никольский К.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого Поста. Историческое исследование о чине православия. СПб., 1879. С. 249–252.

[201] *Степанов И. В.* Крестьянская война в России в 1670–1671 гг. Восстание Степана Разина: в 2 т. Л., 1966. Т. 1. С. 67–72. Подлинный текст «Известия» не сохранился, опубликован: *Соймонов Ф. И.* Описание Каспийского моря и чиненных на оном российских завоеваний, яко часть истории государя императора Петра Великого. СПб., 1763. С. 361–378.

> оскверниша. Презрѣвше, яко не подобаетъ мужу духовну оружиемъ ратовати. Сами атаманами нарицахуся и ко убиению вожди бяху…[202]

Обличив таких архиереев, Симеон Полоцкий в соответствии с тем же дискурсом перешел к похвале служилых людей, проливавших свою кровь за Церковь и государя:

> Еже есть от слугъ болярскихъ, иже страхъ Божий въ сердцѣхъ си храняще, вѣру си невредну соблюдающе, крѣпко и непоколеблемо за Церковь Божию, за православнаго царя и за вся православныя христианы на враги ополчахуся, нестрашливыми сердцы ратоваху, нещадно кровь свою проливаху. А мнози прехрабро убийствомъ умроша, за что вѣчную от Бога мзду стяжаша, а от благочестивѣйшаго самодержца милость и похвалу получиша и от всего христианъ православныхъ собора благодарение восприяша, велию себѣ честь и славу набывше[203].

С близкими целями, очевидно, Симеоном Полоцким, а не непосредственными участниками событий[204], создано также «Сказание о нашествии на обитель святаго чюдотворца Макария, бывшемъ от воровъ и измѣнниковъ», попавшее в его титулярник наряду с прочими авторскими сочинениями[205]. Как и «Известие о бунте и о злодействиях…», «Сказание о нашествии» легло в основу статей о восстании Степана Разина в Латухинской Степенной книге 1676 г., что дало исследователям основания предполагать, что автором «Сказания» мог быть архимандрит Макарьевского Желтоводского монастыря Тихон[206].

---

[202] *[Симеон Полоцкий.]* Вечеря душевная. М.: Тип. Верхняя, янв. 1683. Л. 165 об. второго счета. Описание издания: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 107, № 362

[203] *[Симеон Полоцкий.]* Вечеря душевная. Л. 166 второго счета.

[204] *Степанов И. В.* Крестьянская война в России в 1670–1671 гг. С. 72–75.

[205] ОР ГИМ. Синод. собр. № 229. Л. 257–262 об. Краткое описание рукописи см.: Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева): в 2 ч. / Сост. Т. Н. Протасьева. М., 1970–1973. Ч. 2. С. 113. Текст опубликован А. Н. Поповым без указания авторства по другому, неизвестному списку: Материалы для истории возмущения Стеньки Разина. М., 1857. С. 262–268. См. также: *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. С. 218–221.

[206] Латухинская Степенная книга. 1676 год. С. 13–14, 29–30; *Чистякова Е. И.* Историк XVII в. о крестьянской войне под предводительством Степана Разина в Среднем Поволжье // Историография и источники по аграрной истории Среднего Поволжья. Саранск, 1981. С. 57–61.

Участники подавления восстания, действительно, получили, в дополнение к материальным, символические награды за верную службу. В жалованной грамоте царя Алексея Михайловича дворянам и детям боярским выборного полка Аггея Шепелева говорилось о поминании в синодиках тех однополчан, которые мученически пострадали за Церковь, царя и за все Московское государство:

> И в тех службах на многих боях и на приступех и на выласках против всяких неприятелей кровьми обагрились, а иные и смертную кончину прияли, которых непрестанно во святых церквах поминают в вечном упокоение; так же и в сенадик, которой в неделю православия во время соборнаго моления почитаетца на вечную память, те убиенные и умершие на наших великого государя службах вечное поминовение написаны ж; и по вся годы поминовени будут с прежними убиенными и умершими вместе, которыя в прошлых годех по нашим государским указом за святую Церковь и за нас, великого государя, и за все Московское государство страдали и умирали мученически, тако ж и они в выборном полку[207].

Возглавить сонм страдальцев, произведенных донским атаманом в Астрахани, было суждено митрополиту Астраханскому и Терскому Иосифу, убитому в 1671 г. Как священномученик Иосиф был канонизирован только в 1918 г., однако его местное почитание началось еще в конце XVII в., о чем свидетельствуют агиографические вкрапления летописного сказания Петра Золотарева «О Астарахани и о мучении преосвященного Иосифа митрополита…». Иосиф и другие погибшие от руки донских казаков люди, поминавшиеся в астраханских синодиках[208], названы в тексте «новыми страдальцами», которые «за святую соборную апостольскую Церковь и за великого государя добре пострадали от воров и изменников»[209].

---

[207] Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Т. 3. С. 158.

[208] См. записи в синодиках Астраханского Троицкого и Астраханского Успенского монастырей: Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Т. 4. С. 62–63, 98–99.

[209] Летописное сказание Петра Золотарева. Первая редакция. Муз. 1481 – Увар. 547 – Акад. 313 // Полное собрание русских летописей. М., 1968. Т. 31. С. 206.

В руках служилых людей, таким образом, был символический ресурс, репрезентируемый категориями чести и славы и приобретаемый при спасении веры и государства от мучителей и изменников. Закономерно, что эта дискурсивная практика имела и оборотную сторону: в общественном сознании раннего Нового времени немилостивое наказание, государственное насилие без вины часто трактовалось как мучение.

В числе челобитчиков, прибегавших к подобным риторическим стратегиям, были и очень высокопоставленные подданные. Бывший глава Посольского приказа, ближний боярин Артамон Сергеевич Матвеев попал в опалу после смерти царя Алексея Михайловича и был обвинен в чародействе и других «великих винах и неправдах»[210]. Описанию жизни Матвеева посвящена знаменитая «История о невинном заточении боярина А. С. Матвеева», изданная уже в 1776 г. Н. И. Новиковым как трагическая история жизни истинного сына отечества.

Составил «Историю», по последней версии, убедительно обоснованной В. И. Байдиным, не позднее 1728 г. приближенный к Андрею Артамоновичу Матвееву и Петру I священник Великого посольства Иван Лаврентьевич Поборский[211]. В какой мере «История» отражает непосредственные послания Матвеева царю, патриарху и другим лицам, неизвестно, скорее нужно говорить о созданном Поборским литературном образе, мысли и поведение которого, тем не менее, соотносились не только с личностью самого боярина, но и с концепциями чести и подданства рубежа XVII–XVIII вв.

---

[210] Подробнее см.: *Старостина Т. В.* Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676–1677 гг. о хранении заговорных писем // Уч. зап. Карело-Финск. гос. ун-та. 1947. Т. 2, вып. 1. Исторические и филологические науки. С. 44–89; *Berelowitch A.* A Different Use of Literacy: The 1676 Witchcraft Allegations against A. S. Matveev // Russian History. 2013. Vol. 40, № 1–2. P. 331–351. Политические аспекты дела проанализированы в работе: *Бушкович П.* Петр Великий. Борьба за власть (1671–1725). СПб., 2009. С. 69–110.

[211] *Байдин В. И.* Священник И. Л. Поборский – писатель первой трети XVIII столетия: к вопросу об авторстве «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева…» // Вестн. Екатеринбург. духов. семинарии. 2019. № 3 (27). С. 195–237. См. также: *Самарин А. Ю.* К вопросу о датировке и авторстве «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеевича» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9 / Отв. ред. Е. Б. Рогачевская. М., 1998. С. 356–367.

Ряд исследователей говорят о знакомстве Матвеева с «Историей о делах великого князя московского» Андрея Курбского с судьбой которого тот мог сопоставлять свою собственную[212]. Однако текстуальные сходства двух «Историй» носят очень относительный характер. Напоминающая Первое послание Курбского царю концепция отвергнутого доброхотства, жертвенного служения государю может быть с тем же успехом найдена во многих челобитных XVII в. Как и прочие челобитчики, Матвеев, обращаясь к царю Федору Алексеевичу в 1677 г., винит в своих страданиях злых советников, царедворцев-недоброжелателей:

> …работалъ вамъ великимъ государямъ на приступахъ и на бояхъ, въ скорыхъ и частыхъ посылкахъ и на пожарахъ, изувѣченъ, и все тѣло и кости мои сокрушены, кровь моя какъ вода пролита за васъ государей, и вопию ко всесильному Богу на тѣхъ, которые меня, холопа твоего, безъ всякия моея вины отъ милости твоей государской отлучили, и посланъ въ заточение въ Пустоозерский острогъ, гдѣ гладомъ и тамошние жители таютъ и скончаваются, а мнѣ, холопу твоему, глада жъ ради прежде времени душа изврещи[213].

Матвеев постоянно называет себя *холопом*, кровь которого «вопиет» к Богу на тех, кто отлучил его от царской милости. Боярин заверяет царя в нерушимости клятвы, данной при присяге перед Евангелием, и готовности *работать*[214] ему до конца своей жизни:

---

[212] *Кудрявцев И. М.* «Издательская» деятельность Посольского приказа: (К истории русской рукописной книги во второй половине XVII века) // Книга. Исследования и материалы. М., 1963. Сб. 8. С. 179–244; *Keenan E. L.* The Kurbskii-Groznyi Apocrypha. The Seventeenth-Century Genesis of the “Correspondence” Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV / With an appendix by D. C. Waugh. Cambridge, 1971. P. 91–94; *Уваров К. А.* Князь А. М. Курбский – писатель. С. 10; *Попович А. И.* Жертвенные аллюзии в «Истории» Андрея Курбского и рецепция XVII – начала XVIII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. 2021. Сб. 20. С. 186–207.

[213] История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева / Изд. Н. Новиковым. СПб., 1776. С. 67–68. Ср.: «…какъ въ первой моей, холопа твоего, челобитной писано, и невинность мою и всеконечную мою бѣду и разорение и кровавыя мои слезы видя, возгласи страшнымъ своимъ Государскимъ и праведнымъ судомъ, да исчадия ехидина поядающия насъ холопей твоихъ отъ вашего Государскаго гласа устрашася отбѣгнутъ» – Там же. С. 124.

[214] Об этикетном употреблении однокоренных *раб* и *работник* см.: *Полонский Д. Г.* Самоидентификация русского дворянства и петровская реформа эпистолярного этикета (конец XVII – начало XVIII в.) // Правящие элиты и дворянство России во время и после

> Ходилъ и работалъ за твоимъ государскимъ здоровьемъ, такъ какъ тебѣ великому государю предъ святымъ Евангелиемъ обѣщался въ истиннѣ, всякаго добра хотѣть, и хочу до послѣдняго моего издыхания…[215]

Матвеев создает собственный образ верного работника государя, *доброхота*, заботящегося о благе государства и церкви, не допускавшего измены и наказанного без вины:

> …чемъ прогнѣвали тебя помазанника Божия христианскаго, православнаго царя, какую измѣну учинили или учинить хотѣли? Кое недоброхотство показали или показать хотѣли?[216]

Среди своих заслуг ближний боярин называет, в частности, участие в предотвращении «разорения государству» во время восстания Степана Разина, приведшего к пролитию невинной христианской крови:

> Воръ Стенька Разинъ, какое разорение государству вашему великихъ государей учинилъ, какие городы побралъ, какия крови християнския невинныя розлилъ и церковные входы и помосты кровьми ихъ обагрилъ, сколько вдовъ чистыхъ и дѣвъ нескверныхъ посквернилъ, колько младенцовъ отъ сосецъ матерьнихъ погубилъ многообразно, и на какой конецъ тому дѣлу тщился, если бы не всемилосердый Господь Богъ тому проклятому препону въ совѣтѣ его зломъ положил заслону вашими государскими ратьми… а въ томъ дѣлѣ работишка моя, холопа твоего, была[217].

Подобные конкретные примеры помощи государству в критические моменты со стороны служилых людей не были редкостью для челобитных. В формуляре этих текстов они выполняли роль антипримеров того, как могло бы быть, если бы не *работа* и *доброхотство* группы служилых людей или отдельного высокопоставленного подданого.

Жалобы подданных на терпение притеснений от наделенных государственной властью вельмож были стандартным элементом

петровских реформ (1682–1750) / Отв. сост. Н. Н. Петрухинцев, Л. Эррен. М., 2013. С. 234–255.

[215] История о невинном заточении. С. 8–9.

[216] Там же. С. 134.

[217] Там же. С. 114.

коллективных челобитных, а такие однокоренные с мученическим чином святости понятия, как *муки*, *мучения* и их производные, использовались в таких текстах повсеместно. Подробные описания челобитчиками страданий от местных властей зачастую представляются исследователям машинальным воспроизведением некоего клише, особенно для более позднего времени[218]. Челобитные, действительно, носили этикетный характер, однако их источником во многом были архетипические представления о «вручении себя»[219] и риторические конструкции, зафиксированные в текстах присяг и крестоцеловальных клятв с древнейших времен.

Апеллируя к царскому милосердию[220], служилое сословие демонстрировало готовность к самопожертвованию за государя и верность присяге, рассчитывало на праведный государев суд и предлагало свой вариант ви́дения государственного блага, включая сопротивление мучительству со стороны вельмож (определенная экстраполяция идеи царя-мучителя на носителя государственной власти, см. § 2.1). По сути, челобитчики воплощали в своих требованиях принцип *Do ut des* («ты мне – я тебе») и отчасти поддерживали сами основы самодержавной власти[221].

Упоминавшееся выше Псковское восстание 1650 г., официально интерпретировавшееся как измена государю, воспринималось самими восставшими как попытка восстановить справедливость. Реакцией на отпуск хлеба по правительственному договору в Швецию стали челобитные псковичей царю, в одной из которых челобитчики, по сути, пользуясь формуляром официальных государственных грамот (в частности, напоминая

---

[218] Ср.: *Покровский Н. Н.* Начальные челобитные Томского восстания 1648–1649 гг. // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 1987. С. 73–75; *Серов Д. О.* Строители империи. Очерки государственной и криминальной деятельности сподвижников Петра I. Новосибирск, 1996. С. 97, прим. 75;

[219] *Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллинн, 1993. Т. 3. С. 345–355.

[220] О коллективных ожиданиях от царя и наивном монархизме см.: *Усенко О. Г.* Повод в народных выступлениях XVII – первой половины XIX века в России // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8: История. 1992. № 1. С. 39–50.

[221] *Коллманн Н. Ш.* Соединенные честью. С. 316–321.

о крестоцеловании), заверяли царя в своей верности и готовности умереть за государя в противостоянии «ворам» и прочим недоброжелателям:

> …и мы, государь, памятуя твое государево крестное цѣлованье и за твое царское величество и позоръ всѣ готовы умереть, и за такие, государь, ихъ нѣмецкие великие грубости и тое твоей государевы денежные и хлѣбные казны не пропустили… потому что онѣ, свѣйские нѣмцы, твоему государеву царскому величеству имени поругаютца и всякими своими воровскими лихими умыслы и оманомъ на твое государево Росийское государство собрався и нанявъ людей воевать похваляютца, и мы, государь, всякихъ чиновъ люди города Пскова, всѣмъ народомъ стали за то всѣ в одномъ совѣтѣ за святые Божии Церкви и за тобя, праведного государя… памятуя твое государево крестное цѣлованье и свои христианския души, и не хотя тебѣ, праведному государю, ни в чемъ никакие измѣны учинить…[222]

В подтверждение злых намерений иноземцев челобитчики привели исторические примеры, когда они «плѣнили и жгли и мучили християнские души», а против них выступали Александр Невский, Довмонт и другие псковские посадники[223]. Предупреждая новый розыск, наказания и мучения от рук государевых чиновников, псковичи называют царя «праведной надежей» и призывают к милости:

> …не вели, государь, насъ своему государеву околничему князю Федору Федоровичу Волконскому да дьяку Гарасиму Дохтурову казнить и вѣшать и всякими розными пытки жечь и мучить, а вели, государь, по твоему государеву царьскому милосердому разсмотрѣнью противъ нашего градцкого всемірного челобитья о всѣхъ статьяхъ учинити твой государевъ праведной указъ…[224]

Заботой о сохранении государства и радением о чистоте веры объяснялись многие другие коллективные выступления и обращения. XVII век, получивший название «бунташного», был полон выступлений служилых людей, апеллировавших к царскому милосердию. На мучительские обстоятельства челобитчики неоднократно жаловались царю Алексею

---

[222] *Якубов К.* Россия и Швеция в первой половине XVII века. М., 1897. С. 356.
[223] Там же. С. 357.
[224] Там же. С. 365.

Михайловичу, а кульминацией распространения в конце 1640-х гг. слухов о том, что подлинными мучителями народа являются «злые» бояре, стало восстание 2 июня 1648 г.

В недавнем исследовании Д. А. Ляпина была пересмотрена роль «Челобитной “міра”» (10 июня 1648 г.), сохранившейся в юрьевской копии[225] и пересказах шведских агентов[226]. Челобитчики использовали общие места, характерные для подобных текстов и эмоционально передающие собственные страдания от неправедных мучителей:

> …тебѣ великому праведному государю бьем челом и докучаем многими кровними слезами (всех) чиновыѣ люди на твоих государевых крестопреступников и мира (мучител)ей, а на своих разорите[лей], о насильстве, о обидах на всякихъ (при)казных людей о управѣ во всяких делах…[227]

Д. А. Ляпин недостаточно обоснованно видит в тексте отсылки к церковной службе на начало Успенского поста, посвященной памяти Маккавейских мучеников[228], однако справедливо подвергает сомнению традиционную трактовку челобитной как просьбы о созыве Собора. Исследователь обращает внимание на использование образа царского меча, отражающее представления о самодержавии как залоге благополучия народа. Оппозиция «народ – царские приближенные» подается авторами челобитной как выбор между *добродеями* («доброхотами») и *злодеями*:

> …и избрал Богъ блаженные памяти отца твоего государева и тебя великаго государя паче причастник твоих и вручил вам государемъ царьские менночоты [мечночоты, мечь] во оттишение (отмщение – *А. П.*) злодѣем, в похвалу добродеѣмъ,

---

[225] Благодарю М. А. Киселева, обратившего мое внимание на существование этой копии и работу М. В. Шахматова, которую по какой-то причине не учел в своем исследовании Д. А. Ляпин.

[226] *Ляпин Д. А.* Царский меч: социально-политическая борьба в России в середине XVII века. СПб., 2018. С. 87–100.

[227] *Шахматов М. В.* Челобитная «міра» московского царю Алексею Михайловичу 10 июня 1648 г. [Прага], 1934. С. 12. Здесь и далее текст челобитной передан в упрощенном виде с уточнением пунктуации. Близкие формулы содержит челобитная г. Козлова (11 июня 1648 г.): Городские восстания в Московском государстве XVII в. Сборник документов / Сост. и авт. ввод. ст. и примеч. К. В. Базилевич. М.; Л., 1936. С. 93–94.

[228] *Ляпин Д. А.* Царский меч. С. 90–91.

> и (ныне) за вашим царскимъ долготерпением у тебя государя умножилось тѣх злодеѣв, которые тебе государю добра не хотят, будучи у твоих государевых дѣл, толко богатство собирают и мир губят, и (от) ихъ губителства и от корыстей, и от насилства многие твоѣ жилыи места от ехпомошных [безпомошных] людей опустели…[229]

Помимо всего прочего, челобитчики напрямую напоминают царю о том, что на него обрушится Божий гнев, если он не последует их просьбам, рисуя картину благоволения Господа, включая земное изобилие, в случае проявления милосердия:

> …пощадит нища и убога и душа убогих спасет от лихвы и от неправды избавит душа им, и честно имя Его пред ними и жив будет, и помолятся о Нем всегда вес день благославят Его, и будет утвержение на (з)емли и превоснесетца паче ли(ва)на плод Его и процветет…[230]

Несмотря на присутствие в тексте подобных намеков и достаточно критическую ситуацию, сложившуюся на тот момент[231], власть царя для челобитчиков оставалась священной, чего нельзя было сказать о власти придворных, полученной не от Бога. Таким образом, свою роль в предотвращении бедствий всего государства челобитчики видели в обязанности сообщать царю о неправедных действиях вельмож, будучи уверенными в его мудрости и милосердии[232].

---

[229] *Шахматов М. В.* Челобитная «міра» московского царю Алексею Михайловичу. С. 14.

[230] Там же. С. 16.

[231] См.: *Kivelson V. A.* The Devil Stole His Mind: The Tsar and the 1648 Moscow Uprising // American Historical Review. 1993. Vol. 98, № 3. P. 745–748.

[232] Ср.: *Ingerflom C.* Towards a Conceptual-Historical Critique of the Essentialist and Teleological Interpretations of Russian History. Part 1 // Quaestio Rossica. 2023. Vol. 11, № 2. P. 677–702.

1.5. Московское восстание 1682 г. в публицистике: вельможи-«неправдотворцы» и республика стрельцов-тиранов

Наиболее драматичным выступлением служилых людей стало Стрелецкое восстание 1682 г., породившее целый ряд полемических текстов. Подробную информацию об этих событиях содержат два разновременных исторических сочинения публицистической направленности: «Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92 в них же что содеяся во гражданстве», созданное в течение нескольких лет после восстания Сильвестром Медведевым, на тот момент игуменом московского Заиконоспасского монастыря, а также «Описание с совершенным испытанием и подлинным известием о смутном времени, приключившемся от возмущения бывших московских стрельцов и к тому воровскому бунту от возмутителей сообщников их, в прошлом 7190 году, то есть лета Господня 1682, месяца мая в 15 день» (далее – «Записки»), приписываемое графу Андрею Артамоновичу Матвееву (сыну опального А. С. Матвеева) и созданное, возможно, И. Л. Поборским[233] после 1716 г.[234].

Сильвестр Медведев создал насыщенное документами историческое полотно[235]. Говоря о том, что побудило его написать «Созерцание краткое», автор сетует на отсутствие подобного повествования, а вследствие этого и существующие многочисленные разногласия между современниками:

> …ибо мнози о тѣхъ дѣлехъ глаголютъ и соперство между себе творятъ, обаче инии отнюдь истинствовати (въ маломъ времени отсутствующе) не могутъ, понеже не писано[236].

---

[233] Аргументы в пользу авторства И. Л. Поборского см.: *Алексеев А. И.* Авторское начало в анонимных историях Петровского времени // Археография и источниковедение Сибири. 2024. Вып. 1 (43). С. 137–148.

[234] *Погодин М. П.* Семнадцать первых лет в жизни императора Петра Великого. 1672–1689. М., 1875. С. 7.

[235] Разбор источников автора «Созерцания» и аргументы в пользу непричастности к его созданию Кариона Истомина см.: *Богданов А. П.* К вопросу об авторстве «Созерцания краткого лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве» // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода: сб. ст. / Отв. ред. Б. Г. Литвак. М., 1987. С. 114–146.

[236] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве / Предисл. и примеч. А. Прозоровского. М., 1894. С. 16.

Фактором разорения государства Сильвестр считает действия отдельных «начальников», составляющих царский «сигклитик», заботящихся о своей корысти, а не о «добромъ дѣле всего государства»:

> …и изъ того дѣла корысти не бываютъ, но еще болши вина бываетъ къ разорению государствамъ. Егда убо царский сигклитикъ между собою о селахъ и о достоинствахъ какихъ или о корыстяхъ бранятся, тогда за таковою ихъ нелюбовию и междособиемъ государство отъ смуты неволно есть, а за смутою погибель государству послѣдуетъ[237].

Причины гибели государства сформулированы в противопоставлении идеальной модели государственного строительства, базирующейся на согласии и «любви» (традиционно важная для политического языка христианских государств категория), тогда как смута и разорение страны происходят от личных качеств «начальников», их корысти и личных конфликтов друг с другом. М. А. Киселев отметил сходство этого фрагмента с суждением, приписываемым Цицерону[238] в переводном сочинении XVII в. «Описание вин или причин, которыми к погибели и к разоренью всякие царства приходят и которыми делами в целости и в покою содержатца и строятца» (далее – «О причинах гибели царств»)[239].

Непосредственные причины восстания Сильвестр видит в болезни царя Федора Алексеевича, которая помешала ему исправить ситуацию:

---

[237] Там же. С. 38.

[238] Ср.: «Кикеро мудрець написалъ: “Аще кто государствомъ торговати хочетъ и корысти себѣ ис того ищет, и он есть безчесный, злый и бездушный человѣкъ, а за тѣм послѣдуетъ смута и мятеж въ государстве, коли начальники больши ся печалуют о корысти своей, нежели о добрых делѣх государьства своего. И с того опять дѣла корысти не бывает, но ещо болши виною есть къ погибели государьством, коли думные бояре меж собою о чины и достоенства какие или о корысти бранятца, и за таковую их нелюбовь и межусобье государство от смуты неволное есть. А за смутою опять погибель послѣдует, из малыи бо искры велики пламень происходит”» – О причинах гибели царств / Подг. текста, пер. и коммент. М. А. Салминой, пер. О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2006. Т. 14. С. 654.

[239] *Киселев М. А.* Государство и общее благо в политическом дискурсе в России от Алексея Михайловича до Петра Алексеевича // Идея «общего блага» в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750) / Под общ. ред. Л. П. Репиной. М., 2024. С. 145–146. См. также § 2.2.

> …аще не бы его болѣзнь постигла, народное бѣдство всячески бы возмоглъ успокоити, уже бо въ царствующемъ градѣ гнѣвъ Божий от налоговъ началническихъ и неправедныхъ судовъ возгаратися нача, и мысли у людей такожде начаша развращатися[240].

После челобитной царю зимой 1682 г. полка Богдана Пыжова о вычете им (Пыжовым) половины государева жалования, царь, не разобравшись (объяснение самого Медведева), поддался «бѣдственному совѣту» боярина Иоанна Языкова и «велѣлъ о томъ розыскъ учинить неправедной, и учинить челобитчикомъ, лутчимъ людемъ, жестокое наказание»[241]. Называя розыск, учиненный больным государем, «неправедным», Сильвестр в начале событий изображает стрельцов «невинными» и сообщает о «большом страхе», нашедшем на них.

В другой челобитной, поданной стрельцами 23 апреля того же года, говорилось о злоупотреблениях полковника Семена Грибоедова, «о нужномъ неправедномъ порабощении ихъ отъ него и немилостивомъ въ наказании мучении»[242]. Помня о первой реакции стрельцов, Языков на этот раз намеревался сделать так, чтобы «до конечного возмущения народа не допустити»[243], в результате чего Грибоедов был посажен в тюрьму, однако был выпущен через день, что только усилило опасения стрельцов о возможном наказании. Сильвестр продолжает аргументировать свою точку зрения на восстание как результат Божьего гнева, обрушившегося на царствующий град из-за грехов начальников, объяснив высшим промыслом и смерть царя: «Въ то же время (Богу тако хотящу) великий государь царь великий князь Феодор Алексѣевичь конечно изнеможе»[244].

Обвинения вельмож в неправедных делах характерны и для восставших в 1682 г. стрельцов. Сильвестр Медведев со ссылками на документы и устные

---

[240] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 40.
[241] Там же. С. 41.
[242] Там же. С. 42.
[243] Там же.
[244] Там же.

высказывания передает более чем традиционные объяснения стрельцами учиненного ими кровопролития: «Глаголаху же служивыя они народомъ, яко идутъ они выводити измѣнниковъ, и неправдотворцевъ, и губителей царского рода»[245]. После провозглашения царями Ивана и Петра стрельцы подали челобитную

> глупости и неразумия полную: бутто они бояръ побили за домъ Пресвятые Богородицы, а за многия оныхъ побиенныхъ причины; и чтобъ на знакъ того побиения поставити бы на Красной площеди у Лобного мѣста каменной столбъ и на столбе побиенныхъ вины и ихъ стрелцовъ радѣние будущимъ родомъ въ память написати[246].

Это требование письменной фиксации и символического признания невиновности стало первой страницей московского «столпотворения» конца XVII в.[247].

Историки не раз обращали внимания на особую ритуализацию насилия, совершенного стрельцами, объясняемую средневековыми представлениями о «перевернутом мире» и «антиповедении»[248]. Чрезмерная жестокость стрельцов, несомненно, имевшая и символическое значение, характеризовалась также через концепцию моральной экономики[249], достаточно точно описывающую ряд взаимоотношений средневекового человека с агентами потустороннего мира[250]. Однако вряд ли верно видеть в

---

[245] Там же. С. 52.

[246] Там же. С. 67.

[247] См.: *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М., 1997. С. 182–188. О роли этих памятников в графосфере эпохи: *Франклин С.* Русская графосфера. 1450–1850. СПб., 2020. С. 260–263.

[248] *Лавров А. С.* Шведские донесения как источник по истории Стрелецкого восстания 1682 г. // Хованщина. Донесения шведских агентов, 1682–1683 гг. / Подг. текста, пер., примеч. и послесл. Г. М. Казакова, А. С. Лаврова. СПб., 2022. С. 192–197. О «перевернутом мире» и «антиповедении» см.: *Лотман Ю., Успенский Б.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–166.

[249] *Коллманн Н. Ш.* Преступление и наказание в России раннего Нового времени. М., 2016. С. 487–505; *Roller-Aßfalg S.* Der Moskauer Aufstand von 1648 // Volksaufstände in Rußland: Von der Zeit der Wirren bis zur «Grünen Revolution» gegen der Sowjetherrschaft / Hrsg. von H.-D. Löwe. Wiesbaden, 2006. S. 69–104.

[250] *Панченко А.* «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9, № 4. С. 1241–1258; *Кивельсон В.* Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века. Бостон; СПб., 2020. В этом

поведении стрельцов лишь отражение ритуала: его риторическое объяснение в челобитных и других текстах является примером функционирования государственных идеологем и практик политической культуры, что только подтверждает риторика других челобитных XVII в.

Цари Иван и Петр были вынуждены согласиться на эти условия. В приведенной Сильвестром царской грамоте, удовлетворявшей челобитной стрельцов начала июня 1682 г.[251], напрямую запрещалось называть стрельцов изменниками и утверждалась их готовность пролить кровь за Россию как *дом пресвятые / пречистые Богородицы*[252], за государей и православную веру:

> никто никакими поносными словами и бунтовщиками, и измѣнниками не называли… потому что они служатъ исконибѣ намъ, великимъ государемъ, со всякою вѣрностью и безъ всякой измѣны… и складываютъ свои головы на нашихъ государскихъ службахъ за домъ Пресвятыя Богородицы, и за насъ, великихъ государей, и за всю православную християнскую вѣру, и крови свои они проливаютъ, и противъ нашихъ государскихъ неприятелей бьются, не щедя головъ своихъ[253].

Измена государям, очевидная для большинства современников, и кровопролития по требованию стрельцов были официально названы защитой государей, осененной сражениями за веру и отечество, в соединении со справедливым (за вину) наказанием подлинных изменников и «неправдотворцев». По всей стране была разослана царская жалованная грамота, а столп с табличками, разъясняющими, за какие вины были убиты государственные мужи, несколько месяцев простоял на Красной площади. Об этом обстоятельстве стрельцы не забыли и в дальнейшем: в челобитной 12 июня 1698 г. перед новым восстанием они напоминали государю о

же ряду находятся заговоры на власть: *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. М., 2005. С. 183–209.

[251] Восстание в Москве 1682 г. Сборник документов / Отв. ред. В. И. Буганов. М., 1976. С. 36–39.

[252] Об оценках этой формулы в историографии см.: *Трефилов Е.* Религиозность Степана Разина, лидера народного движения 1667–1671 гг. // Cahiers d'histoire russe, est-européenne, caucasienne et centrasiatique. 2024. Vol. 65, № 3-4. P. 547–548.

[253] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 70.

выпущенном ранее указе[254]. Подтверждение своим благим намерениям стрельцы видели в служении государю предшествующих поколений:

> Служили мы, холопи твои, и прежде нас прародители, и деды и отцы наши, вам, великим государем, во всякий обакновенной христианской вере и обещались до кончины жизни нашей благочестие хранити, яко же содержит святая апостольская Церковь. И в прошлом во сто девяностом году в попущение гнева Божия всеконечне стремление безчинства, мы, холопи твои, радея о благочестии, удержали. И по вашему, в. г. указу, в пременении того времяни нас, холопей твоих, изменниками и бунтовщиками звать не велено; и по обещанию, как целовали крест святый, о благочестии непременно служим[255].

В числе убитых бояр был А. С. Матвеев, только что возвращенный из ссылки. Его 16-летний сын Андрей едва не погиб: ему удалось спастись, скрываясь от преследования вместе с родственниками государыни Нарышкиными. Описание стрелецкого восстания интересно не столько своими подробностями (они достаточно тенденциозны, например, по отношению к царевне Софье Алексеевне), сколько языком, которым они написаны и на который повлияла система воззрений европейски образованного сподвижника Петра, о которой лучше всего свидетельствует его библиотека[256]. Предполагаемый автор «Записок» И. Л. Поборский, возможно, учившийся у Симеона Полоцкого[257], безусловно, был не менее образован.

Как и Сильвестра, автора «Записок» занимает поиск библейских аллюзий и первопричин: он говорит о том, что ненависть укоренилась в человеке со времен братоубийственного греха Каина и искушения змеем Евы настолько,

---

[254] На совпадение риторики двух челобитных обратил внимание Е. В. Акельев: *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон: Петр I, брадобритие и десять миллионов «московитов». М., 2022. С. 490.

[255] Восстание московских стрельцов. 1698 год. (Материалы следственного дела). Сборник документов / Сост., авт. ист.-археогр. обзора и коммент. А. Н. Казакевич, под ред. В. И. Буганова. М., 1980. С. 39.

[256] Библиотека А. А. Матвеева (1666–1728): каталог / Сост. И. М. Полонская и др. М., 1986.

[257] *Байдин В. И.* Священник И. Л. Поборский. С. 216–217.

> что ни божественные, ни естественные законы, ни государственные и всенародные права отнюдь такую вредную и зело пагубную язву испровещи не возмогут чрез бесчисленные уже лет века[258].

Стрельцы, по убеждению автора, последовали «самовольным мятежникам и никогда же укротимым в варварском и тиранском государстве Турецком янычар»[259]. Стрелецкий бунт назван в «Записках» «варварским действием», а также «тиранством и лютым обстоятельством»[260], приведшим к тому, что «многие верные слуги, изящных и заслуженных фамилий, неповинно страдальческою кончиною венец своего мучения приняли»[261].

Очень похожим было восприятие Степана Разина иностранцами. По отношению к нему также использовалось слово «тиран»[262], а в изобразительном ряде немецкой печати казацкий атаман получил черты турка[263]. В дополнение к выводам Г. М. Казакова и И. Майер можно предположить, что такая визуальная характеристика могла быть продиктована как культурной близостью русских и европейских представлений о тирании и ее турецких истоках, так и ореолом отступившего от веры мучителя христиан, которым, как было показано выше, была окружена фигура Разина в официальной публицистике. Как и Степану Разину, новым тиранам-стрельцам приписывались кровопролитные, мучительские деяния.

Таким образом, появившаяся в XVI в. практика обличения государственных изменников как мучителей, проливающих христианскую кровь, оставалась достаточно регулярной. В «Записках» нарушение присяги стрельцами описано европеизированным политическим языком:

---

[258] *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов // Рождение империи / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. М., 1997. С. 362.

[259] Там же. С. 363.

[260] Там же. С. 361.

[261] Там же.

[262] Иностранные известия о восстании Степана Разина. Материалы и исследования / Под ред. А. Г. Манькова. Л., 1975. С. 67–74, 121–124.

[263] *Казаков Г. М., Майер И.* «Оттоман Разин»: Разин как турок в немецкой печати 1670–1671 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2018. № 2 (72). С. 95–107.

> …сделали себя так самодовольными, властными, как бы некоторую особую в то время составляли свою республику, или речь посполитую, забыв все свое подданство, службы и надлежащую им повинность[264].

Понятие *республика*, функционирующее здесь в значении *государства*[265], приобретает отрицательные коннотации и более того – черты тирании, покусившейся на полученные от Бога права государя: действия стрельцов названы в «Записках» «тиранствами и чуждыми христианства злостями»[266].

В качестве исторической параллели автор вспоминает убиение в Угличе царевича Димитрия, подразумевая его мученическую кончину: «памятию точно обновилось нижеследующее, неповинных душ убийством и бесчеловечным тем кровопролитием тиранов оных стрельцов»[267]. Понятие *тиранство* использовано как аналог слову *мучительство*: автор фактически противопоставляет благоденствующему государству и правящим монархам картину квазигосударственной тирании, *республики* жестокосердных стрельцов, прямое отношение к которому, по его мнению, имели царевна Софья Алексеевна, а также боярин Иван Михайлович Милославский, «бунта воровского сочинитель»[268].

Не случайно обстоятельства выставления вырытого трупа Милославского Матвеев сравнивает с судьбой тела английского революционера Кромвеля, выступившего против законных монархов:

> Подобное в Англии пред некоторыми летами случилось злокозненному вору и всего того королевства бунтовщику, именуемому Кромвелю, некогда восставшему люто против законных его государей королей Карла I и II Великобританских[269].

---

[264] *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов. С. 367.

[265] Ср.: *Бугров К. Д., Киселев М. А.* Республиканская идея в России в век Просвещения // Res Publica: русский республиканизм от Средневековья до конца XX века / Под ред. К. А. Соловьева. М., 2021. С. 311–331.

[266] *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов. С. 368.

[267] Там же. С. 375.

[268] Та же оценка Милославскому дается в «Истории о невинном заточении А. С. Матвеева»: История о невинном заточении. С. 379–382.

[269] *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов. С. 413.

События Английской революции были хорошо известны в России, особый интерес они вызывали у А. А. Матвеева и других читателей его библиотеки, как мирян, так и духовенства[270]. Около 1689 г. по указу архиепископа Холмогорского и Важеского Афанасия (Любимова)[271] из библиотеки Матвеева была переписана книга, включающая перевод «с печатного листа свейскаго языка» истории, «как англинскаго короля Карлуса Стюверта казнили»[272]. Фигура казненного короля в этом сочинении и переводе получала мученический ореол.

В «Записках» кровопролития стрельцов также получают черты мученических казней. При описании убийства отца Матвеева, вырванного из-под пытавшегося защитить его князя Михаила Алегуковича Черкасского, приведены выразительные детали:

> «Несть паче той любви, иже положит душу свою за други своя». И те неукротимые и человеческой крови исполненные руки, радостно и сладостно желательные его, боярина Матвеева, ни в чем им неповинного… вырвав, разодрали на нем, помянутом князе, платье, и потом бросили с Красного крыльца на площадь против Благовещенского собора, и с таким своим тиранством варварскими бердышами все его тело рассекли и разрубили… но вышеименованный страдалец оный, яко злато в горниле, из бед своих очистися Господеви яко в Авелевой крови, непреложно достиг светлостей Божиих святых[273].

В «Объявлении» в составе «Истории о невинном заточении А. С. Матвеева» содержатся очень близкие описания мученической смерти

---

[270] *Алексеев М. П.* Англия и англичане в памятниках московской письменности XVI–XVII вв. // Уч. зап. Ленингр. гос. ордена Ленина ун-та. Сер. ист. наук. 1947. Вып. 15. С. 84–109.

[271] О читательских интересах Афанасия Холмогорского и деятельности его скриптория см.: *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977. С. 185–197.

[272] ОР БАН. Арханг. собр. С. 228. Краткое описание рукописи: *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890. С. 45–46, № 243. Книга начинается переведенным с польского языка «Новым и старым календарем течений небесных» Марцина Станислава Словаковица. Перевод опубликован: *Małek E.* Marcina Stanisława Słowakowica *Nowy i stary kalendarz świąt rocznych i biegów niebieskich na rok pański MDCLXXXIX*. Próba rekonstrukcji. Warszawa, 2017. S. 71–114.

[273] *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов. С. 377–378.

боярина. Стрельцы сравниваются с иноплеменными мучителями, также подчеркивается их измена и нарушение крестоцелования:

> Того ради низпослалъ на него кровавый мечь, сравнительный мученикамъ и злострадания и кончины его вѣнецъ неувядаемый… во время самое наченшагося отъ московскихъ стрѣльцовъ, въ вѣрности своей безбожныхъ воровъ и измѣнниковъ, безстрашнымъ самымъ безчеловѣчиемъ и лютымъ нападениемъ… съ безстудною и безобразною яростию и съ послѣднимъ озорничествомъ, забывъ страхъ Божий и крестное цѣлование и рабскую свою крайнюю низость, по самымъ вымышленнымъ и лживымъ причинамъ и наглымъ спросамъ пришедъ ко красному крыльцу <…> его боярина Артемона Сергѣевича съ наглымъ и жестокимъ ярости своей стремлениемъ изъ рукъ ихъ царскихъ похитивши жестокосердо, уподобяся иноплеменникамъ лютымъ, бросили его, яко агнца неповиннаго, отъ стороны Благовѣщенской церкви на площадь, и принявъ на копья, ужаснымъ и страшнымъ мученическимъ страданиемъ на мѣлкия части тѣло его боярское разсѣкли…[274]

Автор «Записок» обличает стрельцов, осквернивших оружием и кровопролитием церковные алтари:

> …во святые алтари бесстыдно входя, Божии престолы и жертвенники убийственными и кровеполными теми руками бессовестно осязали и копьями под святыми жертвенниками шарили, чтоб желаемых сыскать им на умертвие[275].

Характерно и использование им топики мученических житий: «невинных оных страдальцев бояр кровию»; «обагрением мученической крови скончались»[276]; «таким страдальчества своего неповинного мечом… мученически скончал живот свой»[277]; и др.

Доказанность вины была главным критерием, отличающим неправедное мучение от справедливого наказания за нарушение закона. Автор «Записок» категоричен в своих оценках, отрицая саму возможность апелляции стрельцов к нормам правосудия, «христианским законам и гражданским правам»:

---

[274] История о невинном заточении. С. 384–386.
[275] *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов. С. 378.
[276] Там же. С. 378–379.
[277] Там же. С. 395.

> Здесь жестокими самыми истязав его пытками, без всяких вин и изобличиений, принадлежащих к истинному правосудию испытания по всем христианским законам и гражданским правам, безвинно, по одному своему только варварству, самовластию и силе, и по тиранском оном мучении вывели его, господина Нарышкина[278], из Кремля за Спасские ворота, на Красную площадь[279].

Довольно близкие формулировки есть и в «Созерцании кратком» Сильвестра Медведева. В сочинении, которое в отдельных частях представляет собой страстный монолог, автор не называет стрельцов тиранами, однако напоминает о верховенстве *правды законной*. Медведев эмоционально описывает первый день восстания, используя форму вопросов к себе, эмоционально осуждает не только убийц, но и сами поводы и обстоятельства преступлений, увидев которые однажды, человек в дальнейшем может воспротивиться благочестивому образу жизни:

> О, како пойду памятию въ созрѣние онаго дне, бывшаго тогда страшнаго и полного ужаса дѣло? Кого призову въ день той зрѣти бѣды? Кто, въ злодѣянии коемъ лежа, противяся правдѣ законнѣй и християнскому жителству что творяй противно, и уцеломудритися, преставь отъ зла, восхощет благому подражати житию? Прииди и виждь разумно, кто убивается, и отъ кого и за что![280]

Отношение Сильвестра к необоснованным человеческим мучениям выразилось и в другом восклицании, завершившем описание ряда убийств, совершенных стрельцами:

---

[278] В «Записках» выдача стрельцам И. К. Нарышкина изображается как заместительная жертва, пролитием невинной крови которой, возможно, удастся остановить кровопролития: «Он, готовый во всем чистою совестию к страдальческой и невинной кончине своей, дерзновенно последуя псаломски представил себя: “Яко аз на раны готов, и болезнь моя предо мною есть выну”, нетрепетно, но великодушно и крепко ей с должным повиновением доносил: “Государыня царевна, воистину не бояся на смерть свою иду, токмо усердно желаю, чтоб моею невинною кровию все те бывшие кровопролития до конца прекратилися”» – *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов. С. 383.

[279] Там же. С. 384–385.

[280] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 51.

> Охъ, бѣды! Увы, жалости! Предъ очима отцевыма дѣтей убиваютъ! Предъ очима жъ дѣтей отца страшной и мучителной смерти предати хотятъ! Не болѣзнь ли? Не мука ли?[281]

Через упоминание ничем не оправдываемых смертей детей автор отсылает читателя к евангельскому эпизоду о царе Ироде и вифлеемских младенцах – мучениках и символе деспотической жертвы.

В сознании современников ответственность за произошедшие события разделяли не только стрельцы: принятием условий стрельцов, в трактовке ряда сочинений, государи во многом поспособствовали негативному восприятию Московского государства за рубежом. 28 октября 1682 г. в челобитной стрельцов полка Леонтия Ермолова была сформулирована просьба об уничтожении столпа на Красной площади:

> Пожалуйте нас, винных холопей ваших, велите, государи, той столп с Красной площеди сломати, чтобы от иных государств в вашем великих государей царствующем граде Москве зазору никакова не было[282].

В записи челобитной в Разрядном приказе от 29 октября приводится больше поясняющих «зазор» подробностей:

> И тот де столп поставлен не к похваленью Московского государства, и ту де подпись чтут многих государств иноземцы и всяких чинов люди, и в иных де государствах о том поносно… и тому столпу не быть, чтоб в том от ыных многих государств поношения и бесчестья не было, и их бы государские неприятели о том не порадовались[283].

2 ноября[284] столп был сломан. По всей видимости, поставленный памятник мог восприниматься как свидетельство репрессивности Московского государства, проявившейся в признании оправданными зверских

---

[281] Там же. С. 56.

[282] Восстание в Москве 1682 г. С. 226. Ср.: *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 164.

[283] Восстание в Москве 1682 г. С. 228.

[284] Мазуринский летописец // Полное собрание русских летописей. М., 1968. Т. 31. С. 179.

убийств невинных людей *за государей и церковь*. В анонимных «Записках о стрелецком бунте» конца XVII в. сообщается, что на листах на столпе прямо говорилось о исполнении стрельцами государева указа:

> Здѣлали стрельцы всѣми приказы у Лобнова мѣста столпъ каменной, и на том столпѣ со всѣ четыре стороны прибили листы большия мѣденые лужоные. А подписали, бутто все то дѣлолося по государеву указу, как бояр рубили и за что[285].

Сложно сказать, оправдались ли опасения за превратное понимание иностранцами обстоятельств установки столпа на Красной площади: рядом иностранных агентов причины мемориальной активности стрельцов были поняты вполне верно[286]. Гораздо более важным оставалось общественное мнение внутри государства, которое следовало направить в другое русло, изменив отношение к событиям. Следом за уничтожением столпа по русским городам были разосланы царские грамоты об изъятии списков с грамот, данных восставшим в июне 1682 г.: «и те де списки в городех всяких чинов люди чтут, и от того в народе чинитца сумнение»[287]. Показательно и то, что в 1697–1700 гг. Петр I вернется к практике «столпотворения»: задачей новых монументов, возведенных в Москве, в том числе на Красной площади, станет фиксация вин казненных изменников[288].

Изменение государственной политики по отношению к стрельцам было обозначено казнью Ивана Андреевича Хованского и его сына Андрея. Среди обвинений, выставленных государями Хованским, были своевольство, ослушание царских указов, «московскому государству поношение… и убыток

---

[285] Записки о стрелецком бунте / Подг. текста и коммент. О. А. Белобровой // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 2. М., 1989. С. 529. См. также: *Буганов В. И.* Повесть о Московском восстании 1682 года // Древнерусская литература и ее связи с Новым временем / Отв. ред. О. А. Державина. М., 1967. С. 353.

[286] Ср.: Дневник зверского избиения Московских бояр в столице в 1682 году и избрания двух царей Петра и Иоанна. СПб., 1901. С. 25; Хованщина. Донесения шведских агентов, 1682–1683 гг. / Подг. текста, пер., примеч. и послесл. Г. М. Казакова, А. С. Лаврова. СПб., 2022. С. 50, 59, 73.

[287] Восстание в Москве 1682 г. С. 244.

[288] *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. С. 188–198.

и отъ стороннихъ народовъ укоризна»[289]. Сильвестр Медведев также сообщает, что

> князь Иванъ Хованской, сь единомышленники своими… не престая, искахъ подобнаго времени, како бы ему въ Росийскомъ государствѣ сотворити народное смущение и многимъ християнскимъ неповиннымъ душамъ погубление и быти бы ему въ Московскомъ царствии самодержцемъ[290].

Ложность обвинений, особенно тех, что были представлены в изветном письме от 2 сентября 1682 г., на которую указывают исследователи[291], не была очевидной для современников – посягательство на веру и государство и возможность новых кровопролитий были достаточно сильным аргументом для наказания восставших. Хованским вменялись планы «изведения царского корня» и выбора царем[292] И. А. Хованского, что привело бы также к смене патриарха и возвращению старой веры:

> А как то злое дело учинят, послать смучать во все Московское государство по городам и по деревням, чтоб в городах посацкие люди побили воевод и приказных людей, а крестьян научать, чтоб побили бояр своих и холопей боярских. А как государство замутится, и на Москве б выбрали на Московское царство ево, князь Ивана, а патриарха и властей поставить, ково изберут народом, которые бы старые книги любили[293].

На отсутствие розыска при определении виновности казненных Хованских указал младший Иван, пытаясь обратить народное внимание на неправедность царских приказов:

> …прибежавъ къ Москвѣ, хотя отца своего, князь-Иваново, и брата своего, князь Андрѣя, воровство и измѣну покрыть, вместивъ ложно на смуту многие затѣйные

---

[289] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 107.

[290] Там же. С. 96.

[291] См.: *Буганов В. И.* Московские восстания конца XVII в. М., 1969. С. 265–272.

[292] Сами обстоятельства престолонаследия в 1682 г. могли подготовить почву для подобных слухов: *Bushkovitch P.* Succession to the Throne in Early Modern Russia. The Transfer of Power. 1450–1725. Cambridge, 2021. P. 231–241.

[293] Восстание в Москве 1682 г. С. 111.

слова, и бутто отецъ ево и братъ кажнены безъ ихъ, великихъ государей, указу и безъ розыску[294].

Значимость этих заявлений подтверждается тем, что государи посчитали необходимым ответить на них, указав в царской грамоте на врученный им Богом «суд о милости и о казни» и утверждая монополию царской власти на наказание, о чем нельзя не только говорить, но и помыслить:

> …онъ, князь Иванъ, и сынъ ево, князь Андрей, за измѣну кажнены, въ то не вступатца никакими дѣлы, потому что измѣна ихъ по розыску и по подлинному свидѣтелству имъ, великимъ государемъ, извѣсна и всѣмъ людемъ явна, и та казнь учинена имъ по ихъ, великихъ государей, указу, и судъ о милости и о казни врученъ отъ Бога имъ, великимъ государемъ, а имъ никому о томъ не токмо говорить и мыслить не надобно, и дѣла имъ до того не достало[295].

Когда дело дошло до казни предводителя стрельцов И. А. Хованского и его сына Андрея, формулировки вины в смертном приговоре 17 сентября 1682 г. были следующими:

> Паки ты же, князь Иван, вознеистовяся, во-первых, противу всемогущаго и творящего по воли своей Бога, в Его же руце земныя концы суть; второе, на державу царского пресветлого величества… говорил многажды в полате при них, великих государях, и при всех боярех, величаяся в гордости своей, бутто все государство стоит по твою кончину; а естьли тебе не будет, и в то время бутто никакая же плоть не спасется и будут в Москве ходити в крови по колени[296].

По сути, речь идет о присвоении себе Хованским сакрального статуса и роли потенциального государя, способного избавить народ от мучительства и разорения государства.

В официальных грамотах, в частности, вошедших в «Созерцание краткое» Медведева, и в переписке с патриархом Иоакимом решение государей простить других стрельцов трактуется как милосердие, ведущее не

---

[294] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 142.
[295] Там же. С. 150. Ср.: Восстание в Москве 1682 г. С. 95–96, 106.
[296] Восстание в Москве 1682 г. С. 131.

к гибели государства (как мучения), а к его процветанию. Сильвестр Медведев, участвуя наряду с другими книжниками своего времени в создании образов благочестивых государей, считал милосердие проявлением мудрости, отводя особую роль Софье Алексеевне:

> И тогда паки благородная царевна София Алексѣевна глагола имъ (стрельцам – *А. П.*): «Добрѣ есте днесь содѣласте, яко покорно приидосте и спасосте отъ гнѣва Божия и отъ меча люта души ваша. Се же вѣдите, яко царское величество, яко цари благочестивии и человѣколюбивии суть крове нежелателны, гнѣвливи не суть, приятелны мира, лиятелны любве, простителны виновныхъ, котории вину приносятъ»[297].

Патриарх Иоаким писал государям о преимуществах милосердия, ручаясь в раскаянии стрельцов:

> Тѣмъ же мы, ни о чемъ тако пекущеся… яко да васъ, помазанныхъ своихъ благочестиемъ, на вселѣннѣй свѣтящихся, и всю вашего величества державу просвѣщающий… рукою крѣпкою и мышцею высокою сохранить отъ всякого зла, яко зѣницу ока, и единомудрствовати въ державѣ крѣпости своея, другъ ко другу, любовию и смирениемъ водитися да устроитъ[298].

В ответной царской грамоте патриарху Иоакиму 13 октября 1682 г. государи благодарили Иоакима за его содействие «друголюбию и братолюбию»:

> …убо моли Того безприкладную благость… да от безмернаго щедрот Его неисчерпаемых моря капли друголюбия и братолюбия во всех сущих в державе нашей сердца возкаплет и озябшия душегубителною ненавистию души, вечныя радости виновныя, любве теплотою да согреетъ[299].

Милосердие государей, праведный суд и забота о благочестии всего государства были ключевым параметрами образа идеального правителя. В церковно-правительственном дискурсе во второй половине XVII в. активно

---

[297] *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое. С. 129.
[298] Там же. С. 152.
[299] Восстание в Москве 1682 г. С. 202.

распространяются, в том числе благодаря освоению античной, византийской и европейской традиций, новые критерии законности и справедливости царского правления[300]. Фигура царя, подвергающаяся в это время дополнительной и многовекторной сакрализации[301], воплощает в себе идеи общего блага для подданных[302]. Официальные публицисты стремятся пресечь саму возможность создания невыгодного для государства информационного повода для обличения мучительства, апеллируя к нему лишь как к противоположной милосердию объяснительной модели. Поэтому одной из задач Сильвестра Медведева и авторов правительственных документов стало объяснение символически насыщенных шагов государственной власти (от установки каменного столпа на Красной площади и рассылки жалованных грамот о невиновности стрельцов до итогов спора о вере и отказа от массовых казней стрельцов). События, сменявшие друг друга после Стрелецкого восстания 1682 г., демонстрируют значимость подобного столпотворения, буквально создания графического объяснения измены или доброхотства – категорий, которыми в своем поведения руководствовался подданый русского царя, начиная с XVI в.

В памятниках публицистики раннего Нового времени, отражающих взаимодействие государя и служилого человека, благоденствующее и целостное государство противопоставляется государству, которому угрожает разорение и мучительство, поэтому и во взаимодействии с восставшими применяются риторические практики, демонстрирующие, со стороны государей, справедливость и милосердие, а со стороны восставших – раскаяние и доброхотство. Конвенциональность идей той и другой стороны

---

[300] См., например: *Киселев М. А. Правда* и *закон* во второй половине XVII – первой четверти XVIII века: от монарха-судьи к монарху-законодателю // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода: в 2 т. М., 2012. Т. 1. С. 49–65.

[301] *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог: (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б. А. Избранные труды: [в 3 т.]. 2-е изд. М., 1996. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 205–337.

[302] *Киселев М. А.* Государство и общее благо в политическом дискурсе в России. С. 115–128.

была обусловлена прежде всего сакральностью и символизмом дискурсивных практик, обслуживавших взаимодействие государя и подданного, прежде всего клятвенных обещаний, дававшихся в присяге.

Именно доброхотством и верностью присяге и крестоцелованию «бунтовщики» и обличители, как правило, мотивировали свои выступления, напоминая о готовности положить душу за веру и государя. Обличая мучительства со стороны изменников, «неправдотворцев», злых советников, официальной Церкви и других институтов, отдельные челобитчики и общественные группы рассчитывали повлиять на государей, напомнить им о принципах милосердия и праведного суда, разделяющего справедливое наказание и мучение. С противоположных позиций в официальных текстах подобные самовольные действия служилых людей оценивались как нарушение присяги и вред государству.

Глава 2.
«Священство» и «царство»:
тирания и гонимая Церковь в сочинениях патриаршего круга

2.1. Идея царя-мучителя в древнерусской книжности

Понятие *мучитель* в восточно- и южнославянской книжности традиционно использовалось для перевода древнегреческого *τύραννος* и латинского *tyrannus*. В «Лексиконе латинском» (1640-е гг.) ученейшего книжника Епифания Славинецкого, зафиксировавшем переводческую практику своего времени, представлено целое словообразовательное гнездо:

> Tyrannus, мучител, томител; tyrannis, мучителство, лютое обладание; tyrannice, люто; tyrannoctonus, tyrannicida, мучителеубийца; tyrannicidium, мучителеубийство[303].

На протяжении всей истории языка XI–XVII вв. словообразовательное гнездо и контексты использования понятия *томитель* идентичны с более распространенным аналогом *мучитель*: зачастую производные с этими корнями использовались внутри одних и тех же текстов (часто в пределах одной фразы), что отражает скорее стремление древнерусских книжников к лексическому разнообразию[304]. В политическом языке XVIII в. вслед за практикой второй половины XVII в. закрепилась следующая стратегия перевода с латинского и других европейских языков: *мучительство* / *тиранство* / *тирания*[305].

Поскольку мученический агиографический канон предполагал типичную ситуацию, включая устойчивый состав акторов и актантов, то и в парадигме

---

[303] Лексикон латинський Є. Славинецького. Лексикон словено-латинський Є. Славинецького та А. Корецького-Сатановського / Підг. до вид. В. В. Німчук, відп. ред. К. К. Цілуйко. Київ, 1973. С. 406. Несмотря на упоминание лексем, обозначающих крайнюю меру борьбы с тираном – его убийство, – не следует некритически проецировать эту терминологию на русскую политическую культуру, особенно по отношению к царю.

[304] См., например: Словарь русского языка XI–XVII вв. М.; СПб., 2015. Вып. 30. С. 20–27.

[305] Многочисленные контексты собраны на сайте проекта «Корпус русских переводов общественно-политических сочинений XVIII века». URL: https://krp.mws-osteuropa.org/ru/term/tyrannie; https://krp.mws-osteuropa.org/ru/term/tyrannis (дата обращения: 12.09.2024).

словообразования наряду с мучающим (мучителем) должны были быть мучимые (мученики). В отличие от многих других языковых традиций, слова *мученик* (в значении чина святости, перевод древнегреческого *μάρτυς* ‘свидетель’) и *мучитель* стали однокоренными[306]. Кроме того, словами с этим же корнем переводилась лексика наказания (например, *τιμωρία* ‘возмездие, наказание’). Видимо, поэтому переводчик Евфимий Чудовский, стремившийся к точности передачи текста на другом языке, последовательно заменял слово *мучатся* на *казнятся*[307], а в своем Соловецком Азбуковнике 1650-х гг. Сергий Шелонин выстраивает словарную статью, пользуясь заимствованием из греческого *σπεκουλάτωρ* (ср. *βασανιστής*[308]) и южнорусским аналогом слова *палач*: «Мучителие, спекулатори, каты»[309].

С XVI в. известны отдельные словоупотребления-транскрипции вроде *тираннус*, *тираинус*, *тираммносъ*[310]. С конца XVI в. самостоятельно используется словоформа *тиран*[311]. В XVII в. слова *тиран* и *мучитель* употреблялись как синонимы, на что, судя по всему, больше всего повлияло интеллектуальное сближение с европейскими культурами.

---

[306] Словообразовательное гнездо в древнерусском языке см.: *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 2. Стб. 198–200; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Вып. 9. С. 306, 317–322; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 2002. Т. 5. С. 42–43, 45–52. Попытку корпусного и структурного анализа лексико-фразеологического поля *мученичества* см.: *Мишина Л. Н.* Вербализация концепта «Мученичество» в старославянских рукописях X–XI вв. и древнерусских памятниках XI–XIV вв.: сопоставительный анализ: автореф. … канд. филол. наук. Челябинск, 2008.

[307] *Белякова Е. В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства о еретиках на русскую правовую традицию (от средневековья к новому времени) // От Рима к Третьему Риму. Миграции. Формирование российского государства: материалы международных семинаров исторических исследований. 2010–2015 гг. / Общ. ред. П. Каталано, Ю. А. Петрова. М., 2015. С. 204–207.

[308] См.: *Каравашкин А. В.* Власть мучителя. С. 64.

[309] ОР РНБ. Ф. 717 (Б-ка Соловецкого монастыря). № 18/18. Л. 319. Описание сборника см.: *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII века Сергий Шелонин. Редакторская деятельность. М.; СПб., 2010. С. 510–513.

[310] *Каравашкин А. В.* Власть мучителя. С. 63.

[311] *Селин А. А.* Новые материалы об идеологической борьбе в годы Ливонской войны // Труды Гос. музея истории Санкт-Петербурга. СПб., 2006. Вып. 12. С. 34–37.

Таким образом, уже сами процессы словообразования и словоупотребления вели к смешению различных сфер и оттенков в отдельных контекстах. Отмеченное взаимодополнение семантики, обусловленное, на первый взгляд, лишь стратегиями перевода, не только могло влиять на конфессионально-национальные особенности религиозного сознания[312], но и нашло непосредственное отражение в раннемодерных дискурсивных практиках.

Многие раннехристианские правители, являвшиеся гонителями христиан, именовались *тиранами* / *мучителями*, вследствие чего к оценкам мучительских деяний и страданий непосредственно за веру на практике очень часто примешивались политические компоненты более сложного происхождения (от несоответствия христианскому идеалу правителя до злоупотребления властью и узурпаторства)[313]. Закономерно, что большинство исследований функционирования идеи царя-мучителя связаны с изучением механизмов политической культуры и других социально-политических аспектов в истории России раннего Нового времени[314].

Представления о немилосердном царе, чьи неправедные деяния вредят обществу и государству, неразрывно связаны с концепцией «пределов власти» и наличием определенных (пусть и положенных вне земной жизни) инструментов для влияния на склонного к тирании правителя. В. Е. Вальденберг доказывал, что сами российские подданные, основываясь на устойчивых представлениях о пределах власти, считали царскую власть ограниченной законом, а беззаконие и нечестивость называли главными

---

[312] Ср.: *Успенский Б. А.* Влияние языка на религиозное сознание // Учен. зап. Тартус. гос. ун-та. 1969. Вып. 236. С. 159–168. (Труды по знаковым системам. Т. 4).

[313] Ср.: *Каравашкин А. В.* Власть мучителя. С. 63–64.

[314] См., например: *Вальденберг В.* Понятие о тиранне в древнерусской литературе в сравнении с западной // Известия по русскому языку и словесности Академии наук СССР. Л., 1929. Т. 2. С. 214–236; *Goldfrank D. M.* The Deep Origins of Tsar'-Muchitel': A Nagging Problem of Muscovite Political Theory // Russian History. 2005. Vol. 32, № 3-4. P. 341–354; *Каравашкин А. В.* Власть мучителя.

чертами царя-мучителя[315]. Подтверждается эта концепция, в частности, тем, что интеллектуалами велись настоящие «дебаты» по вопросам богоизбранности и соответствия идеалу христианского правления практически всех государей эпохи Смутного времени[316].

Праведность правителя, определявшаяся как его политическим поведением, так и личным благочестием становится в раннее Новое время популярной темой текстов полемической направленности[317]. Осуждение мучительства, заимствованное из византийской и европейской традиций не всегда поддающимися установлению путями, звучало в таких памятниках книжности эпохи рождения государства, как «Сказание о Дракуле», послание Федора Карпова к митрополиту Даниилу, «Просветитель» Иосифа Волоцкого, публицистика Смутного времени и др. Наиболее яркое изображение всего спектра последствий правления царя-мучителя (и, наверное, самая отчаянная попытка воздействовать на правителя через обличение и предупреждение) принадлежит Андрею Курбскому, в подробностях описавшему мучительство Ивана Грозного в широком круге сочинений: от переписки с царем и «Истории о делах великого князя московского» до предисловий к переводным сборникам (см. § 1.2–1.3).

Как было показано выше, имея представление о мучительской власти (действия которой приводят к появлению мучеников), подданные в своих челобитных редко примеряли концепцию царя-мучителя непосредственно к правящему государю[318], они ограничивались обличением отдельных вельмож и мотивировали борьбу с ними (включая форму вооруженного восстания) как

---

[315] *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Пг., 1916. С. 366–370.

[316] *Антонов Д. И.* Цари и самозванцы. С. 136–146; *Ульяновский В. И.* «Священство» и «царство» в начале Смуты. Московские Патриархи, российские монастыри, духовенство Востока. М.; СПб., 2021. С. 555–619.

[317] *Rowland D. B.* God, Tsar, and People. P. 82–114.

[318] Определенное исключение – старообрядцы с конца XVII в., см.: *Лукин П. В.* Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000. С. 170–252.

защиту православной веры. Могло ли вообще российское общество на пороге Нового времени реально воздействовать на власть и исправить (царя)-мучителя, например, через коллективные челобитные (если говорить о народных массах) или послания (более частный вариант)? В какой мере это ему удавалось и является ли сложившаяся цепь исторических событий результатом реальной работы этих механизмов ограничения власти посредством требований праведности и справедливости? Это существенные, хотя и не поддающиеся ответам, вопросы. Тем более что вряд ли допустима и оправдана экстраполяция намерений отдельных интеллектуалов на широкие общественные круги.

Было бы неверно также видеть в отдельных упоминаниях царя-мучителя в древнерусской книжности исключительно обличительные интонации и прямой конфликт,[319] напротив, «мучительское правление» широко обсуждалось в придворной и церковной публицистике и канонической литературе как анти-идеал, противопоставленный образу благочестивого царя, как правило, современного. В XVII, а затем и в начале XVIII в. проблема идеального государя повсеместно затрагивалась как в критических, так и в панегирических памятниках публицистики[320].

Один из первых исследователей древнерусских политических концепций М. А. Дьяконов продемонстрировал озабоченность духовных властей праведностью князей, начиная с первых веков христианства на Руси[321]. Ожидания благочестивого правления были подробно сформулированы в таких

---

[319] Не преследуя задач системного политического противостояния официальной власти (оппозиции в современном понимании), древнерусские книжники прибегали к подобным аллюзиям в специальных случаях – эта дискурсивная практика, вероятно, только сопутствовала другим практикам политической культуры того времени, возможно, с оглядкой на соседние государства. См.: *Ерусалимский К. Ю.* Республика без республиканизма: дискурсы общего дела в Московской Руси // Res Publica: Русский республиканизм от Средневековья до конца XX в. / Под ред. К. А. Соловьева. М., 2021. С. 203–229.

[320] См., например: *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. Гл. 1, 2.

[321] *Дьяконов М.* Власть московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века. СПб., 1889. С. 30–53.

канонических памятниках (включая компилятивные), как Поучение диакона Агапита, адресованное императору Юстиниану I[322], Мерило Праведное[323], Апостольские постановления, «Слово о судиях и властителях» псевдо-Василия Великого. Ряд этих и других текстов получил большое распространение в наиболее авторитетных сводах древнерусского права – Кормчих книгах.

Новый этап внимания к такого рода текстам относится к середине XVII в. В атмосфере осмысления уроков Смутного времени, деятельности «ревнителей благочестия»[324] и религиозной полемики с иноверцами[325] патриарх Иосиф в предисловии к сборнику поучений, опубликованному около 1642 г., призывает священство к обличению грехов и напоминает о верховенстве духовной власти над светской. Показательна сама подборка учительных текстов, приведенная в сборнике: «Поучение христолюбивымъ княземъ, и судиямъ, и всѣмъ православнымъ християномъ», «Слово Сирахово на немилостивыя судии и князи, иже неправдою судятъ», «Слово о судиях и о властелех, емлющих мзду и неправду судящих», «Слово о гордости», «Слово о судиях и о властелех, емлющих мзду и неправду судящих», «Слово Аввакума пророка на обидящыя и насильствующыя», «Слово святаго Василия о судияхъ и о властелехъ»[326].

В XVII в. особую популярность также получают «Тестамент царя Василия» и «Главизны» диакона Агапита, в которых обсуждался идеал

---

[322] Влияние этого памятника на московскую политическую идеологию наиболее исследовано: *Вальденберг В. Е.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности // Византийский временник. Л., 1926. Т. 24. С. 27–34; *Ševčenko I.* A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // Ševčenko I. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. Cambridge, 1991. P. 49–87; *Буланин Д. М.* Политическая доктрина в афоризмах; и др.

[323] См., например: *Вершинин К. В.* Мерило Праведное в истории древнерусской книжности и права. М.; СПб., 2019. С. 71–81, 253–261.

[324] *Лавров А. С., Морохин А. В.* Ревнители благочестия. Очерки церковной и литературной деятельности. СПб., 2021. С. 108–162.

[325] *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 212–243.

[326] [Сборник поучений патриарха Иосифа и проч. М.: Печ. двор, ок. 1642]. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 57, № 165.

христианского государя. Востребованность их в раннее Новое время подтверждается тем, что в 1628 г. Петром Могилой был издан русский перевод «Главизн», в 1660 г. они были переизданы в «Анфологионе». «Тестамент» в XVII в. выдержал два издания в Киеве, три издания в Москве, а в начале XVIII в. был переиздан по указу Петра I[327].

Жанровая специфика этих текстов и пути их рецепции в XVI–XVII в.[328] демонстрируют, что наибольшим ресурсом воздействия на князя / царя через книжность обладали высшие круги духовенства. Возможность именования нечестивого правителя мучителем уже с первых веков христианства на Руси преследовала цели предупреждения и определенного контроля над князем со стороны духовных властей. Принципы богоугодного правления в этих сочинениях напрямую формировались через идеи *благой симфонии священства и царства*[329]. При этом обличения со стороны священства не просто допускались, но даже требовались согласно каноническим правилам[330].

Так, в своей речи митрополит Макарий в чине венчания[331] на царство Ивана IV призывал его к хранению Церкви и праведному суду:

> И всѣеть Господь въ сердци твоемъ страхъ Свой и еже къ послушным милостивное, и съблюдет тя Господь въ непорочней вѣрѣ и покажеть тя опасна

---

[327] *Лаппо-Данилевский А. С.* История политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом развития ее культуры и политики / Предисл. М. Ю. Сорокиной; подг. текста М. Ю. Сорокиной при участии К. Ю. Лаппо-Данилевского. Köln; Weimar; Wien, 2005. С. 33–42.

[328] Ср., например, использование Поучения Агапита в качестве источника текстов, посвященных митрополиту Филиппу: *Лобакова И. А.* Житие митрополита Филиппа. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 37–40, 47–61.

[329] Убедительное обоснование этого подхода к характеристике русской богословско-полемической мысли см.: *Бежанидзе Ю. И.* Рецепция концепта «благой симфонии» (συμφωνία ἀγαθή) в русской богословско-политической мысли XI–XVII веков: дис. … канд. теологии. М., 2024.

[330] *Белякова Е. В.* «О учители и священницы, никако же убо зло творящему не умолчите»: (Тема обличения неправедных властей в учительно-канонических текстах славянской книжной традиции) // Interdisciplinárny výskum prameňov o jazyku a duchovnej kultúre. Slovensko-slovanské súvislosti / Ed. by S. Šašerina, P, Žeňuch, M. Hríbová. Bratislava, 2022. P. 77–86.

[331] Обзор чинов венчания см., например: *Богданов А. П.* Царь-реформатор Федор Алексеевич: старший брат Петра I. 2-е изд. М., 2020. С. 294–305.

> хранителя Святыя своея съборныя Церкве велѣниамъ, да судиши люди правдою и нищихъ судомъ, да възсиаетъ въ дняхъ твоих правда и множество мира…[332]

Именно от такого индикатора праведности власти, как личные качества и богобоязненность правителя, в трактовке чина венчания, зависели не только его индивидуальная посмертная судьба, но и будущее царства, находящееся в руках карающего и милосердного Господа. В частности, на Руси была распространена концепция, объясняющая появление жестокого правителя грехами людей, – вариант теории казней Божиих.

Другим, более регулярным чином, которым священство контролировало праведность правителя, была исповедь. Известен лишь один экземпляр старопечатного издания «Чинъ исповѣданию православным царемъ и великимъ княземъ Московским и всея Русии»[333], датированный М. В. Корогодиной временем выхода первого печатного Требника (ок. 1623 г.)[334]. Отсутствие предшествующих рукописных аналогов, однако, далеко не означает, что их не было. Среди вопросов, задававшихся духовником государям, были вопросы, касавшиеся праведности царского суда, справедливости наказания и степени вины наказанного:

> И по градскому суду наказание повиннымъ учинилъ ли еси? И всякие суды по правдѣ ли еси судилъ? <…> А убогаго праваго не обвинил ли еси? Или безъ разсмотрения и безъ праведнаго сыску, или по гнѣву, или человѣкоугодия ради

---

[332] *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами. М., 1883. С. 50. Прообразом венчаний на царство стало венчание на великое княжение внука Ивана III Дмитрия Ивановича в 1498 г. Ср. слова митрополита Симона из этого чина венчания: «Божиимъ изволениемъ дѣдъ твой князь великий пожаловалъ тебя, благословилъ великимъ княжьствомъ, и ты, господине и сыну, имѣй страхъ Божий въ сердци, люби правду и милость и судъ правой…» – Полное собрание русских летописей. Т. 12. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1901. С. 248.

[333] ОРК РНБ. III.6.17. Чинъ исповѣданию православным царемъ и великимъ княземъ московским и всея Русии.

[334] *Корогодина М. В.* Власть и подданные глазами духовников XVII–XVIII вв. // Cahiers du Monde russe. 2009. Vol. 50, № 2-3. P. 329.

смертию кого не казнилъ ли еси неповиннаго? Или въ заточение кого неповиннаго не послал ли еси? Или муками неповиннаго не велѣл ли еси мучити?[335]

Достаточно распространенной в XVII в. стала концепция неправедного суда как *мучительства*, полным аналогом этому понятию служило *тиранство*:

Тиранство или мучителство является правдотворствомъ. Аще люди мучитъ кто, губитъ, рубитъ, милости не являетъ и состраствемъ бѣдства человѣческаго ни мало сболѣзнуетъ, имже святый апостолъ вопиетъ: судъ без милости есть не сотворшим милости[336].

Идеи правления «по закону и правде» активно распространялись в древнерусской книжности, созданной в церковных кругах или адресованных представителям духовенства. Так, дипломат Федор Иванович Карпов в послании митрополиту Даниилу, созданном до 1539 г., ссылаясь на «Никомахову этику» Аристотеля, писал о том, что власть, держащаяся правды без милости, является не чем иным, как мучительством:

Ради милости бо предстатель и князь от подвластных велми любится, а истинны ради боится. Милость бо безъ справды малодушьство есть, а правда безъ милости мучительство есть, и сиа два разрушають царство и всяко градосожительство. Но милость правдою пострекаема, а правда милостью укращаема сохраняють царя царство въ многоденьствѣ[337].

Этот текст был подробно исследован и даже охарактеризован как гуманистический[338], однако помимо европейских и античных источников, его содержание определялось и отечественными церковно-каноническими реалиями. По-видимому, не случайно Федор Карпов обращается с этими

---

[335] ОРК РНБ. III.6.17. Чин исповѣданию. Л. 14 об. – 15.

[336] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 29. Л. 460. Подробнее об этом тексте, представляющем собой патриаршее окружное послание, см. § 2.5.

[337] Сочинения Федора Ивановича Карпова / Подг. текста, пер. и коммент. Д. М. Буланина // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2006. Т. 9. С. 354.

[338] *Freydank D.* Zu Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus // Zeitschrift für Slawistik. 1968. Bd. 13, H. 1. S. 98–108; *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 207–218.

рассуждениями именно к первому духовному лицу, рассчитывая на него в соблюдении чаемого им порядка.

Как мучительство воспринимались отступничество от веры (закона Божьего) и неправедность государя Иосифом Волоцким в седьмом слове «Просветителя», созданного в первое десятилетие XVI в. Автор призывает читателя не подчиняться неправедному князю и быть готовым к смерти от руки царя-мучителя, подобно мученикам:

> Аще ли же есть царь, над человѣки царьствуя, над собоюже имать царьствующа – скверныа страсти и грѣхи, сребролюбие же и гнѣвъ, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злѣйшиже всѣх невѣрие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель… И ты убо таковаго царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавьство приводяща тя, аще мучитъ, аще смертию прѣтитъ. Сему свѣдѣтельствуютъ пророци и апостоли и вси мученици, иже от нечестивыхъ царей убиени быша и повелѣнию ихъ не покоришася[339].

К. Зольдат указала на разнородность концепции мучительства Иосифа Волоцкого и европейских представлений о тирании и деспотизме. Исследовательница убедительно показывает, что Иосиф отсылает читателя к традиционной библейской оппозиции *мучитель – мученик*, призывая принимать наказания царя, если они исходят от Бога, а в обратном случае – не подчиняться ему и следовать путем мученичества[340]. Это замечание справедливо по отношению и к ряду других случаев обращения к этой идее в высших церковных кругах: как правило, священство, в меньшей степени знакомое с европейскими концепциями тирании, апеллировало к канонически выверенному, христианскому определению мучительства.

Так, в качестве одной из «вин» патриарха Никона, обозначенных на суде над ним на Большом Московском соборе 1666–1667 гг., называлось бесчестие

---

[339] *Иосиф Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. 3-е изд. Казань, 1896. С. 287–288.

[340] *Soldat C.* The Limits of Muscovite Autocracy: The Relations between the Grand Prince and the Boyars in the Light of Iosif Volotskii's *Prosvetitel'* // Cahiers du Monde russe. 2005. Vol. 46, № 1-2. P. 271–274.

царя в форме именования его *мучителем*: «Первая вина написана, что я тебя, великово царя государя, безчестил, мучителем называл»[341]. Актуализация темы мученичества *за правду* в сочинениях Никона была напрямую связана с самоидентификацией патриарха, испытавшего поражение в споре «священства» и «царства», но нашедшего в нем символический ресурс морального победителя. Жизненная установка на подражание Христу, была характерна для Никона на протяжении всей его жизни и только усилилась к ее концу[342].

На обоснование собственной правоты, христианской *правды* в своих словах направлены разъяснения Никоном своих слов в письме царю из Ферапонтова монастыря в июне 1667 г. после соборного суда. Страдание *за правду* по большому счету воспринималось как страдание *за веру*[343]:

> Аз убо, о царю, не точию страдати всѣизволяю, но и умрети готов есмь правды ради, только бы не во твое царство, якоже и выше рекох. А я же нынѣ мучим есмь, не свѣмъ себе грѣшша, ничто же достоино таковых мукъ, яко недостоин и человѣческия пищи, подобныя ми, развѣе нужнова хлѣба и воды. А что патриарси и судьи с ними судили, ни едина вина обрѣлась, достойна сицевых, ими же аз мучим есмь[344].

В этом послании, преследовавшем цель воздействия на волю царя, Никон вспоминает и свое 27-е возражение на ответ Газского митрополита Паисия Лигарида боярину Семену Лукьяновичу Стрешневу, написанное около 1663 г. Никон предупреждал царя, что отказывается благословлять его и царское семейство, если тот не признает неправедность совершенного суда:

---

[341] Письмо патриарха Никона царю Алексею Михайловичу (июнь) // Севастьянова С. К. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты. М., 2007. С. 438.

[342] *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты. М., 2007. С. 164–165.

[343] Об исторической динамике в соотношении *правды* и *веры* см.: *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. Гл. 1. Ср., например, понимание «правды» у Ивана Пересветова: *Каравашкин А. В.* Власть и слово в средневековой Руси. Смысловые уровни полемических текстов. М.; СПб., 2021. С. 37–49.

[344] Письмо патриарха Никона царю Алексею Михайловичу (июнь). С. 439.

> …нельзѣ дать просто благословение и прощение. Он мене – великий царь государь – до Ферапонтова осудил и заточил, а я ево трикраты, по божественной заповѣди, паче Содома и Гомора[345].

Отсылка на заповедь блаженства *изгнанных правды ради* в «Возражении» также способствовала, с одной стороны, самосакрализации Никона, а с другой – обличению ведущего себя неправедно царя. Здесь Никон довольно подробно комментирует предъявленное ему обвинение:

> Один который называет мучителем велможнейшаго царя нашего и смеет нарицати его несправедливаго обидетеля и хищника, что тому подобает по святым правилом?[346]

Патриарх не спорит с тем, что именно ему принадлежит такая характеристика царя и сравнивает свое поведение с «дерзновением» библейских героев (в частности, Иосифа, Моисея, Аарона, Нафана и др.), обличавших «дерзости» правителей. Основное содержание его полемики касается рассуждений Паисия Лигарида о наказании за обличение. Никон подчеркивает, что нельзя подвергать подданного наказанию, если тот обличил царя *по правде*:

> Аще и обличению словеса люта суща зело, на досаждение обличаемым вменяются, без правды убо досаждати не оставляет правило, якоже от различия разумети. По правде же кто обличает царя или князя, несть достоин муки[347].

Если же царь накажет такого свидетеля, рассуждает Никон, то он выступит против самого Бога:

> И которая досада царем, аще кто правду ему известует, а царь, возгордевся, не послушает, но и муки нанесет дерзостию на свидетеля. Не онаго укорит или отмещется царь, но самаго Богу отмещется[348].

---

[345] Там же. С. 441.
[346] *Никон, патр.* Труды / Подг. В. В. Шмидт. М., 2004. С. 456.
[347] Там же.
[348] Там же. С. 457.

В своих письмах царю Алексею Михайловичу из ссылки бывший патриарх Никон постоянно проводил аналогии между евангельской историей и собственной биографией, сопоставляя свое поведение с судьбой гонимых правителями святителя Иоанна Златоуста, митрополита Филиппа[349], наконец, Иисуса Христа. В своих посланиях Никон словно напоминал царю о мученической смерти Филиппа в правление Ивана Грозного, говоря о нежелании умереть *правды ради* в царствование Алексея Михайловича[350]. В службе митрополиту Филлипу, включенной еще по инициативе патриарха Иоасафа I в печатное издание декабрьской минеи 1636 г., митрополит был назван мучеником и страстотерпцем[351]. Существенно, что канонизация Филиппа осуществлялась в тесной связи с образом Иоанна Златоуста, и зачастую именно в паре святители воспринимались книжниками XVII в. при сравнении тех или иных героев с их образами[352].

Никон писал царю Алексею Михайловичу, избегая прямых обличений и лишь намекая на возможность признания его правления мучительским:

---

[349] См. об этом: *Зеленская Г. М., Севастьянова С. К.* Святитель Филипп и Патриарх Никон: типологические подобия // Эпоха Ивана Грозного и ее отражение в историографии, письменности, искусстве, архитектуре: сб. материалов всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф., 16–17 октября 2017 г., г. Александров: в 2 т. / Сост. и отв. ред. С. А. Глейбман. Владимир, 2018. Т. 1. С. 123–148.

[350] Ср. то обстоятельство, что перенесение мощей митрополита Филиппа сопровождалось публичным покаянием царя Алексея Михайловича в грехах своих предшественников по примеру обращения императора Феодосия к телу Иоанна Златоуста: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: в 2 т. / Сост. Г. М. Прохоров. М., 2009. Т. 1. С. 153–154.

[351] *Мельник А. Г.* Практики почитания мученика Филиппа, митрополита Московского, в Соловецком монастыре XVII – начала XVIII века // Одиссей. Человек в истории. Божественное чудо в литературной традиции и повседневной практике. М., 2023. С. 109–110.

[352] *Сапожникова О. С.* Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях) // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2004. С. 183–213. Аналогичное отношение к митрополиту Филиппу характерно и для старообрядческой книжности: *Титова Л. В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму – литературный и полемический трактат раннего старообрядчества. Новосибирск, 2003. С. 76–77.

> Сего ради сугубо приходит плакати – ово своих бѣдъ и зол, ово твоего ради царствиа, яко такое зло приспѣ въ твое царство содѣлатись, занеже не добра тебѣ, великому царю государю, похвала[353].

Функционально такую модель обличения царя можно назвать предупредительной. Многие публицистические высказывания русских иерархов XVII – начала XVIII в. часто содержали обличения, смоделированные в профетическом модусе[354], часто в их основе лежали исторические аллюзии и апелляция к каноническим правилам. Несмотря на зависимость публициста переходной эпохи от топики предшествующих времен, его риторические стратегии обращения к ней были более чем ситуативны и отражали авторские намерения[355]. При этом не только звучащее публично или непосредственно адресованное царю слово обладало особым профетизмом и потенциалом воздействия на действительность – схожие функции выполняло чтение и переписывание целых сборников публицистической направленности сложного жанрового состава[356]. Нуждаются в осмыслении сами по себе стратегии чтения, особенности рецепции в переходную эпоху сочинений, содержавших обличения царей-мучителей прошлого и в той или иной степени аккумулировавших

---

[353] Письмо патриарха Никона царю Алексею Михайловичу (июнь). С. 438.

[354] Один из его вариантов – конкретные исторические актуализации, превращающие наставление в угрозу, выраженную в виде предсказания будущего, см.: *Живов В. М.* Стратегии пророчества: проповедь Стефана Яворского на память Алексея Человека Божия // Стих, язык, поэзия: памяти М. Л. Гаспарова. М., 2006. С. 201–210.

[355] Ср. наблюдения Ю. В. Кагарлицкого над жанром проповеди: «Проповедь выглядит как коллаж из клише, цитат, аллюзий, стандартных аргументов, заново скомпонованных квалифицированным ритором применительно к данной риторической ситуации» – *Кагарлицкий Ю. В.* Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка / Отв. ред. А. М. Молдован, В. С. Голышенко. М., 2000. С. 253–254.

[356] Как правило, наблюдения над публицистическим началом подобных сборников содержатся в кодикологических исследованиях истории и бытования отдельных литературных памятников, например: Сочинения И. Пересветова / Подг. текст А. А. Зимин, под ред. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1956. С. 73–118; *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX веков. Новосибирск, 1985; *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1.

пророчества, касающиеся настоящего времени и прогнозирующие время будущее.

2.2. Рецепция историй о тиранах и пророчеств о смене царств

Для древнерусской традиции масштабы чтения повествовательных текстов, в которых изображались мучители прошлого, вряд ли можно переоценить: насильственные казни мучеников за веру были объектом изображения многих текстов житийной литературы. Образы тиранического правления были распространены также в переводных хрониках и (хотя и намного реже) в исторических сочинениях, посвященных недавним событиям национальной истории. Фигура царя Ивана Грозного в разных ипостасях нередко появляется в книжности XVII в., при этом исследования негативного образа первого царя в оригинальной русской литературе переходного времени немногочисленны[357].

Если идеи Курбского, высказанные в посланиях Ивану Грозному, могли быть известны также по ответным посланиям царя, подробно их пересказавшего, то «История о делах великого князя московского» получила известность в России сравнительно поздно. В последней четверти XVII в. в круг чтения ряда отечественных интеллектуалов попадает Сборник Курбского[358], воспринимавшийся, с одной стороны как «другая история», а с

[357] *Кобрин В. Б.* Иван Грозный и опричнина в общественной мысли XVII – середины XVIII в. // Кобрин В. Б. Опричнина. Генеалогия. Антропонимика. Избранные труды. М., 2008. С. 138–151; *Лобакова И. А.* «Сказание о царе Иване и о Филиппе митрополите» – новонайденная историческая повесть XVII в. об эпохе опричнины // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2009. Т. 60. С. 376–393; *Микитчук М. Д.* Образ личности и правления Ивана IV в историческом нарративе его младших современников // Историческое обозрение. М., 2020. Вып. 21. С. 50–60; и др.

[358] Распространение Сборника изначально осуществлялось на территории Речи Посполитой, откуда тот, судя по всему, и попал в Россию лишь во второй половине XVII в. См., в частности: *Auerbach I.* Nachlese. Kurbskijs Beitrag zur Literatur des Großfürstentums Litauen // Kurbskij A. M. Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Hrsg. von I. Auerbach. Marburg, 2019. Bd. 5. S. 685–689; *Осипова К. С.* «История о великом князе Московском» Андрея Курбского в Голицынском сборнике // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1977. Т. 33. С. 296–307.

другой – как источник идей, часто переносившихся на современность. Основное содержание Сборника составляла переписка с царем и «История о делах великого князя московского».

Среди читателей Курбского были преимущественно высшие круги аристократии и духовенство[359]. О чем им приходилось размышлять, и зачем они к нему обращались? Рецепция сочинений опального князя представляет интерес, с одной стороны, для оценки прямого воздействия полемики Ивана Грозного и Андрея Курбского на идейную атмосферу того исторического времени, в которое они распространялись и переписывались, с другой же стороны, нельзя исключать и созвучности этой полемики с проблемами, ставившимися в правление новой династии[360]. Сочинения Курбского в XVII в. закономерно оказались в ряду исторических и публицистических текстов, осуждающих *мучительство* / *тиранию* как неблагочестивое правление.

Рядом с сочинениями опального князя в составе некоторых Сборников Курбского рубежа XVII–XVIII вв. помещался русский перевод переработки части хроники «Описание европейской Сарматии» (1578, лат. *Sarmatiae Europeae Descriptio*) польского историка итальянского происхождения Александра Гваньини, озаглавленной: «О обычаях царя и великого князя Иоанна Васильевича». Судя по сохранившимся рукописным сборникам, хроника Гваньини переводилась с середины XVII в.[361] В это время в России происходит всплеск интереса, в том числе полемического, к изложению собственной истории глазами «Другого»[362].

---

[359] *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 97 и далее. В двухтомном труде К. Ю. Ерусалимского учтено 85 сборников, кодикологический и текстологический анализ которых позволили ему уточнить этапы бытования Сборника Курбского в России на разных отрезках времени. Им также высказано предположение о существовании созданного самим Курбским I извода Сборника. Сведения о не учтенном в работе 86-м сборнике см.: *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 735.

[360] *Попович А. И.* Рецепция полемики Андрея Курбского с Иваном Грозным в XVII веке // «Культура духа» vs «Культура разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках / Под общ. ред. Л. П. Репиной. М., 2022. С. 481–502.

[361] Обзор рукописной традиции хроники см.: *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. Библиографические материалы. СПб., 2008. С. 50–54.

[362] *Рогов А. И.* Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения: (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966. С. 259–306; Главы о Московском государстве в

Впрочем, самостоятельный интерес к части хроники, посвященной Ивану IV, у русских читателей появился немного позднее. Не преследуя цели сопоставления взглядов двух современников на тиранию Ивана Грозного, можно обратить внимание на свойственное обоим сравнение царя с древними мучителями, тиранами:

> Сей же царь Иоаннъ Васильевичъ, о немъже глаголахомъ и глаголати будемъ, истинно свое мучителство под видом правды паче мѣры тако распространи, яко не токмо прежних своихъ, во оныхъ странах по обыкновенным нравомъ своимъ тако творящих, но и всѣхъ оных мучителей, иже прежде Рождества и по Рождествѣ Христовѣ бяху, Нерона, Валлериана, Дионисия, Декия, Максентиа, Иулиана и прочихъ сихъ всѣхъ и иных многихъ сей мучитель превзыйде мучителствомъ, зане тии аще мучителство свое неповиннымъ людемъ и часто издавали, обаче не тако тяжко и неподъятъно[363].

Сопоставление оригинального латинского текста хроники Гваньини[364] с русскими переводами XVII в. демонстрирует, что слово *мучительство* (с его производными и однокоренными словами) использовалось здесь непосредственно для перевода понятия *тирания* и соответствующего словообразовательного гнезда. Некоторую роль, вероятно, сыграло и посредничество польского языка, с которого Гваньини также переводили в XVII в. Весь последующий текст трактата «О обычаях…» посвящен перечислению злодеяний царя и мучений разных лиц, что сближало его с сочинениями Курбского и способствовало их объединению в антитиранический сверхтекст[365].

«Новом Атласе» Блау в переводе Епифания Славинецкого / Введение Н. А. Болдыревой и О. Е. Кошелевой, подг. текста О. Е. Кошелевой // Русский сборник. Исследования по истории России. Архивные находки и источниковедение. М., 2021. С. 444–499; *Кошелева О. Е.* Россия и ее церковь под пером русских «редакторов» Космографии Меркатора // На пути к государствам Нового времени. Запад и Восток в Европе в конце XV – XVII в. / Под ред. И. Берговской, В. Назарова, П. Уварова. М.; Калуга, 2020. С. 401–406.

[363] ОР РГБ. Ф. 310 (Собр. В. М. Ундольского). № 779. Л. 137 об. – 138. См. описание сборника: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 619–623.

[364] Издание и перевод «Описания Московии» Гваньини на современный русский язык: *Гваньини А.* Описание Московии / Пер. с лат., ввод. ст. и коммент. Г. Г. Козловой. М., 1997.

[365] Тогда как сочинение Гваньини было сосредоточено на социально-политической составляющей мучительства (в оценках страданий московитов от рук своего царя), то в

Оценки Гваньини русского царя как мучителя имели много общего с европейскими пропагандистскими сочинениями периода Балтийских войн второй половины XVI в.[366]. Механизмы актуализации ряда из этих текстов в XVII в. нуждаются в осмыслении. Например, аналогичными сведениями из хроники Петра Петрея де Ерлезунда пользовался в своем сочинении «О России в царствование Алексея Михайловича» перешедший на шведскую службу Григорий Котошихин:

> Княжествовавше же той великий князь, и потомъ царствова, правивше государство свое въ ярости и во злобѣ силнѣ, тиранскимъ обычаемъ, и имѣяй со окрестными государствы войну и розвратие. Когда жъ ему не случися быти со окрестными государствы въ розвратии, и тогда плѣнилъ подданпыхъ своихъ, единовѣрныхъ христианъ и многи мучителства надъ князи и боляры своими и простыми людми показа…[367]

Цели Котошихина, обратившегося к тиранической фигуре Ивана Грозного, были достаточно близки другим современным примерам извлечения из исторических текстов информации о царе. Негативная характеристика правления Ивана IV стала общим местом многих европейских сочинений XVII в. Практически сразу же после публикации оригинала, в 1692 г., появился русский перевод нюрнбергской исторической компиляции 1687 г. «Краткое и новейшее описание» о Московии[368], впоследствии попавший в конвой одного из незавершенных сборников Курбского[369] наряду с сочинениями Гваньини. Помимо Гваньини, составитель компиляции в числе своих источников и

произведениях Курбского делается акцент на эсхатологическом пафосе претерпеваемых мучений (см. подробнее § 1.3).

[366] *Филюшкин А. И.* Изобретая первую войну России и Европы: балтийские войны второй половины XVI в. глазами современников и потомков. СПб., 2013. С. 456–479.

[367] *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайлович. 3-е изд. СПб., 1884. С. 1.

[368] ОР БАН. 17.4.15. Л. 170–208. См.: *Богданов А. П.* Россия и Запад в информационном обмене конца XVII в. // Genesis: исторические исследования. 2021. № 5. С. 85.

[369] ОР РГБ. Ф. 194 (Собр. К. И. Невоструева). № 48. См. описание сборника: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 595–597.

предшественников называл Сигизмунда фон Герберштейна, Петра Петрея де Ерлезунда, Антонио Поссевино, Адама Олеария, Пауля Одерборна и др.[370]

Тем любопытнее, что сочинения, содержавшие подобные идеи, со всей их идеологической фактурностью входили в круг чтения ряда российских интеллектуалов. В одной из глав «Краткого и новейшего описания», посвященной началу правления Ивана Грозного, дается следующая характеристика государя, опиравшаяся на трактат Гваньини:

> Бысть дивнѣйший. И притомъ жесточайший государь из всѣхъ тѣхъ, на нихъже солнце сияло. И пришел в тиранствѣ, или мучителствѣ, своем толь далеко что всѣхъ прочиихъ древнихъ тирановъ, Нероновы, Калигулины, и иныхъ дѣла пред него дѣлы за дѣтскую игру почтены[371].

Кровопролития Ивана Грозного здесь были помещены среди прочих известий о России, включая недавние (конца XVII в.). А. П. Богданов справедливо отводит этому сочинению важную роль в информационном обмене между Россией и Западом. Безусловно, российское государство (прежде всего в лице самих правителей) всё больше обращало внимание на восприятие себя в Европе – обмен информацией был значимой составляющей внешней политики[372]. О путевом отчете 1698–1699 гг. Иоганна Георга Корба, изданном в Вене в 1700 г., описывавшем в подробностях казни стрельцов и цитировавшем «Краткое и новейшее описание»[373], в 1701 г. Петр Алексеевич Голицын писал главе Посольского приказа Федору Алексеевичу Головину: «…такова поганца и ругателя на Московское государство не бывало; съ

---

[370] ОР БАН. 17.4.15. Л. 170 об. – 171, 180 об.

[371] Там же. Л. 180 об.

[372] Из последних работ см.: *Waugh D. C., Maier I.* Cross-Cultural Communication in Early Modern Russia: Foreign News in Context. Seattle; Uppsala, 2023; *Kazakov G.* Die Mouskauer Strelitzen-Revolte 1682. Diplomatische Spionage, Nachrichtenverkehr und Narrativentransfer zwischen Russland und Europa. Stuttgart, 2021. Сам по себе (анти)идеал христианского монарха был значимым фактором международных отношений России и Европы уже в XVI в.: *Рябов С. М., Попович А. И.* Варфоломеевская ночь 1572 г. глазами Ивана Грозного: в поисках идеала христианского правления // Герменевтика древнерусской литературы. 2023. Сб. 22. С. 492–514.

[373] *Богданов А. П.* Россия и Запад в информационном обмене конца XVII в. С. 86.

приѣзду его сюда, насъ учинили барбарами и не ставятъ ни во что»[374]. По распоряжению царя российская дипломатия добилась запрета и уничтожения тиража.

Закономерно, что трактат Гваньини «О обычаях…» попал в один из Сборников Курбского середины XVIII в.[375] вместе с «Записками» о Стрелецком восстании 1682 г., приписываемыми А. А. Матвееву (см. § 1.5). Все эти исторические сочинения в глазах читателей объединяло исследование тирании на конкретных и, что было важно, отдаленных во времени примерах[376]. Текст Гваньини в этой рукописи подвергся определенному смягчению оценок личности царя: в частности, традиционный для Сборников Курбского подзаголовок «Начало мучительства» передан как «Начало жестоконравия»[377], а пассаж о сравнении Ивана с древними мучителями в сборнике отсутствует совсем.

К. Ю. Ерусалимский предполагает, что включение перевода «О обычаях…» Гваньини в протограф Сборника Курбского четвертого извода между 1684 и 1690 гг. было связано с работой книгописной мастерской Василия Васильевича Голицына и составлением Андреем Ивановичем Лызловым «Скифской истории»[378]. Среди самых ранних сборников Курбского, содержащих перевод «О обычаях…» Гваньини, находятся рукопись ОР РНБ. Погод. собр. 1494[379], созданная между 1706 и 1719 гг., а также сборник РГАДА. Ф. 181. № 60, принадлежавший в 1690 г. стольнику

---

[374] *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого: в 6 т. СПб., 1858–1863. Т. 1. Прил. V. С. 328.

[375] ОР РНБ. Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1720. Описание сборника см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 689–691.

[376] См. также: *Попович А. И.* Мучительство, тирания и милосердие в сочинениях современников Стрелецкого восстания 1682 г. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2024. № 3 (97). С. 203–217.

[377] ОР РНБ. Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1720. Л. 86.

[378] *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 134–135, 734. См. также: *Чистякова Е. В.* «Скифская история» А. И. Лызлова и труды польских историков XVI–XVII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 348–357.

[379] ОР РНБ. Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1494. Л. 258–306 об. Описание сборника см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 586–595.

Филиппу Ивановичу Дивову[380]. Не следует, однако, думать, что владельцы этих сборников целиком разделяли идеи Гваньини и Курбского, тот же Ф. И. Дивов оставил в тексте «О обычаях…» ряд помет, выражающих несогласие: «Лож соплел еси, нечестиве»; «Лжеши все злобне, мы таковаго обычая не имамы»[381]. Так или иначе в России было не много исторических сочинений о периоде Ивана Грозного, чтобы пренебрегать даже такого рода текстами. В частности, не обходится без сочинения Курбского начальник Московской типографии Федор Поликарпов, в 1708–1715 гг. по поручению царя Петра I работавший над «Историей о владении российских великих князей…» (ОР БАН. 32.6.30). По какой-то причине царь остался недоволен его сочинением: возможно, свое влияние оказали источники Поликарпова об эпохе Ивана Грозного[382].

В конце XVII в. перевод Гваньини вместе с «Историей» Курбского стали частью неофициальной отечественной историографии о времени правления первого русского царя. Читатели этих текстов видели в «антитиранических» текстах, в первую очередь, альтернативное историческое описание эпохи Ивана Грозного и в какой-то мере источник для аналогий с современностью. Обращаясь к историческим примерам XVI в., интеллектуалы XVII в. могли сравнительно безопасно давать определения категориям *тирании* и справедливого правления. Однако чтение публицистических по направленности исторических сочинений могло быть не столько созвучно с современным контекстом, сколько претендовало быть самостоятельной дискурсивной практикой, стратегией осмысления истории.

---

[380] РГАДА. Ф. 181 (МГАМИД). № 60. Л. 271–322. Описание сборника см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 565–574. Предположения об обстоятельствах появления рукописи у Ф. И. Дивова см.: *Keenan E. L.* The Kurbskii-Groznyi Apocrypha. P. 222–223, note 65.

[381] РГАДА. Ф. 181 (МГАМИД). № 60. Л. 275 об., 316.

[382] *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 123–130. О возможном назначении «Истории» с точки зрения царя см. также: *Погосян Е. А.* Петр I – архитектор российской истории. СПб., 2001. С. 188–206.

Большинство читателей переходного времени, сочувствовавших этим оценкам, можно назвать «не-современными» людьми, воспользовавшись определением Д. Уо, восходящим к концепции французского антрополога Б. Латура[383]. Таким человеком был и один из ключевых деятелей патриаршего круга Афанасий Холмогорский[384], в библиотеке которого хранился сборник, составленный в последние годы XVII в. из многочисленных выписок нравоучительного и исторического содержания[385]. Наличие в этом сборнике другой версии перевода трактата «О обычаях…» Гваньини и уникального сочинения, посвященного митрополиту Филиппу и содержащего негативные оценки Ивана IV[386], вписывается в тенденцию циклизации негативных примеров, описывающих проявления и последствия тирании в российской истории, в частности времен Ивана Грозного.

Какова была прагматика исторических актуализаций и притч-парабол в этом сборнике[387]? Идейным стержнем сборника является популярная в Древней Руси концепция смены четырех царств, истоком многочисленных версий которой является пророчество Даниила (Дан. 7–12)[388]. Согласно ряду толкований, Россия выступала в исключительной роли естественного продолжения четвертого, Римского, царства[389]. Текстом-посредником между

---

[383] *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. 2-е изд. СПб., 2021.

[384] *Уо Д.* История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени. СПб., 2003. С. 254–255.

[385] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 410–425. См. описание сборника: Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 2. Исторические сборники XV–XVII вв. / Сост. А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, В. Ф. Покровская. М.; Л., 1965. С. 249–252.

[386] См.: *Лобакова И. А.* Историческая повесть о митрополите Филиппе. Литературные источники и их интерпретация конца XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 55. С. 301–312.

[387] Интерпретацию появления в этом ряду еще одного текста см.: *Пигин А. В.* Древнерусская Повесть о Христовом крестнике: проблема жанра // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17, № 4. С. 58–60.

[388] Наиболее популярным в древнерусской традиции было толкование пророчества, принадлежащее Ипполиту Римскому: *Илиев И. И.* Тълкуването на Книга на пророк Даниил от Иполит Римски в старобългарски превод. София, 2017.

[389] Как и идея «Москва – третий Рим», эта концепция стала в XVII в. еще одной гранью эклектичного и многоуровневого набора образов России как последнего православного царства. См.: *Дмитриев М. В., Гурьянова Н. С., Буланин Д. М., Сиренов А. В., Кореневский*

библейским текстом и сборником ОР БАН. Арханг. С. 138 стал «Хрисмологион» (в переводе с греческого – «собрание пророчеств»), подготовленный Николаем Спафарием для царя Алексея Михайловича в 1673 г. по заказу А. С. Матвеева, возглавлявшего Посольский приказ. В основе этого и ряда других переведенных почти в то же время текстов лежали переводы и компиляции из греческих и западноевропейских источников, которые должны были обосновать роль России как последнего православного царства, после которого утвердится царство Божие.

Под влиянием «Хрисмологиона», представляющего собой собрание толкований пророчества Даниила, на полях всей рукописи ОР БАН. Арханг. С. 138 постоянно появляются пометы «Монархия 1» и «Монархия 2». Обращение к «Хрисмологиону», очевидно, обусловило также выбор составителем алфавитного принципа, назначение которого было совсем не в утилитарном расположении материала по первым буквам заглавных определений, а в символической трактовке Бога как начала и конца всего. В предисловии к «Хрисмологиону» об этом говорится следующим образом:

> … всякое творение богоугодное подобает от Бога начинати и паки с Богом совершати, зане Бог есть А и Ω, сиречь начало и конец, вина вин и начало начал. Сего ради и нам подобает от А творительное начинати и со Ω, иже сам Бог есть, совершителное совершати[390].

Составитель сборника ОР БАН. Арханг. С. 138 последовал этой же концепции и расположил материал в логике смены царств. Для сборника, впрочем, не характерна строгая хронологическая последовательность, многие разделы тематически пересекаются и как бы дополняют друг друга. Обособленность самих разделов тоже очень условная. Составитель поставил

А. В. Теория «Москва – Третий Рим»: тексты и контексты // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2023. № 2. С. 67–98.

[390] Цит. по публикации текста предисловия из подносного экземпляра (ОР РНБ. Ф. 885 (Эрмитаж. собр.). № 27), предназначавшегося царю Алексею Михайловичу: *Чеснокова Н. П.* Русская и греческая традиции Хрисмологиона в России XVII в. // Каптеревские чтения – 13: сб. ст. / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. М., 2015. С. 143.

перед собой задачу создания своего рода исторического компендиума, назначение которого ярче всего проявляется в переплетении толкований и примеров из мировой и отечественной истории.

Как и текст Гваньини, сочинение о митрополите Филиппе помещено ближе к концу сборника в разделе на букву Ѱ. Раздел начинается рассуждениями о *премѣнении царств* из толкования на события пира Валтасара в седьмой главе «Хрисмологиона». Автор отталкивается от определения Аристотеля и возвращает читателя к христианской концепции смены царств, солидаризируясь с пророком Даниилом:

> Аристотель премѣнение царствъ быти глаголетъ, егда человѣцы начинаютъ в похотѣхъ жити, злых упражнятися и во иныхъ прегрѣшениях и во нравѣхъ неугодных. Мы же со Данииломъ глаголемъ, яко самъ Богъ премѣняетъ царства и владѣтелства, яко явно зрится от Волтосара и от прочих монархий, яко яже дымъ разсыпашеся, и мѣсто ихъ не обрѣтается, о чемъ Еклисиястъ пишетъ. Суета суетствии и всяческая суета. Убо древнихъ историковъ собратися можетъ, яко Богъ чрезъ пятьсотъ лѣтъ всегда вси царства премѣняетъ и преобразуетъ, обаче велие есть богатство многажды, и в пятьдесятъ лѣтъ нѣкая премѣнения бываютъ, вся бо царства имѣют престарѣния и гради и рѣчь посполитая, или народъ. Самъ же единъ Богъ пребываетъ непремѣненъ…[391]

В предшествующих разделах составителя сборника волнует проблема идеального правления и, наоборот, правления, которое ведет к гибели царств. Большинство категорий, которые он берет у Спафария, имеют античное происхождение с византийским посредничеством. Переклички этих идей с переводом новолатинского сочинения «О причинах гибели царств» отчасти повлияли на неубедительные попытки приписать авторство последнего Спафарию[392]. Переписывание в это же время[393] текста «О причинах гибели

---

[391] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 339–339 об. Ср.: ОР РНБ. Ф. 885 (Эрмитаж. собр.). № 27. Л. 243–244.

[392] Н. Г. Милеску Спафарий – ученый, мыслитель, государственный деятель / Отв. ред. Д. Т. Урсул. Кишинев, 1989. С. 101–132; О причинах гибели царств. С. 754.

[393] *Салмина М. А.* «О причинах гибели царств», сочинение начала XVII века // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1954. Т. 10. С. 336–341.

царств» демонстрирует востребованность идей, с одними и теми же задачами параллельно заимствуемых из нескольких культурных традиций.

Создатель сборника предлагает читателю собственную подборку выписок из «Хрисмологиона», аналоги которой в рукописной традиции неизвестны. Из предисловия он заимствует фрагмент, представляющий собой дополненное примерами из библейской и раннехристианской истории рассуждение Фалеса Милетского о непродолжительности жизни правителя-тирана[394]:

> От злаго же вси бѣгаютъ, яко от мерзости, о чемъ рече Фалисъ философъ: «Яко ни едино есть сицевое зрѣние скверно и мерско, яко тирана и мучителя стара, обаче аще и они мучители суть но судъ Божий ни единаго от сицевыхъ кротко умирати оставитъ или даже до старости в счастии и благоденствии». О чемъ стихи древнии повѣствуютъ: «Въ землю без убиения и крови, не много приидутъ царие и тихою смертию тираны». Имѣемъ прикладъ, фараона, Авесолома, Ахава, Неврода, Камвксиоха, Антиоха, Волтасара, Ирода, Антипы, Агриппы, Нерона, Диоклитиана, Аврилиана, Иулиана, Фоки, Максимиана и иных безчисленныхъ смерть внезапную и злую можетъ показат…[395]

Направленные на предупреждение тиранического правления примеры отрицательных перемен, происходивших даже с благочестивыми монархами, были помещены в «Хрисмологионе» уже в предисловии:

> Сия же приклады великаго Александра всем предсмотряющым владетелем от свирепости отступити подобает, понеже более с милостию, нежели свирепостию успеют[396].

Свои рассуждения сочинитель сборника ОР БАН. Арханг. С. 138 продолжает выпиской из другого начального раздела «Хрисмологиона» –

---

[394] Высказывание Фалеса Милетского было распространено в России также в переводах Апофегмат Беняша Будного: *Małek E.* Первый древнерусский перевод Апофегмат Беняша Будного. Исследование и издание текста. Łask, 2011. С. 94.

[395] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 260 об. Ср.: *Чеснокова Н. П.* Русская и греческая традиции Хрисмологиона в России XVII в. С. 150.

[396] *Чеснокова Н. П.* Русская и греческая традиции Хрисмологиона в России XVII в. С. 150.

«Пролегоменонъ, се есть предглаголателное, на четыре монархии». Здесь дано определение монархии как наилучшей формы правления для России, опирающееся на седьмую главу «Метода легкого чтения историй» (лат. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, в XVII в. переводившегося как «О художествѣ историй») Жана Бодена и других, не обозначенных мыслителей:

> Монархия, сирѣч единоначалие, и знаменуетъ тое, яко в монархии единъ царь или краль самъ владѣетъ без клеврета, и от толкования сего имена монархия. О чемъ мудрый Бодинъ пишет, яко римское кесарство, иже в нѣмцахъ кесарь нарицается нѣсть монархия, но аристократия, сирѣчь благоначалие, понеже ни от единаго, но от многихъ и благихъ владѣется. И не токмо Бодинъ, но инии мнози пишутъ, яко великий во царѣхъ нашъ государь российский и краль ишпанский болѣе царьства имѣютъ, нежели кесарь римский, сего ради имъ монархия приличествуетъ, а нему монархия быти сказуется краснѣйшее в мирѣ владѣние или сицевое царства мира превосходитъ и побеждает…[397]

Далее, следуя за изложением третьей главы «Хрисмологиона», составитель пересказывает толкование истории о трех отроках и Навуходоносоре и заимствует из текста Спафария контрастные определения *тирана* (*мучителя*) и *василевса* (*царя*). В данном случае приведена ссылка на слово Илии Критского, согласно которому тиран ищет «прибытка и ползы» самому себя, разоряя подданных. Тирания, таким образом, охарактеризована как «поношение царства»:

> Понеже тиранъ, а словенскии имя сие мучитель сказуется, и того ради изведеся имя тиранъ на тѣхъ, иже силою власть восхищаху и содержаху. Добрый же обладатель василевъ, сирѣчь царь, наречеся, иже толкуется основание людей. Яко Илия Критский в первомъ своемъ словѣ пишетъ сице. Между тирана и василевъ сицева разность бѣ, яко василевъ или царь прибытка и ползы своимъ подручнымъ всегда ищетъ. Тиранъ же, сирѣчь мучитель, всегда самому себѣ прибытка и ползы взыскуетъ, аще и поддании его даже и до конца разоряются, ни о чесомъ о томъ печалуется. Царь же отъемлетъ и любовь тако своихъ подданныхъ, якоже чада своя и царь хотяше возлюбитися от своих подданыхъ. Тиранъ же и мучитель хощетъ да когда имъ

[397] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 260 об. – 261.

страшенъ явится силою и владѣтелствует, естьже и поистиннѣ поношение царства тиранство и мучителство[398].

Изложение этой византийской концепции корреспондировало с распространенными в России раннего Нового времени представлениями о правителе, ставящем личные интересы выше общих, которые имели истоки в других христианских культурах и были связаны с античной политической мыслью. В предисловии к «Хрисмологиону» также формулируется несколько определений благочестивого государя, на которые ориентировался и составитель сборника ОР БАН. Арханг. С. 138. В первой (вавилонской) монархии правитель изображается как «благоцветущее древо», приносящее много «добрых плодов» всему народу, гордых же правителей низлагает Господь. Вторая (персидская) монархия изображается как овен, питающий всех людей мясом и одевающий их руном. Александр Македонский, будучи идеальным правителем третьей (греческой) монархии, как и другие правители прошлого, впал в прегрешения и за это был наказан Богом:

Сего ради владетелю христианскому всегда в себе кротку и смиренну быти подобает. Зане Бог гордости и кичения ненавидит, яко же пишет: «Мерзок есть пред Богом всяк высоковыйный»[399].

Смирение и кротость подаются как добродетели христианского правителя. Интересно, что следом за рассуждениями о правителях в сборнике ОР БАН. Арханг. С. 138 приведены выписки, посвященные соотношению «священства» и «царства». Обе власти, по мысли составителя, являются «великими дарами божественными людям», царю при этом надлежит защищать Церковь в богобоязненности и смирении:

Царю достоитъ на той высокости господни добрую вѣру имѣти с праведнымъ смирениемъ. Достоиность царскую святому богобоязньству поддавати. А болше въ боязни Божии, а нежели в гордомъ повелѣнию быти, и гнѣвъ ласковостию в себѣ

[398] Там же. Л. 262. Ср.: ОР РНБ. Ф. 885 (Эрмитаж. собр.). № 27. Л. 83 об. – 84.

[399] *Чеснокова Н. П.* Русская и греческая традиции Хрисмологиона в России XVII в. С. 150.

> усмиряти и болшей чтобы милостию, а нежели боязнию и страхомъ послуга есть королей править людъ Божий правдою, чтобы вси в покои взгоде были чтобы были обороною Церквей Божиихъ, сиротъ и вдовъ и убогихъ[400].

Далее с пометой на полях «Предо граноограф» с небольшим пропуском цитируется фрагмент предисловия к Русскому Хронографу II редакции (1617 г.), переписывавшегося также в Хронографах III редакции (в библиотеке Афанасия Холмогорского были оба варианта[401]). В трактовке Хронографа, *царство*, управляющее без *святительства*, по определению является *мучительством*:

> Грани во вселенной суть четыре, иже Даниилъ протолковалъ, суть же сия сирское, перское, македонское и римское, аще и мнози глаголются началства, от тое же чествующихъже размѣсишася прочии, яко к намъ явѣ показа есть от Августа римского сродничество имамы Рюриково, такоже и от прочих быти разумъ подаетъ. Пятое царство вѣчно и нескончаемо, еже видѣ Даниилъ отторжеся от горы камень, удари мужа и вся изтни злато и сребро, мѣдь и желѣзо и скудель. Аще и мнози земстии царие быша и бѣ и будутъ, но немнози со святителствомъ, рекше со иерействомъ, управляюще. Власть таковыхъ не есть царство, но мучительство. Ко царствующимъ нечестиво нѣсть се имъ царь, но злобы имъ месть, якоже богъ боговъ нѣсть именование идолом и бѣсомъ неправеднымъ и святымъ…[402]

Описание тиранического правления Ивана Грозного, таким образом, служило своего рода антипримером для других российских правителей. Особое место в оценке царя занимало его противостояние церковной власти в лице митрополита Филиппа. Все последующие за фрагментом из предисловия к Хронографу выписки посвящены событиям российской истории. Здесь же расположен особый вариант «Видения некоему мужу духовному» (1606) благовещенского протопопа Терентия, где в ответ на просьбы Богородицы и Иоанна Предтечи о смягчении гнева Господь указывал на прегрешения

---

[400] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 265.

[401] ОР БАН. Арханг. собр. Д. 424, Д. 421 (Хронограф III редакции в двух частях), С. 139 (Хронограф II редакции).

[402] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 269 об.

Русской земли, включая отсутствие истины в царях и патриархах, брадобритие и т. д.:

> Понеже убо Церковь Мою осквернише лукавыми своими нравы и празными бесѣдами и Мнѣ ругатели бываютъ от скверных своихъ языкъ. И мерския ихъ обычаи возприяли, брады своя постризаютъ, содомския дѣла творятъ, и неправедный судъ судятъ, и правымъ убо насилствуютъ, и грабятъ чюждая имѣния, и многая дѣла творятъ, ихъже ненавидитъ Духъ Мой. Ниже не рѣхъ ли вамъ, Мати Моя и вси святии Мои, яко нѣсть истинны во царѣх и патриархахъ, и во всемъ церковномъ чину, и во всемъ народѣ Моемъ новомъ Израили, яко не ходятъ по заповѣдемъ Моимъ[403].

Среди немногочисленных фрагментов, выбранных из «Просветителя» Иосифа Волоцкого, оказался пассаж о царе-мучителе:

> Царь бо Божий слуга есть, к человѣкомъ милостию и казнию. Аще ли царь, над человѣки царствуя, над собоюже имать царствующа скверныа страсти и грѣхи, сребролюбие и гнѣвъ, лукавство и неправду, гордость и ярость, злѣйши же всѣхъ невѣрие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго царя лукавства его ради не нарече царемъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, но лисом: «Шедше, – рече, – рцыте лису сему». И пророкъ глаголетъ: «Царь оплазив погибнетъ, путие бо его темни суть»[404].

В самом же конце сборника ОР БАН. Арханг. С. 138 помещены два текста, представляющие собой пророчества, относящиеся к России и ее роли в борьбе с турецкими завоевателями: пророчество на гробнице Константина Великого («Надписание, начертанное от нѣких святых прозорливыхъ отецъ…») в переводе 1651 г. архиепископа Назаретского Гавриила[405], а также предпосланные «Книге о сивиллах» (1672) предсказание сивиллы Ерифреи и его толкование, завершающееся словами:

---

[403] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 327.

[404] Там же. Л. 375–375 об.

[405] Об истории и вариантах этого текста см.: *Буланин Д. М.* Пророчество на гробнице Константина Великого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 541–545; *Чеснокова Н. П.* Христианский Восток и Россия: политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века: (По документам Российского государственного архива древних актов). М., 2011. С. 159–167.

> … жребие бо вамъ многое зло всѣм невѣрнымъ уготовляетъ сѣверный уже двоеглавный орелъ и благовѣрный, поразитъ васъ всѣх, магметовъ, погановъ, и оружиемъ креста царства и страны ваша возодолѣетъ[406].

В сравнении с популярностью «Хрисмологиона»[407] рукописная история «Книги о сивиллах» была очень немногочисленной[408]. Трактата о древних пророчицах не было в сборниках сочинений Спафария, оказавшихся в северных монастырских библиотеках после опалы своих владельцев А. С. Матвеева[409] и В. В. Голицына[410]. Голицынский список «Хрисмологиона» Антониево-Сийского монастыря[411], вероятно, и послужил источником для сборника ОР БАН. Арханг. С. 138, созданного в конце 1690-х гг. Можно предположить, что составитель сборника, хотя и контактировал со столичными читательскими кругами, не имел возможности длительной работы с «Книгой о сивиллах»: написание пророчества Ерифреи более убористым почерком на последнем листе рукописи при наличии свободного места на обороте оставляет ощущение незавершенности этой работы. Нельзя исключать также бытования пророчества как самостоятельной выписки из

---

[406] ОР БАН. Арханг. собр. С. 138. Л. 428 об. Ср. с текстом «Книги о сивиллах», опубликованным по подносному списку царя Алексея Михайловича (ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 227): *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Подг. текстов и вступ. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978. С. 48.

[407] Обзор списков «Хрисмологиона» см.: *Белоброва О. А.* О рукописной традиции произведений Николая Спафария // Николае Милеску Спафарий и проблемы культуры Молдовы: материалы II Спафариев. чтений / Отв. ред. А. И. Бабий. Кишинев, 1991. С. 56–74; *Исаченко Т. А.* Русский перевод «Хрисмологиона» с дополнениями Николая Спафария, преподнесенный московскому царю в 1673 г. // Рукописи, старопечатные и редкие книги в собраниях России: сб. науч. ст. / Сост. и отв. ред. Г. А. Лончакова, И. А. Шилова, В. В. Подопригора. Новосибирск, 2018. С. 343–359.

[408] *Яворский Ю. А.* Описание рукописей Александровской Киевской гимназии. Киев, 1913. С. 18–21; *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты. С. 137–139.

[409] ОР РГБ. Ф. 354 (Вологод. собр.). № 170. Описание рукописи: РГБ. Описание Вологодского собрания рукописей (фонд 354): в 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 8–11. (Машинопись на правах рукописи.) URL: https://viewer.rsl.ru/rsl01004824090 (дата обращения: 20.06.2024).

[410] *Белоброва О. А.* О прижизненных сборниках сочинений и переводов Николая Спафария // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР / Под ред. М. В. Кукушкиной. Л., 1978. С. 129–137.

[411] ОР БАН. Арханг. собр. С. 129. Краткое описание рукописи: *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. С. 118, № 6. У списка также существовала незавершенная копия – ОР БАН. Арханг. собр. Д. 429. См.: *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 152.

«Книги о сивиллах»: в частности, в библиотеке Екатеринбургской духовной семинарии сохранились несколько, скорее всего, переписанных старообрядцами листов, включающих в себя ту же подборку пророчеств, дополненную сивиллиным пророчеством о судном дне[412].

Отдельные византийские пророчества в самом конце XVII в. переписываются, возможно, в связи с Азовскими походами 1695–1696 гг.: список Хронографа III редакции, вышедший из патриаршего скриптория, завершается известиями 1696 г. и надписанием на гробнице Константина Великого[413].

С чем был связан интерес духовенства к «Хрисмологиону» в последнее десятилетие XVII в.? Его активное распространение свидетельствует о некорректности предположения о каком-либо противодействии тексту «Хрисмологиона» со стороны царя Алексея Михайловича или патриарха Иоакима[414]. Около 1690 г. в Новоспасском монастыре при архимандрите Игнатии (Римском-Корсакове), будущем митрополите Сибирском и Тобольском, по заказу келаря Трифиллия (Инихова), будущего митрополита Нижегородского, а затем Крутицкого, создается список Русского Хронографа III редакции[415], завершенный выписками из «Хрисмологиона». Практически одновременно, в 1692 г., аналогичные выписки из собственного экземпляра

---

[412] *Мангилев П. И., Починская И. В.* Описание старопечатных и рукописных книг Библиотеки Екатеринбургского духовного училища // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1999. С. 161–162.

[413] ОР РГБ. Ф. 310 (Собр. В. М. Ундольского). № 726. Подробнее о датировке и текстологии рукописи см.: *Богданов А. П., Белов Н. В.* Хронограф Русский III редакции из 182 глав. Часть 2. Хронографическая редакция патриаршего Летописца 1619–1691 гг. // Словесность и история. 2022. № 1. С. 45–91.

[414] В ряде работ это мнение высказывалось Т. А. Исаченко, см., например: *Исаченко Т. А.* Русский перевод «Хрисмологиона». С. 359. Другие критические возражения см.: *Чеснокова Н. П.* Русская и греческая традиции Хрисмологиона в России XVII в. С. 138, прим. 32.

[415] ОР БАН. Собр. М. А. Успенского. № 191.

«Хрисмологиона»[416] поместил в свой келейный сборник чудовский иеромонах Боголеп Адамов[417].

16 сентября 1694 г. Алексеем Коробовским[418] было завершено переписывание «Хрисмологиона» для патриарха Адриана[419]. Рукопись хранилась в его келейной библиотеке, в отличие от ряда других списков в ней не было «Епилога» с обращением к царю Алексею Михайловичу: известны при этом замены в обращениях на современных царей Ивана Алексеевича и Петра Алексеевича в списках, выполненных в годы царствования триумвирата[420]. С середины 1690-х гг. патриарх Адриан по каким-то причинам особенно интересовался мировой и русской историей. В 1697 г. для него был переписан Русский Хронограф III редакции[421], этим же временем датируется принадлежавшая Адриану рукопись повести Ивана Андреевича Хворостинина «Словеса дней, и царей, и святителей московских, еже есть в России»[422].

Влияние «Хрисмологиона» на идеи патриаршего круга конца XVII в. изучено лишь частично. Представляется, что его интерес к «Хрисмологиону» и пророчеству Даниила о смене четырех монархий заключался теперь вовсе не

---

[416] ОР ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 1325 (408).

[417] ОР РГБ. Ф. 218 (Собр. Отдела рукописей). № 65.I. См.: *Богданов А.* Рукописная традиция Русского хронографа третьей редакции. Продолжение изысканий А. Н. Попова // Quaestio Rossica. 2023. Т. 11, № 1. С. 298.

[418] Показателен также набор списков текстов, связанный с именем Коробовского: «О причинах гибели царств», «Римские деяния», «Скифская история» Андрея Лызлова, а также сборник афоризмов «Сот пчельный», см.: *Белоброва О. А., Буланин Д. М.* Коробовский Алексей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3, ч. 2. С. 184–186.

[419] ОР ГИМ. Синод. собр. № 192. Описание рукописи см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1855–1869. Отд. 2, ч. 3. С. 238–246.

[420] Там же. С. 245–246.

[421] Славянская библиотека в Праге. Т 9762. Ранее Адриану, архимандриту Чудова монастыря, принадлежал другой список этой же редакции Хронографа: ОР РНБ. Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1447: *Богданов А.* Рукописная традиция Русского хронографа третьей редакции. С. 294.

[422] ОР РНБ. Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). Q.IV.172. См.: *Белоброва О. А.* К истории библиотеки патриарха Адриана // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. 33. С. 411, 414.

в подкреплении дискурсивного конструкта Византии[423], идей «византийского наследства», с середины XVII в., в частности, преследовавших цель убедить царя вступить в войну с турками для освобождения христианских земель. На фоне передачи Киевской митрополии из-под власти константинопольского патриарха в юрисдикцию московского патриарха, завершившейся в 1686 г., актуализация самостоятельных национальных религиозно-исторических нарративов получала особое значение.

Изложение Спафария из первой части «харатейной книги»[424] обрывалось на событиях Рождества Христова и правления императора Октавиана Августа. Дальнейшее описание в «Хрисмологионе» событий времен четвертой монархии было очень лапидарным, а правители упоминались буквально списочно[425]. Читатели этого и других текстов, содержавших милленаристские по своему содержанию пророчества о России[426], вероятно, искали как развернутое изложение событий римской и византийской истории, так и дополнительные свидетельства, доказывающие исполнения пророчеств. В отдельных случаях эту роль брал на себя Русский Хронограф, источником исторических примеров стали также сочинения Курбского, к которым книжники патриаршего круга в это время получили доступ.

---

[423] *Живов В. М.* Заметки о византийской культуре в России раннего нового времени // Russia Mediaevalis. München, 2001. T. X, 1. S. 328–331.

[424] Исследователи расходятся во мнениях, какой именно греческий источник лег в основу перевода Спафария: *Михайловский И. Н.* Важнейшие труды Николая Спафария (1672–1677) // Сб. Ист.-филол. о-ва при Ин-те кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. 2, отд. 2. С. 24–26; *Ченцова В. Г.* Паисий Лигарид, Николай Спафарий и Франческо Бароцци: эсхатологические идеи при дворе царя Алексея. Михайловича // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 1 (55). С. 69–82; *Чеснокова Н. П.* Толкование предсказания о Константинополе Газского митрополита Паисия Лигарида // Диалог со временем. 2022. Вып. 80. С. 344–349.

[425] ОР РНБ. Ф. 885 (Эрмитаж. собр.). № 27. Л. 401 об. – 408.

[426] *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München, 1972; *Плюханова М.* Милленаризм и вопросы историко-филологической компаративистики // The Real Life of Pierre Delalande: Studies in Russian and Comparative Literature to Honor Alexander Dolinin: in 2 Parts / Ed. by D. M. Bethea, L. Fleishman, A. Ospovat. Stanford, 2007. Part 2. P. 754–774.

Интеллектуалам раннего Нового времени, в том числе европейским[427], было свойственно осмысление исторических событий как многократного и вневременного воспроизведения того, что уже было и повторяется на отдельных исторических этапах. Каждый раз проживаемое настоящее время было насыщено эсхатологическими идеями, а истории отдельных царств, мыслящихся чаще всего как правление конкретного государя, представляли собой отдельные и не обязательно связанные логикой хронологической преемственности исполнения пророчеств, гибели царств, наказания за грехи и спасения Русской земли.

Спецификой публицистического понимания истории было ее потенциально манипулятивное идеологическое использование в политической оценке современной ситуации, когда прошлое воспринималось как мыслящийся таковым пример для нравственного наставления правителя. Актуализация в патриаршем круге примеров и определений царей-мучителей прошлого, тем более из национальной истории, представляла собой если не конфликтную полемику об образах идеального правления, то во всяком случае апологетику[428], проектирование чаемого идеала посредством проецирования исторических примеров на современность.

2.3. Чтение Курбского и идеи «священства» и «царства» на рубеже XVII–XVIII вв.

Показателем особого читательского внимания в конце XVII в. к «Истории» Курбского является творческая вариативность текста. Особенный интерес представляет созданная в это время Компилятивная редакция (Нач.: «В лето 6970 князь великий всея России Иоаннъ, нареченный Тимофей, сынъ великаго князя Василия Василиевича слѣпаго…»). По классификации

[427] *Покок Дж. Г. А.* Момент Макиавелли. Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция. М., 2020. С. 70–92.

[428] Ср.: *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси. 2-е изд. СПб., 2008. С. 142–144, 150–153.

К. Ю. Ерусалимского этот текст происходит из первого извода Сборника Курбского[429].

Наиболее ранний список этого текста, находящийся в сборнике ОР ГИМ. Син. 483[430], написан рукой Евфимия Чудовского, который, судя по всему, и был автором-составителем Компилятивной редакции[431]. Рукопись Евфимия содержит типичные для его сочинений редакторские пометы, в том числе киноварью. Это может означать, что текст предназначался для переписывания набело и не был случайно возникшим в его бумагах списком чужого сочинения. Сам сборник ОР ГИМ. Син. 483 составлен из отдельных тетрадей, которые могли быть объединены как при жизни Евфимия (до 1705 г.), так и в ближайшие годы после его смерти (ранняя фолиация арабскими цифрами коричневыми чернилами в правом нижнем углу проходит через весь сборник). Как бы то ни было, в патриаршем круге тексты, из которых составлен этот сборник, явно воспринимались в одном ряду.

Историософские основания объединения текстов также связаны с популярными среди столичных книжников идеями историко-эсхатологических пророчеств о смене царств. Наиболее объемный текст сборника – созданная Евфимием Чудовским компиляция переводов хроники Матфея Кигалы и хроники Псевдо-Дорофея[432], подробно и последовательно излагающая события византийской истории времен императоров и турецких султанов. После византийского блока текстов помещены послание Максима Грека Ивану Грозному «О еже не брити бороды» и слово братьев Лихудов «Еже не брити брад по законом», представляющее собой проект проповеди

---

[429] *Ерусалимский К. Ю.* Археографический обзор // Курбский А. М. История о делах великого князя / Изд. подг. К. Ю. Ерусалимский. М., 2015. С. 326–334.

[430] ОР ГИМ. Синод. собр. № 483. Л. 813–829 об. Фрагментарное описание сборника см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 425–429; Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 2. С. 84–85.

[431] См.: *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 267–271; *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 732, 740.

[432] *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы. Л., 1968. С. 109.

патриарха Адриана. Сочинение Лихудов датировано Е. В. Акельевым 1692 – началом 1694 г.[433]

Оба текста о брадобритии переписаны набело одной рукой, предположительно чудовского иеродиакона Дамаскина[434]. Этот же почерк встречается в ряде других рукописей, напрямую связанных с Евфимием Чудовским, в частности, той же рукой написана объемная рукопись, названная Т. В. Панич Дополненной редакцией «Щита веры» и отражающая едва ли не весь комплекс московских богословских споров конца XVII в.[435] Если обращаться к рукописям патриаршей библиотеки, то наиболее близко к задачам объединения текстов о брадобритии стоит сборник ОР ГИМ. Син. 596, в котором оглавление (л. 1–1 об.) и текст под заглавием «Из книги Акос, сирѣчь врачество, из отвѣта учителей на вопросы учениковъ» (л. 163–206 об.) переписаны той же рукой, что и ОР ГИМ. Син. 346[436]. Остальной текст сборника ОР ГИМ. Син. 596 переписан почерком кого-то из круга Евфимия Чудовского[437]. В ОР ГИМ. Син. 596 тексты о брадобритии расположены в той же последовательности[438], что и в ОР ГИМ. Син. 483 и полностью идентичны друг другу.

В сборнике ОР ГИМ. Син. 483 Компилятивная редакция расположена сразу после поучений о брадобритии. В состав сборника также вошли

---

[433] ОР ГИМ. Синод. собр. № 483. Л. 806–812 об. Публикацию текста по рукописи ОР ГИМ. Син. 596, исследование и обоснование датировки см.: *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 88–98, 464–469.

[434] Благодарю Т. А. Исаченко за консультацию. Примеры почерка Дамаскина см.: *Исаченко Т. А.* Вера и противление в ответах и обличениях 80–90-х гг. XVII в. Новые библейские переводы в филологических школах XVII в. М., 2015. С. 98–99.

[435] ОР ГИМ. Синод. собр. № 346. См.: *Панич Т. В.* Книга Щит веры в историко-литературном контексте конца XVII века. Новосибирск, 2004. С. 165–176.

[436] А. В. Горский и К. И. Невоструев, а вслед за ними и Е. В. Акельев ошибочно указывают, что вся рукопись ОР ГИМ. Син. 596 переписана одной рукой: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 813; *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 79–80, прим. 5.

[437] Аналогичный почерк см. в рукописи «Воумления» Евфимия Чудовского (о произведении см. ниже): ОР ГИМ. Синод. собр. № 433. Л. 46–49.

[438] ОР ГИМ. Синод. собр. № 596. Л. 55–59 об., 60–63 об. Описание сборника: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 813–819.

сделанные рукой Евфимия Чудовского выписки из «Описания Московии» А. Гваньини, а именно сведения географического и этнографического характера, а также рассказ о новгородском погроме Ивана Грозного. В этом же ряду оказалось легендарно-историческое сочинение о посольстве 1576 г. к императору Священной Римской империи Максимилиану II. Сходств этого текста с соответствующей частью «Повести о двух посольствах» гораздо меньше, чем различий, поэтому затруднительно отнести его к одной из выделенных М. Д. Каган редакций[439]. Отдельные события Смутного времени, иносказательно предсказанные Максимилианом II, в списке ОР ГИМ. Син. 483 в целях подтверждения пророчества апостериори, на основе имеющегося исторического опыта, проиллюстрированы краткими летописными заметками. Основная идея подложных статейных списков заключалась в предсказании распространения Российского царства на «всю землю» и закрепления такого миропорядка до конца времен.

Один из источников текста – «Выпись о втором браке Василия III»[440], где Вассиан Патрикеев предупреждает великого князя, что его прелюбодеяние станет причиной казней Божиих и разорения царства:

> Аще бо разлучиши от себе первый бракъ и второму совокупишися, прелюбодѣй будеши. Из прародителей содержатель еси царствия скиптра и побараеши за Церковь и за православие. Аще убо наведетъ Богъ варваровъ на христианство, Духа Святаго благодать от себе отженеши, ратоватися съ противными не возможеши, воинство твое не будетъ мужественно, грады твоя разорятъ, и тебе въ градостѣнии обстѣнятъ. Камо тогда имаши прибѣгнути, понеже правила ни прагу церковному коснутися ногамъ твоимъ повелѣваютъ[441].

---

[439] *Каган М. Д.* «Повесть о двух посольствах» – легендарно-политическое произведение начала XVII века // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 218–254.

[440] См. подробнее: *Рыков Ю. Д.* Редакции «Истории» князя Курбского // Археографический ежегодник за 1970 год. М., 1971. С. 130–133.

[441] ОР ГИМ. Синод. собр. № 483. Л. 813–813 об. Ср.: *Зимин А. А.* Выпись о втором браке Василия III // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1976. Т. 30. С. 142.

Составитель сочинения точно следует за изложением в «Выписи» и, по-видимому, полностью разделяет оценки неизвестного книжника XVI в.[442] Следующее предупреждение Василию III делает один из вселенских патриархов[443], к которым тот якобы обратился по совету митрополита Даниила:

> Аще первую сопругу отринеши и второй совокупишися, вѣжды, аще и будетъ тебѣ чадородие, но за прелюбодѣяние даются царемъ чада на разрушение царства ихъ. И тебѣ, мняйся, наслѣдникъ быти, потретъ роды болярския и стратигы. И будутъ вси христиане въ бѣдѣ сътѣсняемы. И грабитель будетъ чуждихъ имѣний. И будутъ тогда убийства и мукы, и премногая злая[444].

Всё последующее повествование представляет собой подробное описание предсказанных вселенским патриархом злодеяний царя-мучителя, основанное на изложении «Истории» Курбского. Ю. Д. Рыков объясняет создание Компилятивной редакции интересом русского общества к опричнине Ивана Грозного и бракоразводному процессу его отца[445], хотя и приводит далеко не противоречащую первой вторую версию, связывающую появление текста с расправой Петра I над восставшими в 1698 г. стрельцами и насильственным заточением его первой жены Евдокии в монастырь[446]. В. В. Калугин предполагает, что авторитетный «грекофил» имел личные причины для неприязни к Петру I: в 1690 г. он был отстранен царем от должности после

---

[442] В частности, Д. М. Буланин датирует «Выпись» последними десятилетиями XVI в.: *Буланин Д. М.* «Выпись» о втором браке Василия III – документ или литературная стилизация? // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19, № 4. С. 171–189. См. также: *Мартин Р. Э.* Невеста для царя. Смотры невест в контексте политической культуры Московии XVI–XVII веков. М., 2023. С. 143–145.

[443] В ряде списков указано, что Марк был патриархом Иерусалимским (*Зимин А. А.* Выпись о втором браке Василия III. С. 144), тогда как в тексте Евфимия Чудовского, возможно, засомневавшегося в достоверности сведений, говорится, что Марк был патриархом Александрийским (ОР ГИМ. Синод. собр. № 483. Л. 814).

[444] ОР ГИМ. Синод. собр. № 483. Л. 814.

[445] Сам Курбский писал об этом так: «Бо отец его Василей со оною предреченною законопреступною женою, юною сущею, сам стар будуще, искал чаровников презлых отовсюду, да помогут ему ко плодотворению, не хотяше властеля быти брата его по нем…» – *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского. С. 150.

[446] *Рыков Ю. Д.* Редакции «Истории» князя Курбского. С. 134.

почти сорокалетней работы на Московском Печатном дворе, что могло стать поводом для создания злободневного текста[447]. Отстранение от службы на Печатном дворе, впрочем, не помешало Евфимию Чудовскому работать над другими книжными поручениями патриарха[448] и впоследствии даже обращаться за помощью к царю[449].

Нельзя исключать причастность к составлению Компилятивной редакции патриарха Адриана, которую аргументировал К. А. Уваров, указав на косвенную связь появления текста с переписыванием в одном ряду «Истории» Курбского и хроники Псевдо-Дорофея[450], а также личные связи патриарха Адриана с Чудовским монастырем[451]. В качестве еще одного аргумента в пользу предположения К. А. Уварова, как будет показано далее, можно рассматривать переписывание Компилятивной редакции в двух сборниках, связанных с малоизвестным представителем патриаршего круга митрополитом Тихоном (Тимофеем Васильевичем Воиновым, 1655–1724)[452], фигура которого не вызвала интереса исследователей рецепции сочинений Курбского.

О Тихоне известно, что с 1679 г. он служил патриаршим ризничим, в силу чего долгое время являлся посредником между патриархом и книжниками (включая Евфимия Чудовского) во многих литературных трудах[453]. В 1692 г.

---

[447] *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 271.

[448] *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705). Köln; Weimar; Wien, 1998. P. 87–89; *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 80–83.

[449] *Исаченко Т. А.* Вера и противление в ответах и обличениях 80–90-х гг. С. 166–167.

[450] ОР ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 1700.

[451] *Уваров К. А.* Князь А. М. Курбский – писатель («История о великом князе Московском»): дис. … канд. филол. наук. М., 1973. Прил. 1. Критику причастности патриарха Адриана к созданию этого текста см.: *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 269. Гипотеза К. А. Уварова поддержана К. Ю. Ерусалимским: *Ерусалимский К. Ю.* Андрей Курбский и Иван Грозный: борьба филологий (по поводу двух работ В. В. Калугина) // Russia Mediaevalis. München, 2001. T. X, 1. S. 320–321.

[452] Наиболее полные на сегодняшний день сведения о Тихоне см.: *Д. Б. К.* Тихон (Воинов Тимофей Васильевич), митр. Казанский и Свияжский // Православная энциклопедия. М., 2023. Т. 68. С. 500–505.

[453] Сохранилась опись книг патриаршей ризной казны 1686 г., составленная в связи с ее передачей Тихону: *Викторов А. Е.* Обозрение старинных описей патриаршей ризницы. М., 1875. С. 99–103, 135–142; *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке.

Тихон был возведен патриархом Адрианом в сан архимандрита Московского Новоспасского монастыря, а в 1695 г. – в сан митрополита Сарского и Подонского (Крутицкого)[454]. Эта позиция в ряде вопросов сделала Тихона вторым лицом в столичной церковной иерархии, в частности, он замещал болевшего патриарха на службах[455]. 25 марта 1699 г. Тихон был переведен из Москвы на место митрополита Казанского и Свияжского и вошел в историю Казанской епархии как очень деятельный архиерей, заботившийся о церковном строительстве и просвещении новокрещеных народов. По его инициативе была организована не долго просуществовавшая духовная школа, в дальнейшем возобновленная в другой форме и ставшая прообразом Казанской духовной академии[456]. Такие стремительные передвижения Тихона по службе отразились на том, что в современных исследованиях разные церковные должности Тихона иногда приписывают отдельным персоналиям[457].

В «Духовном завещании» 1697 г. патриарх Адриан назначил Тихона одним из двух своих душеприказчиков[458]. На помин души от патриарха

М., 2009. С. 169. См. также сведения из расходной книги Патриаршего казенного приказа 1690–1691 гг.: *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 82, прим. 1.

[454] Эти сведения подтверждает и собственноручная вкладная запись Тихона в Псалтири с восследованием в Казанский Благовещенский собор: Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств, старанием и трудами Спасоказанского Преображенского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. Казань, 1868. С. 82–83.

[455] *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 34; *Башнин Н. В., Устинова И. А., Шамина И. Н.* Высшее духовенство в начале церковной реформы Петра I: правовой статус и имущественное положение. М.; СПб., 2022. С. 76. Практика замещения Московского митрополита Крутицким владыкой была закреплена в Стоглаве 1551 г. – Там же. С. 79–80.

[456] *Д. Б. К.* Тихон (Воинов Тимофей Васильевич), митр. Казанский и Свияжский. С. 503.

[457] *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 618; *Башнин Н. В., Устинова И. А., Шамина И. Н.* Высшее духовенство в начале церковной реформы Петра I. С. 682.

[458] ОР ГИМ. Синод. собр. № 422. Л. 10–10 об. Описание рукописи: Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 1. С. 1–2. Автором «Духовного завещания» был Карион Истомин. Вторым душеприказчиком был назначен патриарший казначей монах Тихон Макарьевский. В автографах Кариона сохранилось описание погребения патриарха 17 октября 1700 г., сразу же после указания на отсутствие в это время государя он указал на отсутствие митрополита Тихона: «Митрополитъ Тихонъ прежде сего преведенъ в Казанскую митрополию, и на Москвѣ его не бысть, но в Казани градѣ» – ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 312.

митрополиту перешла келейная рукопись «Посланий и Апостольских постановлений» Климента Римского[459], переведенных Евфимием Чудовским в 1693 г.[460] Этот перевод сыграл важную роль, в частности, в противостоянии брадобритию и был использован братьями Лихудами в слове «Еже не брити брад по законом»[461]. Таким образом, Тихон тесно контактировал со всеми авторами патриаршего круга и довольно продолжительное время имел неограниченный доступ к книгам из патриаршей ризницы.

Один из сборников с переписанной Компилятивной редакцией «Истории» Курбского[462] создан в самом начале XVIII в. и имеет полистную вкладную запись митрополита Тихона от 11 июля 1710 г.:

> Аз смиренный Тихонъ, митрополитъ Казанский и Свиажский, далъ сию книгу Воумление в домъ Благовѣщения Пречистыя Богородицы Казанския митрополии. Подписах моею рукою 1710 иулиа въ 11 день[463].

Как и перевод Климента Римского[464], эта рукопись была вложена Тихоном в Казанский Благовещенский собор. Второй, казанский, сборник[465],

---

[459] ОР РГБ. Ф. 818 (Колл. А. И. Шпагина). № 3. Рукопись введена в научный оборот Т. А. Исаченко. Описание см.: *Исаченко Т. А.* Переводная московская книжность. Митрополичий и патриарший скрипторий XV–XVII вв. М., 2009. С. 309–311; РГБ. Фонд № 818. Коллекция рукописей А. И. Шпагина. М., 1992–1993. С. 3–4. (Машинопись на правах рукописи.) URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01004900724 (дата обращения: 20.06.2024).

[460] О значении этого текста для патриаршего круга и его рукописной истории см.: *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus'. P. 111–113; *Панич Т. В.* Письмо Евфимия Чудовского Афанасию Холмогорскому: (К вопросу об участии Афанасия в переводах конца XVII века) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Новосибирск, 1990. С. 155–161; *Корогодина М. В.* Памятники церковного права в рукописях Библиотеки Российской академии наук XV – начала XX века. М.; СПб., 2020. С. 328–359.

[461] *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 91–93.

[462] ОР РГБ. Ф. 194 (Собр. К. И. Невоструева). № 42. Описание рукописи и основания для датировки см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 432–437.

[463] ОР РГБ. Ф. 194 (Собр. К. И. Невоструева). № 42. Л. 10–23.

[464] «Послания и Апостольские постановления» Тихон хранил у себя буквально до конца жизни. За четыре дня до смерти, 20 марта 1724 г., митрополит передал ее своими руками протопопу Казанского Благовещенского собора Иоанну, см. вкладную запись: ОР РГБ. Ф. 818 (Колл. А. И. Шпагина). № 3. Л. 1–37. Отдельно эту рукопись Тихон упоминал в собственноручном завещании: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 5. Д. 170. Л. 38–38 об.

[465] ОР РНБ. Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). F.XVII.11. Описание см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 437–439.

созданный не ранее 1780-х гг., помимо Компилятивной редакции «Истории» Курбского, включает грамоту патриарха Константинопольского Иеремии Петру I о перекрещивании лютеран и кальвинистов, полученную в августе 1718 г., и грамоту Петра I о том же вопросе, отправленную 7 февраля 1719 г. архиепископу Холмогорскому и Важескому[466], а также «Возражения, сочиненные против Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского»[467] и письмо Яворского митрополиту Тихону 1721 г. личного характера.

Наибольший интерес представляет вкладная рукопись из Невоструевского собрания ОР РГБ, названная митрополитом Тихоном «Воумлением». Название сборнику дал текст, составляющий его основное содержание[468]. «Воумление от архиерея чинному служению божественныя литургии…» было создано Евфимием Чудовским по поручению патриарха Иоакима в целях регламентации священнической практики[469] и в основном состоит из избранных глав из Требника (1646) Петра Могилы[470]. В написанном позднее (при жизни патриарха Адриана, то есть до октября 1700 г.) предисловии Евфимий сообщает, что текст предполагалось издать, однако Иоаким не успел его соборно прочитать, не удалось это и Адриану в связи с долговременной болезнью[471]. Явно были и другие факторы, мешавшие изданию текстов, игравших важную роль для Евфимия и значительной части патриаршего круга (в связи с результатами споров о времени

---

[466] Тексты опубликованы: Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое. СПб., 1830. Т. 5 (1713–1719). С. 586, № 3225; С. 650–651, № 3300.

[467] Издание текста по этому списку, подготовленное О. А. Крашенинниковой, см.: Очерки истории русской публицистики XVIII века / Отв. ред. Н. Д. Блудилина. М., 2017. С. 305–340.

[468] *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus'. P. 176–178.

[469] См. также: *Савельева Н.* Доктринальные и дисциплинарные наставления духовенства в книгоиздательской практике Московского печатного двора XVII в. // Quaestio Rossica. 2025. Т. 13, № 1. С. 21–42.

[470] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 454–456.

[471] ОР ГИМ. Синод. собр. № 433. Л. 9–10. Описание рукописи: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 451–460.

Пресуществления Святых Даров), но не отвечавших эпохе петровских преобразований.

Евфимий не упоминает в предисловии иногда приписываемое ему[472] «Извѣстие учительное, како иерею и диакону служение в церкви святѣй совершати…»[473], текстуально близкое отдельным частям «Воумления» и опубликованное после соборного решения в составе «Служебника» в июне 1699 г.[474] Митрополит Тихон фигурирует сразу в двух качествах в записи в расходной книге Московского печатного двора об исправлении и дополнении «Служебника»: 18 марта 1699 г. он назван митрополитом Сарским и Подонским, а в первых числах июня – уже Казанским и Свияжским[475]. Тихон относился к труду Евфимия с большим вниманием и явно поддерживал его мысли о тиражировании «Воумления». По-видимому, к тому моменту, когда «Воумление» было переписано для Тихона, стало понятно, что печатное издание не состоится. Сопоставление текста из Невоструевского сборника с авторизованными Евфимием списками в сборниках ОР ГИМ. Син. 567, 683[476] и 433 (номера рукописей приведены в хронологической последовательности редактирования «Воумления»[477]) демонстрирует, что текст был воспроизведен по последней рукописи, практически целиком переписанной рукой Евфимия.

Копирование текста для митрополита Тихона происходило не менее чем в два этапа: впоследствии он уточнялся по этой же рукописи, возможно, уже после смерти Евфимия (28 апреля 1705 г.), который продолжал править «Воумление» едва ли не до конца жизни. Наиболее характерный пример –

---

[472] *Карабинов И.* Св. чаша на литургии преждеосвященных Даров // Христианское чтение. 1915. № 6. С. 737–753.

[473] См.: *Петровский А.* Учительное Известие при славянском Служебнике // Христианское чтение. 1911. № 4. С. 552–572. № 7-8. С. 917–936. № 10. С. 1206–1221.

[474] Служебник. М.: Печ. двор, июнь 1699. Л. 1–39 четвертого счета. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 134, № 488.

[475] *Поздеева И. В., Дадыкин А. В., Пушков В. П.* Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1652–1700 годы. Исследования и публикации: в 3 кн. М., 2011. Кн. 2. С. 315–316.

[476] Этот сборник принадлежал патриарху Адриану и после его смерти хранился в патриаршей ризнице: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 448.

[477] См. об этом: Там же. С. 449, 458–460.

замененный л. 75 и небольшая вклейка на л. 76 в Невоструевской рукописи. Текст здесь написан отличным от основного текста почерком и в точности передает все этапы правки Евфимием рукописи ОР ГИМ. Син. 433[478]. Вклейка между листами 77 и 78, текст предисловия и часть выписок «О недостойно священствующих до конца жизни своея», предшествующие «Воумлению», в этой рукописи переписаны тем же характерным почерком, предположительно атрибутированным чудовскому иеродиакону Дамаскину.

В «Воумлении» митрополита Тихона тексты предисловия и выписок написаны на добавленных листах почерком, отличным от основного. Сбитая ранняя кириллическая фолиация и другие данные кодикологического исследования К. Ю. Ерусалимского[479] демонстрируют, что уже после внесения правок к «Воумлению» были присоединены тексты, начиная с л. 122, многие из которых представляли собой отдельные тетради с собственной нумерацией. Все эти тексты по происхождению напрямую связаны с патриаршим кругом и зачастую известны только в немногих списках, связанных с патриаршей библиотекой (см. примечания):

> Л. 122–131. «Святаго Иоанна Дамаскина, от третияго слова, о святыхъ иконахъ» и «Четвертая глава, что образуемое и что необразуемое, и како коеждо образуется»[480].
>
> Л. 131 об. – 137. «Достоитъ изъявити, како царие ординстии чествоваху архиереи российския и како Церковь святую и церковникы свободны имяху от всяких даней и поборовъ. Ярлыки, сирѣчь жаловалныя грамоты, и каковы давали царие ординстии, и вси митрополитомъ Киевскимъ и всея Русии. Легость церковнымъ домомъ и людемъ»[481].

---

[478] ОР ГИМ. Синод. собр. № 433. Л. 77 об. – 78 об.

[479] *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 432–436.

[480] Текст в целом соответствует списку, в т. ч. в передаче исправлений на полях рукой Евфимия Чудовского: ОР ГИМ. Синод. собр. № 473. Л. 187–206. Описание рукописи: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 2. С. 596–607. Также имеются сближения с изданным в 1696 г. вариантом: *[Петр Могила.]* Православное исповедание веры… М.: Печ. двор, март 1696. Л. 181–190 об. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 130, № 470.

[481] Текст полностью соответствует, в т. ч. в передаче правки на полях: ОР ГИМ. Синод. собр. № 596. Л. 27–34. См. также сильно отличающийся текст с иной последовательностью

Л. 138–140. «Зачинение святыхъ апостоловъ [Климента Римского]. Книга 8. Призвание на хиротонии епископов. Глава 5. Симонъ Кананитъ, о еже от коликих дол[ж]нствуетъ хиротонисатися епископъ. Глава 27. Тогожде каноны о епископѣхъ, пресвитерѣхъ, диаконѣхъ и прочихъ клирицѣхъ. Глава 28»[482].

Л. 141–147. Соборное деяние 1698 г. о дьячке Юшке Микляеве, который священнодействовал, не будучи рукоположен в священники. Нач.: «Писа к мѣрности нашей митрополитъ Иовъ Новгородский и Великолуцкий, что де епархии ево шелонския пятины…»[483].

Л. 148–160 об. «На непокорники Церкви от лица тоя» Епифания Славинецкого[484].

Л. 162–175 об. «Поучение от иерея дѣтемъ духовнымъ, паче же бывающее по исповѣдании, разбираемо по чину коегождо лица и чина и по совѣсти дѣлъ»[485].

ярлыков в «патриаршем сборнике»: ОР ГИМ. Синод. собр. № II. Ркп. 7. Л. 28–44. Описание сборника ОР ГИМ. Син. II: Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 2. С. 105–106. Рукописная история этих памятников достаточно обширная, см. обзор исследований: *Почекаев Р. Ю.* Изучение собрания ханских ярлыков Русской церкви: направления, проблемы, перспективы // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. 2017. Вып. 8. С. 98–110.

[482] В целом соответствует варианту текста в рукописи, завещанной патриархом Адрианом Тихону: ОР РГБ. Ф. 818. (Колл. А. И. Шпагина). № 3. Л. 121 об. – 122 об., 137–137 об. Главы переписаны не до конца.

[483] Текст полностью соответствует единственному известному сегодня списку: ОР ГИМ. Синод. собр. № 346. Л. 1301–1304 об. Описание рукописи: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 496–529; *Панич Т. В.* Книга Щит веры. С. 311–315.

[484] Произведение было известно всего в двух списках, оба руки Евфимия Чудовского: ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 31. Л. 496–502 об.; ОР БАН. 16.14.24. Л. 61–72 об. Описание сборника ОР ГИМ: Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 2. С. 102–104. Описание сборника ОР БАН см.: Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 2. С. 263–269; *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus'. P. 181–183. Затруднительно установить, с какой именно рукописи текст был переписан для Тихона, возможно, что существовали и другие списки. Публикацию текста по автографам Евфимия Чудовского см.: *Панич Т. В.* Слово «На непокорники Церкви» – памятник ранней антистарообрядческой полемики // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX в. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 2006. С. 158–180.

[485] Текст полностью соответствует, в т. ч. в передаче правки на полях: ОР ГИМ. Синод. собр. № 596. Л. 38–54 об. В свою очередь, список ОР ГИМ. Син. 596 содержит дополнительный уровень правки в связи со спорами о времени Пресуществления Святых Даров и является вторичным по отношению к: ОР ГИМ. Синод. собр. № 683. Л. 137–160. А. В. Горский и К. И. Невоструев отметили участие в этом тексте Евфимия и выявили

Л. 176–179. «Максима инока святогорца послание къ самодержавному царю Иоанну Васильевичю, о еже не брити брады»[486].

Л. 181–184. «Слово глаголемое от архиерея по хиротонии своей на архиерейство новопришедшаго во свою епархию, паче же въ престольный свой град, въ срѣтении его от народовъ… Миръ всем…»[487].

Л. 184–194. «Сие же слово глаголется от архиерея же по литургии въ той же или и во иной день»[488].

Л. 196–203 об. «Преподобнаго отца Никона Черные Горы послание къ магистру и князю княземъ Марапѣ, о еже не подобаетъ церковная, и монастырская, и иноческая на своя потребы мірским княземъ расточати»[489].

Л. 205–216 об. Послание патриарха Никона Константинопольскому патриарху Дионисию 1666 г.[490]

Л. 218–232 об. Компилятивная редакция «Истории о делах великого князя московского» Андрея Курбского[491].

Наиболее поздний датируемый текст в сборнике митрополита Тихона – Соборное деяние о «священнике-самозванце» Юшке Микляеве (осень 1698

параллели с его «Воумлением»: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 815–816.

[486] Текст полностью соответствует списку: ОР ГИМ. Синод. собр. № 596. Л. 56–59 об. В то же время идентичным списку ОР ГИМ. Син. 596 является список ОР ГИМ. Син. 483. Л. 806–809, выполненный предположительно рукой чудовского иеродиакона Дамаскина.

[487] Текст близок, но не дословно варианту: ОР ГИМ. Синод. собр. № IV. Ркп. 4. Л. 192–196. Описание рукописи см.: Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 2. С. 106–108. Судя по всему, для переписывания в сборнике митрополита Тихона использовался какой-то другой список этого текста.

[488] Текст близок Слову, произнесенному будущим патриархом Иоакимом при хиротонии во митрополита Новгородского и Великолуцкого: ОР ГИМ. Синод. собр. № IV. Ркп. 4. Л. 290–304. Различия текстов также позволяют предположить существование промежуточного списка.

[489] Над текстом сделана помета: «Из книги». Текст имел достаточно широкое распространение, поэтому установить, какая именно рукопись «Тактикона» Никона Черногорца использовалась Тихоном, не удалось.

[490] Текст неоднократно переписывался. Перечень рукописей и публикацию текста см.: *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 610–638.

[491] Почерк и оформление свидетельствуют о том, что этот текст был переписан в одно время с предшествующим ему посланием патриарха Никона.

г.)[492], которое могло быть переписано только из Дополненной редакции «Щита веры» (ОР ГИМ. Син. 346). Тихон был участником обоих Соборов 1698 г. (другой Собор был посвящен делу Петра Артемьева и также нашел отражение в ОР ГИМ. Син. 346). Как доказала Т. В. Панич, этот сборник был завершен Евфимием Чудовским не ранее 11 сентября 1699 г.[493] Во вкладной записке в патриаршую ризницу Успенского собора Евфимий именовал книгу «Душевным сокровищем» и рассчитывал на ее активное переписывание и дальнейшее печатное издание[494]. Рукопись оказалась в патриаршей ризнице в 1702 г.[495], однако положение Тихона позволяло ему получить доступ к тексту Соборного деяния о Юшке Микляеве едва ли не на любом этапе его создания.

Ограничить верхнюю хронологическую границу создания Невоструевского сборника представляется возможным 1710 г. – датой вкладной записи митрополита Тихона. Сбитая фолиация не характерна для замененного л. 75, что позволяет предположить, что исправления «Воумления» и создание сборника из материалов, имевших разнородное происхождение, осуществлялись в одно время. Наиболее вероятно, что сборник был составлен незадолго до кончины Евфимия Чудовского, личные контакты которого с Тихоном, как представляется, были ключевым фактором и давали доступ к его частной библиотеке. Известно, что в 1701 г. Тихон был в Москве[496], тогда же он мог организовать и создание сборника.

---

[492] Единственный и очень краткий обзор дела см.: *Николаевский П.* Юшка Микляев: (Эпизод из церковно-бытовых отношений конца XVII века). [СПб., 1887]. Другой документ, посвященный этому делу и не попавший в сборник Тихона, – грамота патриарха Адриана митрополиту Новгородском и Луцкому Иову, написанная в октябре 1698 г.: ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 453–454 об. (автограф Кариона Истомина); ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 26. Л. 428–429 об. (автограф Евфимия Чудовского); ОР ГИМ. Синод. собр. № 346. Л. 1305–1306 об. (возможно, руки иеродиакона Дамаскина).

[493] *Панич Т. В.* Книга Щит веры. С. 165.

[494] ОР РНБ. Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1963. Л. 178.

[495] Там же. Л. 178 об.

[496] *Рункевич С. Г.* Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. Вып. 1. СПб., 1906. С. 49.

25 марта 1699 г. Тихон был переведен в Казань, куда прибыл только 1 октября[497]. Точные обстоятельства нового назначения неизвестны: в августе 1698 г. скончался предыдущий митрополит Маркелл, и в период Соборов и расследования нового Стрелецкого бунта патриарх не торопился с новым назначением. Не спешил с отъездом и митрополит Тихон, являвшийся при этом по духовному завещанию 1697 г. душеприказчиком патриарха Адриана. Новым Крутицким митрополитом в июле 1699 г. стал Трифиллий (Инихов), на непригодность которого для этой должности Адриан достаточно резко указал боярину Тихону Никитичу Стрешневу 13 июля, напоминая о противности церковным правилам подобных переводов:

> И сие дѣло зѣло неприлично таковому содѣйствию, что безъ всякия церковныя вины и гражданския вины на иную степень перевести его, яко священная правила о томъ глаголютъ, чесого ради камо переводити кого; а и онъ уже устарѣлъ, и болѣзненъ и здѣ въ непрестанномъ трудѣ, ради славы Божия и христианскаго благочестия, быти едва можетъ[498].

Вместо Трифиллия патриарх предложил назначить на эту должность «ради всякихъ къ потребѣ гражданскихъ благоразумныхъ содѣлований»[499] искусного книжника Афанасия Холмогорского, посвященного во все актуальные проекты патриаршего круга[500]. Предложение патриарха не было принято. Отношения царя и патриарха испытывали небывалое напряжение[501]. Е. В. Акельев убедительно показал, что Петр подозревал Адриана в том, что тот способствовал стрелецкому мятежу 1698 г.[502]

---

[497] *Белов Н. В.* Краткий Казанский летописец стольника Н. А. Кудрявцева // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 4 (16). С. 129.

[498] *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого. Т. 3. Прил. VII. № 37. С. 500–501.

[499] Там же. С. 501.

[500] См., в частности: *Панич Т. В.* Книга Щит веры. С. 19–45, 132–143.

[501] *Бушкович П.* Петр Великий. Борьба за власть. С. 203–208

[502] *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 49–57, 190–218. Полемику об этом см.: *Трефилов Е. Н.* Что нового рассказал «Мисопогон» о взаимоотношениях Петра I и его подданных? // Вивліоѳика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. 2023. Vol. 11. P. 225–240; *Акельев Е. В.* О проблеме доказательств в историческом исследовании, или Подозревал ли Петр I патриарха Адриана в связях с мятежными стрельцами? // Вивліоѳика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. 2023. Vol. 11. P. 241–270.

Безусловно, перевод на Казанскую кафедру мог восприниматься Тихоном как повышение (сам Адриан, будучи митрополитом Казанским и Свияжским, принимал активное участие в управлении Московской епархией). Сам Адриан явно рассчитывал на приближение к себе Афанасия Холмогорского и учитывал в том числе географическую расстановку сил: Казань была гораздо доступнее Холмогор. В то же время удаление Тихона, ближайшего к патриарху церковного управленца, посвященного во все замыслы патриаршего круга, могло быть обусловлено и политическими мотивами: для такого решения царю было достаточно лишь подозрения.

Косвенными намеками на политическую неблагонадежность Тихона являются отголоски конфликта «священства» и «царства» спустя двадцать лет. В 1719 г. подьячий казенного приказа и бывший келейник Казанского митрополита Петр Степанов и подьячий судного приказа Федор Золотарев писали царю о злых замыслах Тихона против него. О содержании доноса ничего не известно, однако витиеватый ответ Петра I на письмо Тихона, призывавшего не верить подьячим, намекает на то, что там могли упоминаться какие-то обличения царя:

> Но вопию къ тебѣ отъ глубины сердца своего, яко къ милостивому Господу и Богу своему, и во многогрѣшномъ своемъ прегрѣшении и преступлении отъ вашего архиерейскаго благословения прощения неотступно прошу и со слезами къ пресвятымъ стопамъ твоимъ припадаю, и милости о согрѣшении своемъ слезно прошу, и винна себя предъ тобою, архиерей Божий, представляю, аще ли что впредь стану злые какие и непотребные совѣты содѣвать или какия непотребныя слова испущати, буди воля твоя архиерейская надо мною и надъ душою моею. Сие письмо писалъ я, Петръ, своею рукою[503].

А в начале 1723 г. митрополиту после погребения им тела невестки писал о разорении государства *за неправды* ближний стольник дома Императорского Величества Дмитрий Молостов:

---

[503] *Рункевич С. Г.* Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. С. 59.

> Много лѣтъ о мамонѣ своемъ и о дѣтехъ своихъ не пекся, а пекся и старался о всемъ государствѣ, а не оболгался, признавая по судьбамъ Божиимъ и что на всемъ свѣтѣ нѣтъ и не бывало прочнаго государства безъ содержания правды. Въ писмахъ своихъ писалъ: и наше государство за несносныя неправды судьбами Божии предано будетъ въ порабощение или въ запустѣние; аще онымъ неимовѣрно долженъ въ земляной тюрьмѣ быть, покамѣстъ будетъ всѣмъ достовѣрно, оные разсуждали и оные не внимали. А въ нынѣшнемъ, государь, годѣ за грѣхи наши враждающия очи наши и жаль стало добрѣ, да пособить нельзя[504].

Настроения патриаршего круга находили всё больше общего с эсхатологическими ожиданиями, распространявшимися в обществе в ответ на реформаторскую деятельность Петра I (см. § 3.1). Осторожный Тихон направил это письмо в Синод, а его копии – казанскому губернатору и кабинет-секретарю Алексею Васильевичу Макарову[505]. К этому времени митрополит Тихон остался одним из очень немногих иерархов из патриаршего круга конца XVII в., помнивших об усвоенном тогда варианте благочестия, во многом шедшем в разрез проводившейся в эти годы синодальной реформе.

Тихон, без сомнения, сохранил интеллектуальные контакты и после перевода в Казань и имел доступ к хорошо известной ему патриаршей библиотеке, включая большинство переписанных в его сборнике сочинений. Три текста (ярлыки ордынских ханов Русской Церкви, «Поучение от иерея дѣтемъ духовнымъ» и послание Максима Грека о брадобритии) переписаны из сборника ОР ГИМ. Син. 596. В сборнике митрополита Тихона тетради с этими текстами выполнены тем же почерком, что и «Воумление», отрывок из Иоанна Дамаскина, два архиерейских слова и послание Никона Черногорца. При этом «Поучение от иерея» и текст Максима Грека имели общую сквозную нумерацию.

---

[504] Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего правительствующего синода. СПб., 1878. Т. 3 (1723 г.). Стб. 223.

[505] *Рункевич С. Г.* Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. С. 73–74.

Все тексты в рукописи ОР ГИМ. Син. 596 переписаны набело, хотя и содержат многочисленные приписки и правки рукой Евфимия Чудовского[506]. В начале сборника помещен фрагмент из «Деяний церковных» Цезаря Барония о патриархе Константинопольском Михаиле I Кируларии, при котором произошло окончательное разделение Восточной и Западной церквей:

> Михаилъ Кирулларий, патриархъ Константинополский, изверже из диптиховъ имя Ромскаго папы и анафематствова за вины сицевы. Яко саввату постятся, яко иудее, на безквасныхъ служатъ, давленину съ кровию ядятъ, евреи проклятыя въ томъ подражающе. В посты аллилуиа не поютъ, брады бриютъ, нечистая ядятъ, монахы их мяса ядятъ и свинины, постъ великий здѣ постятъ, въ сыроястную мясоядятъ. Въ символѣ приложиша и от Сына, бракъ иереевъ гаждаютъ, людиномъ двом братом роднымъ двѣ сестры родныя сопружествовати себѣ жены не возбраняютъ, епископи их перстни носятъ, на воинство шедше рукою своею противныя убиваютъ[507].

Этот пассаж о грехах, нарушениях постов, брадобритии, догматических отклонениях и других причинах анафематствования католиков в XI в., по замыслу Евфимия Чудовского (наиболее вероятного составителя рукописи), должен был предопределить восприятие всего сборника. Перевод такого масштабного сочинения по всемирной истории, как «Деяния церковные» Барония, уже с середины XVII в. служил тем же задачам, что и византийские хроники и использовался в богословских полемиках, несмотря на свое католическое происхождение[508].

Треть рукописи ОР ГИМ. Син. 596 составляют сочинения, непосредственно связанные с Чудовым монастырем: Слово на Чудо архангела Михаила в Хонех, Слово о житии святого Алексия митрополита Киевского и

---

[506] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 813–819.

[507] ОР ГИМ. Синод. собр. № 596. Л. 1.

[508] См., например: *Бубнов Н. Ю.* «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР / Под ред. С. П. Луппова и А. А. Моисеевой. Л., 1976. С. 99–109; *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. С. 158–160.

всея Руси[509], ханские ярлыки (в том числе Алексию), грамота митрополита Алексия. Именно с основания им в 1358 г. храма Чуда архангела Михаила начинается история монастыря, архимандритами которого были, в частности, будущие патриархи Иоаким (1664–1672) и Адриан (1678–1686)[510]. На уровне символических уподоблений и исторической преемственности, лучше всего представленных самой композицией и подборкой сочинений, сборник возводил чаяния и заботы патриарха Адриана к созидательной деятельности сначала Киевского митрополита, поставленного Константинопольским патриархом, а затем и к идее противостояния Восточной православной церкви западным иноверцам.

С актуальными делами и полемиками патриаршего круга были связаны также помещенные в сборнике ОР ГИМ. Син. 596 слова Максима Грека и братьев Лихудов против брадобрития, Окружное послание патриарха Адриана в 24 «увещеваниях» 1690 г.[511] и фрагменты из «Акоса» братьев Лихудов, посвященные полемике с Яном Белобоцким. В этом же сборнике находилось отредактированное Евфимием Чудовским Окружное послание патриарха Адриана против брадобрития, глухое упоминание о котором присутствует в оглавлении сборника, из которого Окружное послание в дальнейшем было удалено. По наблюдениям Е. В. Акельева, этот текст был создан не ранее начала 1694 г., этим же временем можно датировать и составление сборника ОР ГИМ. Син. 596[512]. «Поучение от иерея дѣтемъ духовнымъ» принадлежит той же учительной линии и, судя по содержанию, было адресовано в первую очередь знатным людям, об этом говорит хотя бы фрагмент «О училищах»:

---

[509] Эта редакция Жития митрополита Алексия создана Евфимием Чудовским в последнее десятилетие XVII в.: *Страхова О. Б.* Пятая и шестая редакции Жития Алексия митрополита // Palaeoslavica. Intern. J. for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 1994. Vol. 2. P. 127–195.

[510] *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 163–164.

[511] Описание текста и его публикацию см.: *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 77–80, 180, прим. 1, 447–463.

[512] Основания датировки и публикацию Окружного послания против брадобрития см.: *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 84–89, 468, 470–485.

> Пецыся и промышляй всѣмъ сердцемъ и душею, елика твоя сила, увѣщевати царя и прочая могущыя, уже устрояти училища вездѣ ради малыхъ дѣтей. Сего бо ради паче всѣхъ добродѣтелей многихъ грѣховъ получиши оставление[513].

Таким образом, нельзя согласиться с К. Ю. Ерусалимским, утверждающим, что Компилятивная редакция «Истории» «перекладывалась религиозными или другими, совершенно лояльными, текстами»[514]. Практически все тексты подобраны митрополитом Тихоном (или для него) таким образом, чтобы продемонстрировать правоту и нравственное превосходство церковной власти над светской, обоснование ее самостоятельности и неподсудности светским властям в различных ситуациях прошлого, резонирующих с современными ему событиями. Каноническим аспектам взаимоотношений «священства» и «царства» посвящены прежде всего послание Никона Черногорца князю Марапе и послание патриарха Никона Константинопольскому патриарху Дионисию, а также ханские ярлыки, которые исторически были одним из аргументов патриархов (включая Никона[515]) при отстаивании неподсудности светским властям и имущественной независимости.

На начало 1700-х гг. у патриаршего круга как читательского сообщества и своеобразного российского варианта республики ученых (лат. *Respublica literaria*)[516] накопилось достаточно поводов для недовольства: развод царя, покровительство иноверцам, брадобритие, казни стрельцов, церковная реформа, отсутствие патриарха и т. д. Читатель и владелец сборника, Тихон, отдававший себе отчет в возможности проведения этих параллелей, имел смелость подписать его своей рукой, вложив рукопись в Благовещенский

---

[513] ОР РГБ. Ф. 194 (Собр. К. И. Невоструева). № 42. Л. 173 об.

[514] *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 142.

[515] *Воробьева Н. В.* «Царские ярлыки» московских митрополитов в полемическом дискурсе патриарха Никона // Вестн. Кыргызско-Российского славянск. ун-та. 2015. Т. 15, № 10. С. 24–26.

[516] Ср.: *Marker G.* The Eighteenth Century: From Reading Communities to the Reading Public // Reading Russia. A History of Reading in Modern Russia: in 3 Vols. / Ed. by D. Rebecchini, R. Vassena. Milano, 2020. Vol. 1. P. 101–103.

собор Казанского кремля. Само составление сборника являлось для Тихона рефлексией как о судьбе Российской Церкви, так и, возможно, о произошедших лично с ним событиях[517], отражением преданности позиции патриарха Адриана и книжников патриаршего круга. Для Тихона сборник был памятью о проектах и чаяниях патриаршего круга, прервавшихся с кончиной патриарха Адриана в 1700 г. и интенсификацией церковной реформы. Сборник мыслился как единое целое, в эпоху междупатриаршества достаточно оппозиционное царю по содержанию. К сожалению, бытование в начале XVIII в. сборников с текстами, вышедшими из патриаршего круга, остается совсем не исследованным.

Отсутствие в синодальных рукописях других списков подготовленной Евфимием Компилятивной редакции «Истории» Андрея Курбского может означать ее создание в самом конце 1690-х гг. Еще один известный на сегодняшний день кодекс, содержащий Компилятивную редакцию «Истории» Курбского (переписана в нем дважды), представляет собой созданный на рубеже XVII–XVIII вв. сборник житий (в основном русских святых) из библиотеки Саровской пустыни[518], однако нет оснований сомневаться, что и в этом случае она была переписана человеком, близким к патриаршему кругу.

Присоединение Компилятивной редакции в сборнике ОР ГИМ. Син. 483 к двум текстам о брадобритии происходило после составления ОР ГИМ. Син. 596 и не могло быть осуществлено ранее середины – второй половины 1690-х гг. Эту же датировку текста, основываясь на изучении филиграней, предлагает К. Ю. Ерусалимский[519]. Учитывая свойственные церковным книжникам тенденции исторического параллелизма, наиболее вероятным представляется,

---

[517] В похожей ситуации в 1711 г. оказался Иоанн Максимович, почетной ссылкой для которого оказалась Сибирская и Тобольская митрополия. Осмыслением автора этих биографических перипетий стал автобиографический «Путник», написанный виршами: *Попович А. И.* «Путник» Иоанна Тобольского (Максимовича): частный человек на фоне сотворения империи // Летняя школа по русской литературе. 2021. Т. 17, № 2. С. 135–137.

[518] РГАДА. Ф. 357 (Рукописное собр. Саровской пустыни). № 135. Описание рукописи см.: *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Т. 1. С. 429–432.

[519] *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой. С. 740.

что текст стал реакцией на развод Петра и Евдокии и составлен в 1697–1698 гг. или несколько позже. Мучительские казни Ивана Грозного, сопоставимые со стрелецкими казнями[520], изображены Евфимием скорее как следствие этого развода, повторяющееся исполнение пророчеств и предупреждений вселенских патриархов и благочестивых старцев.

Чтение адаптированного мартиролога Курбского при этом не было равно чтению житий раннехристианских мучеников, его агиографический пафос остался вторичным и, более того, незамеченным. Ни одного из церковных книжников, прямо или опосредованно имевших отношение к распространению Компилятивной редакции не смущали оценки Курбского в адрес православного царя как мучителя. Патриаршим кругом антитиранический текст Курбского воспринимался как еще один исторический пример, демонстрирующий, чем чревато для царя и Российского царства в целом пренебрежение Божьими заповедями и церковными предупреждениями. Расположение этих текстов в одном ряду с предсказанием особого предназначения России не противоречило этой задаче и даже наоборот демонстрировало усиление степени личной ответственности царя, обязанного быть примером благочестия для своих подданных. Спор Курбского и Ивана Грозного, выдвинувший на первый план критерии соответствия личности правителя идеальным критериям правления по божественным законам[521], вряд ли оказал непосредственное влияние на вариант политико-богословской мысли, выработанный церковными интеллектуалами в обстоятельствах новой религиозной полемики на рубеже XVII–XVIII вв., и в то же время они еще никогда не были столь созвучны.

---

[520] Ср., например, частные обличительные реплики по поводу жестокости, проявленной при стрелецкой казни 1698 г.: *Лавров А. С.* Летописная заметка о стрелецкой казни 1698 г. // Шестые Лихачевские чтения. Междунар. науч. конф. «Петербургская текстологическая школа: традиции и развитие»: тезисы докладов. СПб., 2021. С. 59–62.

[521] *Попович А. И.* Рецепция полемики Андрея Курбского с Иваном Грозным в XVII веке.

2.4. Противостояние еретикам и топика гонимой Церкви

Во второй половине XVII в. в русской публицистике актуализируется тема противостояния еретикам, защиты Церкви и православия в целом от внешних врагов. Борьба с внутренними еретиками стала частью полемики о религиозно-культурных ориентирах и международной роли Московского царства, в немалой степени этому способствовали идеи смены царств и связанное с ними осмысление перспектив распространения православия и его ответов на вызовы изнутри и извне России. В разнонаправленной борьбе с еретиками создаются как многочисленные старообрядческие тексты, так и тексты, написанные в ответ на них, а также сочинения антилатинского, антипротестантского и других направлений.

Для большинства литературных кругов это противостояние естественным образом актуализировало время раннехристианских гонений и эпоху Вселенских Соборов, в литературе задействовались приемы и топосы, отражающие эту преемственность. Как и в церковной публицистике первой половины XVII в.[522], в 1680–1690-е гг. Российское царство вновь выступало в мессианской роли, а гонения на православную Церковь становились подтверждением сохранения ею истинной веры.

Традиционная полемика с протестантами и католиками в середине XVII в. дополняется (а на какое-то время и вытесняется) противостоянием внутренним «раскольникам». Для Церкви все события этого времени складывались в новое глобальное противостояние внутренним мучителям, еретикам – само их наличие на деле демонстрировало возможность мученической смерти за веру, о готовности к которой нередко напоминали и писатели патриаршего круга.

---

[522] *Опарина Т. А.* Русский человек XVII века: выбор веры. М., 2023. С. 111–182; *Гурьянова Н. С.* Эсхатология Реформации в русском историческом процессе в XVII в. // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. Т. 2. С. 576–590; *Стефанович П. С.* Место Руси / России в эсхатологических концепциях в Московском государстве конца XVI – середины XVII века // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2023. № 2. С. 29–52; и др.

Одними из самых ранних памятников антистарообрядческой литературы считаются три проповеди Епифания Славинецкого: слова «На непокорники Церкви» и «Словеса Господня, словеса чиста, сребро раждежено, искушено земли», написанные от лица Церкви, и «Знамение велие явися на небеси, жена облечена в солнце»[523]. Проблема датировки текстов остается не решенной до конца. Все три текста расположены друг за другом в сборнике, принадлежавшем патриарху Иоакиму[524]. Два текста находились в рукописи с проповедями Епифания Славинецкого, хранившейся в патриаршей ризнице вместе с материалами церковной полемики второй половины XVII в.[525] Это обстоятельство, как и неоднократное переписывание Евфимием Чудовским одного из текстов[526], свидетельствует о востребованности произведений Епифания в последние десятилетия XVII в.

Наиболее интересным текстом является слово «На непокорники Церкви». Т. В. Панич предположила, что оно написано до «Жезла правления» (1667) Симеона Полоцкого и других антистарообрядческих текстов времени Собора 1666–1667 гг., аргументируя это, в частности, отсутствием в тексте системной разработанности предмета полемики[527]. Однако для жанра учительного слова разбор догматических оснований спора не является обязательным элементом. Возможно, что упоминание понятия «собор» в ряде мест сочинения «На

---

[523] *Певницкий В.* Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII веке // Труды Киевской духовной академии. 1861. Окт. С. 154–160.

[524] Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Ф. 306 (Собр. Киево-Печерской лавры). № 290 (145). См.: *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве: [в 3 вып.]. М., 1891–1904. Вып. 2. Собрания рукописей Киево-Печерской лавры, Киевских монастырей Златоверхо-Михайловского, Пустынно-Никольского, Выдубицкого и женского Флоровского и Десятинной церкви. С. 98.

[525] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 31. Л. 496–502 об., 513–519 об. Несмотря на то, что «патриаршие сборники» (определение А. П. Богданова) были довольно поздно переплетены, в патриаршей библиотеке они, судя по всему, хранились вместе. См. также: *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. N. Y.; Oxford, 1992. P. 180–181.

[526] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 31. Л. 496–502 об.; ОР БАН. 16.14.24. Л. 61–72 об. Третий известный на сегодняшний день список находился в охарактеризованном в предыдущем параграфе сборнике митрополита Тихона (Воинова).

[527] *Панич Т. В.* Слово «На непокорники Церкви». С. 165.

непокорники Церкви» свидетельствует о его создании в период во время или сразу после Большого Московского собора 1666–1667 гг.

Сравнительно поздняя рецепция слова свидетельствует о его востребованности в связи с более широким кругом задач. Антистарообрядческая направленность не являлась главной причиной обращения к нему Евфимия Чудовского и митрополита Тихона (Воинова) – само название текста «На непокорники Церкви» было гораздо шире проблематики раскола. Слово было адресовано от лица Церкви всем еретикам, по самым разнообразным основаниям нарушающим канонические правила. В слове фигурирует апокалиптический образ Жены, облеченной в солнце, из 12-й главы Откровения Иоанна Богослова. По мысли Епифания Славинецкого, гонения на Церковь начались еще во времена Адама и продолжаются по сей день:

> Таже враждоваша нечестивии царие и мучителие язычестии, терзаша утробу мою богоотступнии еретици многочисленнии. И ныне напоследок, увы, чада моя, братия, себе равнодушная и знаемая, терзают единство плоти, мене, матере своея…[528]

В слове много рассуждений об архиерейской власти, а о российском царе говорится как о сыне Церкви, поборнике благочестия. Обращает на себя внимание и подчеркиваемая здесь готовность архиереев умереть за отеческие предания, типологически сопоставимая с выражением той же готовности со стороны старообрядцев:

> Не есть вам неизвестно, яко сын мой любезный, царь российский истины есть рачитель и благочестия поборник. Весте, яко пресветлый сигклит того есть православия ревнитель. Знаемо же вам, яко и освященный собор архиерейский о отеческих преданиих не усумневается и умрети[529].

Близко по проблематике к слову «На непокорники Церкви» стоит литературная обработка деяний Собора 1666–1667 гг. («Сказание о святом

---

[528] Там же. С. 179.
[529] Там же. С. 174–175.

Соборе»), написанная, судя по всему, Симеоном Полоцким не ранее сентября 1667 г. Текст начинается с толкования 30-й притчи Соломона об орле, парящем по воздуху, змие, ползущем по камню, корабле, плывущем по морю и «пути мужа въ юношѣ». За образом корабля традиционно стоит Церковь[530]:

> Путь корабля, пловуща по морю, есть путь Церкве на мори мира сего пловущия чрез посредие волнъ гонения, скорбей, бѣд, напастей, искушений, яже от юныя версты своея, еще от пеленъ дѣтских много пострада от противоратника диявола[531].

Следом Симеон использует образ Жены, облеченной в солнце, и продолжает этот ряд описанием гонений на Церковь и борьбы с еретиками и гонителями, включая царей-мучителей:

> Помогоша земстии царие благочествии Церкви, егда отверзше уста своя, возбраниша водам гонения наводнятися и кровавой рѣцѣ мучительми точимѣи повелѣша утолѣннѣй быти, онъ же [змий] иде сотворити брань со оставльшим сѣменем ея. И от того часа не престает ветхий змий на Церковь православную ратовати проклятыми еретики и гонительми, яко приискрыними вои своими. Ихже первое богомерзкое полчище бысть богоубийцы князи иудейстии, книжницы и фарисеи, иже божественныя ученики Господня озлобившии и умертвившии различными мучении роды. Второе, пособствоваша треклятому змиеви, еже на Церковь ратовати, нечестивии царие земстии, безчеловѣчный мучитель Нерон, злолютый томитель Декий, нестерпимый гонитель Максимиан, звѣронравный Сѣвир и кровонесытный убиватель Диоклитиан и имъ подобнии злобоподражателие богоненавистныи, иже аки во морстей пучинѣ корабль Церкве Христовы тщахуся въ крови святых мученикъ утопити…[532]

Симеон Полоцкий перечисляет Отцов Церкви, благодаря которым удалось залечить язвы, нанесенные Церкви еретиками. Здесь же он называет

---

[530] В 1666 г. в Киеве был опубликован сборник проповедей «Меч духовный» Лазаря Барановича, на титульном листе которого изображалось сражение двух кораблей – корабля Христова и корабля антихриста: *Лазарь Баранович.* Меч духовный. Киев: Тип. Лавры, 1666. Другие изобразительные ряды и влияние образности Церкви-корабля на народные религиозные представления см.: *Берман А. Г.* Секта хлыстов в России: ранняя история и религия. Чебоксары, 2020. С. 179–192.

[531] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 2. Л. 7 об.

[532] Там же. Л. 8 об. – 9.

православных царей Константина, Феодосия, Маркиана, Юстиниана, в правление которых созывались Вселенские Соборы. В панегирическом духе Симеон Полоцкий сравнивает с Константином царя Алексея Михайловича[533], при котором состоялся церковный Собор:

> И сотвори якож благовѣрный царь Константинъ и прочии выше помяненнии благочестивии царие, повелѣ Собору быти всѣхъ архиереов своея благочестивыя державы в царствующем преименитом и богоспасаемом градѣ Москвѣ[534].

Образ гонимой Церкви накладывается на распространенные в книжности переходного времени представления о должном поведении государя. Роль текстов панегирического звучания часто недооценивается в характеристиках политической культуры эпохи, между тем именно они в ситуации малой распространенности полноценных политических или философских трактатов «от обратного» репрезентируют и критические оценки личности царя, бытовавшие в патриаршем круге. На них влияли не только схоластические адаптации западноевропейских идей[535], но и церковно-канонические источники, а также тексты о «византийском наследстве», актуализированные в период русско-турецких войн. Например, в 1680 г. архиепископ Черниговский и Новгород-Северский Лазарь Баранович посвятил царю Федору Алексеевичу сочинение «О пяти ранах Иисуса Христа»[536], на одной из гравюр к которой также нашла воплощение образность 12-й главы Откровения[537]. Этот пример попадает в число других литературных памятников, иллюстрировавших необходимость защиты Церкви от иноверцев, освобождения христианских

---

[533] О идее «русский царь – новый Константин» как части «византийского наследства» см.: *Чеснокова Н. П.* Христианский Восток и Россия. С. 195–197.

[534] Там же. Л. 12 об.

[535] *Лаппо-Данилевский А. С.* История политических идей в России. С. 66–80.

[536] *Baranowicz Ł.* Notiy piec, ran Chrystvsowych pięc... [Czernihów]: Typ. monastera S. Troycy Ilińskiego Czernihowskiego, 1680; Материалы для русской иконографии. Изоматериал / Собр. Д. А. Ровинский. СПб., 1886. Вып. 5. № 173.

[537] См.: *Погосян Е., Сморжевских М.* «Я Деву в солнце зрю стоящу…»: образ апокалипсической Жены в русской официальной культуре 1695–1742 гг. // История и историософия в литературном преломлении / Под ред. Р. Лейбова. Тарту, 2002. С. 9–11.

святынь от турок, неизменно представленных в этих текстах с чертами мучителей и гонителей христиан[538].

Множество примеров прославления государя как защитника православия содержит в себе сборник приветствий, поздравлений и других речей, составленный Симеоном Полоцким в конце жизни. Так, обращаясь к царю Алексею Михайловичу в одно из новолетий в 1670-е гг., Симеон подчеркивал, что царь живет не для себя, а для Бога, Церкви и отечества, а также всех православных христиан, для которых он является вторым отцом после Господа (формула, явно лежавшая у истоков петровского титула «отец отечества»[539]):

> Живеши не тебѣ самому, но Богу, Церкви и отечествию. Живеши сирымъ, вдовым и нищымъ. Живеши бѣднымъ, страннымъ и безъпомощным. Живеши всѣмъ православнымъ христианомъ, яко общий всѣхъ по Господѣ Бозѣ отецъ и защитникъ[540].

Симеоном Полоцким была создана и речь от имени патриарха Иоакима в день венчания царя Федора Алексеевича (18 июня 1676 г.), в которой подчеркивалась роль государя в защите Церкви от «раскольников» и других «обидящих», а также сохранении церковной *свободы*, дарованной Богом:

> Лобзаю и паки сладцѣ десницу ти всечестную, желателства душею ми исполнь сый, еже ти по вѣре православнокафоличестѣй теплѣ поборствовати от расколниковъ защищати, от обидящихъ свобождати и свободы Богомъ ей дарованныя ревностну блюстителю быти, стадо Христово от волкъ хищныхъ защищати и жезломъ ти царскимъ зубы ихъ сокрушати. Враги царствия от предѣлъ отчиныхъ мечемъ обоюду острымъ скоро прогоняти и користи от нихъ плѣнящу вѣрнымъ ти рабомъ всещедро раздаяти[541].

---

[538] См.: *Рамазанова Д. Н.* Сочинение Иоанникия и Софрония Лихудов «Плач святыя Христовы Восточные церкве» // Россия и христианский Восток. М., 2014. Вып. IV-V. С. 648–659; *Сазонова Л. И.* Симеон Полоцкий драматург: новые аспекты изучения // Славяноведение. 2021. № 6. С. 7–14; и др.

[539] Нуждаются в пересмотре, в частности, некоторые наблюдения Б. А. Успенского об истоках и функционировании этой формулы: *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 1. С. 74, 125.

[540] ОР ГИМ. Синод. собр. № 229. Л. 17 об. – 18.

[541] Там же. Л. 187 об.

Еще один текст, возможно, написанный Епифанием Славинецким («На мятежникы Церкве») сохранился не в полном объеме, слово обрывается пассажем:

> Егда многомятежнии раскольники и злочестивии еретики, Церковь Христову смущающии, соборно низложеннии и духовно наказаннии, не исправляются, тогда за мирскимъ судом встомятся и царскою властию накажутся, о семъ царя молити благотщаливым Церковѣ Христовѣ предстателемъ подобаетъ, ибо великии Церковѣ Христовы предстатель, в святых Иоаннъ Златоустый, да злочестивии ариане, анафематствуемии убо, православной же вѣрѣ приходящии из грады извержутся, моляше благочестива царя Аркадия, глаголя сице, повелит убо ваша держава, или сия [арианы] покаявшияся о вредословиих своихъ приити к православной вѣрѣ, или изверженныя быти из града[542].

В полемических текстах, происходящих из патриаршего круга 1680–1690-х гг., всё чаще появляются произведения, персонифицирующие Российскую Церковь, а также написанные от ее лица. Церковь в этих текстах претерпевает гонения как изнутри своего тела (растерзанная ехиднами (в частности старообрядцами), внутренними драконами (например, в лице Сильвестра Медведева) и т. д.), так и извне.

Противостояние иноверцам в это время занимает едва ли не всех книжников патриаршего круга. Порожденный полемикой с еретиками массив текстов конца XVII в. по силе полемического запала и всемирному масштабу проблем оказался сопоставим с событиями Ферраро-Флорентийского собора или Брестской унии. В сборник, названный Евфимием Чудовским «душевным сокровищем», вошли ключевые тексты, отражающие антиеретическую деятельность Российской Церкви последних десятилетий XVII в.: «Щит веры», «Акос» и «Мечец духовный» братьев Лихудов, обличения Яна Белобоцкого, Григория Скибинского, Петра Артемьева и др.[543] Особое положение книжников патриаршего круга позволяло высказываться им как бы

---

[542] ОР ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. № 459. Л. 232. Описание рукописи см.: *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990. С. 61–63.

[543] ОР ГИМ. Синод. собр. № 346.

напрямую от лица Церкви, для повышения полемического статуса многие тексты подписывались именем патриарха.

В ряду этих текстов стоит и малоизвестное послание патриарха Иоакима, адресованное правящему триумвирату[544]. Сочинение создано примерно в середине 1680-х гг. и тематически связано с церковным «расколом», а также проблемами взаимоотношений «священства» и «царства», а именно подтверждением церковной самостоятельности, неподсудности мирским властям, невмешательством государства в церковные пошлины и т. д. Добиваясь этих преимуществ от царей, патриарх обращается к тем же контекстам, что и Симеон Полоцкий в «Сказании о святом Соборе»:

> Таковое почтение, безмѣрную славу, Церковь мати наша, от жениха своего Христа Бога возприявъ, болѣзнуетъ сердцемъ и съ плачемъ рыдаетъ, от сыновъ своих безчествуема, вину обидима и поругаема, утроба же ея горитъ, терпящи велие гонение и поношение от различных чинов всего народа. Плачет и стенет, попираема вездѣ и поругаема, снѣдается горестию, возпоминая въ ветхомъ еще законѣ бывшую свою честь и славу во времена Мелхиседека, Моисия, Аарона, Самуила, Давида и прочихъ. И даже до сего времене во окрестныхъ странах от невѣрныхъ языкъ вездѣ почитаема есть и славима. Тѣмъже, пресвѣтлѣйшии царие, воззрите своими благоутробными троезрачными очесы, тѣлесе разума и разсуждения, на нынѣшнее о своих ея обидахъ предложение, яже вкратцѣ с плачемъ и рыданием сердецъ наших от всего Собора нашего симъ писанием предаемъ и извѣщаемъ[545].

Примеры гонителей прошлого в антиеретических текстах выступают как антипримеры, противопоставленные фигуре благочестивого царя, наказывающего еретиков. Вооружающимся против православных людей еретикам приписываются самые разные намерения: с одной стороны, желание погубить их через гонения, сопоставимые с событиями прихода антихриста, а с другой – постоянно говорится о подстрекательстве простого народа на мятеж против православной Церкви и государей, результатом которого могут стать

---

[544] ОР ГИМ. Синод. собр. № II. Ркп. 2. Л. 368–404 об. Наличие порядковых номеров на нижнем поле каждого десятого листа позволяет предположить, что текст готовился к тиражированию.

[545] ОР ГИМ. Синод. собр. № II. Ркп. 2. Л. 374–374 об.

реальные кровопролития. В предисловии к «Щиту веры» от имени патриарха Иоакима говорилось о гонениях на Церковь, Жену, облеченную в солнце, со стороны драконов-ересеначальников:

> Сие знамение нам показует лукавства и козни сатанинския на восточную святую Церковь нашу. Преобрази в великаго драконта. Сие знамение воспоминает нам великая и безмерная гонения, яже сатана ухитрил есть в начале, и ныне ухищряет, и даже до скончания века имать ухищряти к разрушению святыя нашей Церкве и к прелести селенныя чрез плотныя диаволы его, гонители благочестия и православия. И сего ради сам сатана преобразився в драконта, испусти за Женою из уст своих воду, яко реку, да тую в реце потопит[546].

Одним из таких драконов, в концепции «Щита веры», был Сильвестр Медведев, якобы собиравшийся вместе с «изменником и крестопреступником» окольничим Федором Леонтьевичем Шакловитым в августе 1689 г. убить патриарха Иоакима, называемого здесь «главой и отцом всего Росийскаго царства», и других архиереев:

> И таковым его, Силвестра Медведева, блядословием народ простый, и воини, и инии возмутишася и хотяху (поущающу диаволу) в месяце августе 197-го году смертно убити главу и отца всего Росийскаго царства, святейшаго кир Иоакима патриарха, и некыя иныя чина архиерейскаго, и иныя правомудрствующыя по святей восточней Церкви. Имяше бо он, Силвестр, на таковое невинное кровопролитие споспешника и помощника, друга своего, и стаинника, и единомысленника, к царскому же пресветлому величеству изменника и крестопреступника Федора Шегловитаго…[547]

Однородность восприятия угроз, исходящих от староверов и «латинствующих», демонстрирует и то, что Соборное постановление 1689 г. о церковном отлучении Сильвестра Медведева по большей части представляет собой расширенную версию постановления ноября 1667 г. об извержении из священства Никиты Добрынина («Пустосвята»). В тексте, посвященном

---

[546] *Панич Т. В.* Книга Щит веры. С. 271.
[547] Там же. С. 281.

Сильвестру, помимо фактологических замен, добавлены примеры, связанные с Никитой, нарушившим покаянное обещание[548] и обвиненном в кровопролитиях и мятеже против патриарха и архиереев:

> Подобно и здѣ, въ Велицѣй России, прежде сего бысть, при святѣйшемъ патриарсѣ Никонѣ, начаша нѣции Церковь смущати. Онъ же, по согласию всеблаженнѣйшаго Паисиа патриарха Константинополскаго купно со блаженнѣйшимъ господиномъ Макариемъ патриархомъ Антиохийскимъ, овыхъ Церкве отлучаше, овѣхъ же анафемѣ подлагаше. Они же, овии крыяхуся, овии же покаявшеся, прощение удобь получиша, паки послѣжди злоплевелная своя учения разсѣваша, и оттуду вся злоба сия урасте, изъ нихъ же овии умроша, овии же и доселѣ пребываютъ, прикрывшеся лестнокаяниемъ, яко волци посредѣ стада[549] <…> Паки здѣ же, въ России, нѣкто Суждаля града попъ Никита многая злоковарства на архиереа свего вымышляше, оглаголоваше лести и ковы составляше… и на Церковь многы мятежы воздвиже и міру смущение наведе, отлученъ от священства и общения христианскаго <…> Паки потомъ, усмотривъ приличное время своему неистовству, яко песъ возвратился на своя блевотины, величайшую сотвори крамолу и мятежъ на святую Церковь, и на мѣрность нашу, и на весь священный архиерейский чинъ, и кровопролитие воздвиже не мало, дондеже отъ благочестивыхъ царей приятъ главное отсѣчение[550].

В «Слове благодарственном о избавлении Церкви от отступников» (1683), отличающемся от изданного годом ранее «Увета духовного» краткостью изложения и предельной экспрессивностью, патриарх Иоаким описывает замыслы Никиты Добрынина следующим образом:

> И тако бы насъ лестно, аки для состязания о вѣрѣ, яко иновѣрных, за градъ кремль, на мѣсто лобное изведше всѣх со правовѣрными, и, яко агнцев, закланию или

---

[548] Обзор и публикацию покаянных текстов Никиты см.: *Румянцев И.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916. С. 204–213. Приложения. С. 135–141.

[549] До этих слов текст идентичен Соборному постановлению о Никите «Пустосвяте». См. сборник «Поучения многоразличные», принадлежавший Афанасию Холмогорскому: ОР БАН. Арханг. собр. С. 174. Л. 134 об.

[550] Соборное постановление о разрешении от церковного отлучения Симеона Медведева // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией: в 5 т. СПб., 1842. Т. 5. С. 340.

иным коимъ свирѣпѣйшим мучениемъ ругателнѣ поноснѣй напрасно смерти предати[551].

Ключевая задача этого памятника – поблагодарить Бога за спасение от замыслов староверов убить патриарха и утопить Русскую землю в, по сути, мученической православной крови. Сам патриарх и другие участники событий изображены здесь как добровольная жертва, готовая на заклание, если на то будет воля Божья.

В объяснении своих намерений часть старообрядческого движения пользовалась той же риторикой доброхотства и следования присяге, что и служилое сословие в целом (см. § 1.4). Эти риторические построения «бунтовщиков», желание придать восстанию статус похода за христианскую веру, разоблачались Карионом Истоминым в «Слове о раскольниках», видимо, предназначенном для произнесения патриархом Иоакимом:

> Инии же видя неудобство проклятому дѣлу своему, в злобѣ и непокорствѣ яко диаволи сташе и сбѣгоша во украинскую страну на Донъ, идѣже великих государей воинство донское пребывает, присно готовящеся точию на брань, защищати государеви грады от злобожных поганых татаръ, и мали за недосужеством писания святаго вѣдение имут, и тѣ расколники составя писма воровския, тщашася в государствѣ мятежъ и кровопролитие сотворити многое, всѣх тамо людей возмутили, чтобы они пошли бутто ради вѣры в царствующий град Москву войною и все по своему бы учинили…[552]

Карион Истомин имеет в виду подготовку донских казаков и беглых крестьян летом 1687 г. к вооруженному походу на Москву, возглавляемую Кузьмой Ларионовым по прозвищу Косой. Кузьма проповедовал скорое наступление Царства Божьего, наказание мучителей и отступников. Конкретные намерения лидера предотвращенного донского восстания реконструированы достаточно противоречиво[553], однако риторические

---

[551] *[Иоаким, патр.]* Слово благодарственное о избавлении Церкви от отступников. М.: Печ. двор, окт. 1683. С. 44. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 112, № 384.

[552] *Браиловский С. Н.* Один из пестрых XVII-го столетия. СПб., 1902. С. 415.

[553] См.: *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 114–125.

основы, как представляется, обеспечившие ему народную поддержку, оставались неизменными на протяжении всего XVII в. Стремление соответствовать идеалам присяги содержат и расспросные речи Кузьмы Косого:

> А съ пытки Куземка говорилъ, что его мучатъ неповинно, напрасно, а онъ де воровства никакаго за собою не знаетъ, а за старую вѣру и за крестъ хочетъ пострадать до смерти…[554]

Об участии староверов в этих восстаниях Истомин пишет, как о мучительском гонении на Церковь, пользуясь аналогичной мученической риторикой и приписывая им в корне противоположные намерения:

> …возмутили лестию народъ многий и мятеж велий сотворили, воставше же на святую Церковь, яко древнии гонители церковныя, всѣх нас тщашася побити смертно[555].

Это свидетельствует об общности дискурсивной практики, которая искусно приспосабливалась под нужды противоборствующих сторон посредством перенесения аргументации противника на самохарактеристику[556].

Имя Никиты Добрынина было добавлено и к перечню других казненных по гражданскому суду еретиков из русской истории:

> Притворно же нѣкако и временно кающиися, яко Иуда и Арий, да приимутъ по своему покаянию и клятвѣ, якоже рече богомудрый царь Константинъ Арию. Аще добрѣ, или злѣ клянутся, Богъ по ихъ клятвѣ да судитъ я. Аще же паки по покаянии во отступствѣ обличатся, онъ, Сенка, или съмудрствующыя ему, таковыя лжеклятвенники тѣлесной казни предавати, таковой, яковою казнишася новгородстии еретици, въ лѣто 7013 (1505 – *А. П.*), на нихъ же Соборъ бѣ на Москвѣ в лѣто 6999 (1491 – *А. П.*), при Великомъ Князѣ Иоаннѣ Василиевичѣ и митрополитѣ всея России

---

[554] *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889. С. 280.

[555] *Брайловский С. Н.* Один из пестрых XVII-го столетия. С. 414.

[556] *Попович А.* «Жажда мучения» vs страдание «правды ради»: полемика о старообрядческой жертвенности на переломе эпох // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9, № 4. С. 1259–1277.

Симонѣ. Или яко при благочествѣйшихъ государехъ царехъ и великихъ князехъ Иоаннѣ Алексиевичѣ, Петрѣ Алексиевичѣ, всея Великия и Малыя и Бѣлыя России самодержцехъ, во 190 (1682 – *А. П.*) году Никита Суждалецъ роспопа главосѣченъ и въ блато ввержень псомъ на снѣдь[557].

Впоследствии, в 1690-е гг., соборные решения о еретиках тяготели к воспроизведению того же риторического механизма, отработанного на Никите Добрынине и Сильвестре Медведеве. В патриаршем круге (предположительно Евфимием Чудовским[558]) было создано «Моление Церкви», представляющее собой изветную челобитную о Петре Артемьеве от лица Церкви на имя патриарха Адриана:

…изжени врага моего сего от мене в далняя и незнаемая, и малонаселенная места, яко и древнии еретицы осуждахуся, от святейших патриархов, место смерти в темницы неприступныя заключахуся, и ни с кем ничто глаголати и беседовати попущахуся… От благочестивых же царей мнози еретиков смертно казняхуся, яко зде, в велицей России новгородстии еретицы, и в Грецыи при царе Алексии Комнине еретицы богомили огнем сожигаеми быша. Но аз, яко духовна сущи, духовна тя суща, о том не прошу, но точию прошу иждени его, яко праха ветр, по прежде реченному, в далняя места и заключи уста его злохулная, яко и до днесь православнии грецы архиерее анафематствуют таковыя появлшыяся и заточают в непроходная места, и заключают в неприступная хранила и темницы. Яко и зде прежде неколиких лет Иоанна некоего, зовемаго Козырева, новгородца, лютерствовавша в себе самом точию…[559]

Поскольку «Моление» адресовано патриарху, просьба касается не казни (прерогатива царя и мирского суда), а изгнания. В этом же тексте упоминается казненный Никита Добрынин, а в черновой рукописи ОР ГИМ. Син. 393 имелась также отсылка к казни Сильвестра Медведева, по мысли автора,

---

[557] Соборное постановление о разрешении от церковного отлучения Симеона Медведева. С. 341. Ср.: ОР БАН. Арханг. собр. С. 174. Л. 137.

[558] *Панич Т. В.* Сочинение «Моление Церкви» из материалов по делу Петра Артемьева: структура, источники, автор // Археографические и источниковедческие аспекты в изучении истории России / Отв. ред. А. Х. Элерт. Новосибирск, 2016. С. 111–113.

[559] Там же. С. 118.

остановившей народный мятеж[560]. В постановлении Собора по делу Петра Артемьева, состоявшемся 13 июня 1698 г., в ряду изгнанных еретиков упоминаются также слуга боярина Петра Михайловича Салтыкова, сожженный «на болотѣ за расколъ церковный» в марте 1670 г., и благовещенский протопоп Андрей Саввинович Постников[561], который в 1676 г. «за нѣкое безчиние и противность сосланъ быть в Кожеозерской монастиръ»[562].

Рассуждения о непокорниках и мятежниках в сочинениях писателей патриаршего круга встраивались в решение ряда других идеологических задач. Более структурированное воплощение эти идеи получили в марте 1700 г., когда были составлен текст «Суд святительский», присоединявшийся в сборниках к ханским ярлыкам и содержавший решения о духовном суде, принятые при предыдущих российских патриархах, выписки из памятников церковного права, различные правила, заповеди, послания и соборные постановления. Закономерно, что последние статьи свода посвящены церковным противникам и раскольникам, функцию наказания которых духовенство возлагало на царскую власть[563].

Таким образом, в антиеретических текстах конца XVII в. Церковь ждет от царя заступничества, наказания по градским законам еретиков, а также политических конкурентов, опасения о действиях которых не всегда были

---

[560] *Панич Т. В.* Сочинение «Моление Церкви». С. 110. Краткое описание рукописи см.: Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 2. С. 117.

[561] См.: *Болдырева Н.* Благовещенский протопоп Андрей Постников: биография в конфликтном измерении // Quaestio Rossica. 2025. Т. 13, № 1. С. 58–74.

[562] ОР БАН. П.I.В.11. Л. 51. Описание рукописи см.: *Панич Т. В.* Сочинение «Моление Церкви». С. 114, прим. 36. Ср. также с другим малоизвестным сборником документальных материалов по делу Петра Артемьева: *Устинова И. А.* «Дело о дьяконе Петре Артемьеве» из собрания М. П. Погодина Российской национальной библиотеки (ОР РНБ. Погод. № 1249) // Церковь в истории России. Сб. 13. К 90-летию со дня рождения Я. Н. Щапова / Отв. ред. Е. В. Белякова. М., 2020. С. 159–162.

[563] Оригинальная рукопись: ОР ГИМ. Синод. собр. № 468. Описание: Описание рукописей Синодального собрания. Ч. 1. С. 2. Под заголовком «Статьи о святительских судах» опубликован список начала XVIII в. (ОР РГБ. Ф. 205 (О-во истории и древностей российских). № 257): *Калачов Н.* О значении Кормчей в системе древнего русского права. М., 1850. Прил. С. 11–80.

лишь литературной формулой, а также ряда других уступок своим интересам. Православным иерархам, как и челобитчикам на государевой службе, было свойственно в своих текстах воссоздавать ситуации мученичества за веру, а стороной, от которой во всех этих случаях зависело спасение христианского народа, оставался государь.

Ореол мученичества и гонений придавал официальной Церкви в это время дополнительный символический статус. Хотя у нее не было потребности обращаться к нему так же активно, как это делали старообрядцы, считавшие, что они живут в последние время, нельзя не заметить расчета ряда книжников патриаршего круга на эффективность этой риторики. Она была продолжением идей *благой симфонии священства и царства,* в замыслах патриаршего круга, соответствующей пророчествам и должной противостоять вызовам времени.

2.5. Риторика «лагерных проповедей»: за веру или отечество?

Риторические практики напутствия воинства перед походами на иноверных в конце XVII в. учитывали опыт предшественников в обращении к адаптируемому под конкретные задачи набору топосов мученической смерти на поле боя (см. § 1.1) и священной войны за православную веру. Важным этапом в этом процессе становится развитие нравоучительно-дидактического устного жанра «лагерной проповеди» («слова о брани»). Для русской культуры это был сравнительно новый жанр, формировавшийся прежде всего выходцами из Киево-Могилянской академии с оглядкой на польскую, белорусскую и украинскую традицию (подобные проповеди были у Петра Скарги, Игнатия Старушича, Антония Радивиловского, Иоанникия Галятовского и др.)[564].

Появление «лагерных проповедей» в России приходится на период 1670–1710-х гг., в основном они приурочены к событиям трех русско-турецких войн.

[564] *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. С. 96–97.

Проповеди-напутствия на войну произносились церковными лидерами, талантливыми проповедниками своего времени, умевшими воздействовать на слушателя, используя преимущества и приемы устной речи. При этом многие их тексты распространялись в старопечатных изданиях или в рукописных сборниках проповедей и, по-видимому, были достаточно востребованы другими проповедниками, не создававшими собственных авторских проповедей.

Разные по жанрам тексты этого времени объединены традиционными топосами и идеями, уходящими корнями в первые века христианства, а частично и в ветхозаветную традицию: праведности войны с иноверными, торжества христианской веры, божественного заступничества в борьбе с неприятелем, призывами к самопожертвованию и т. д. Например, сохранились воинские стихи времен Русско-турецкой войны 1672–1681 гг., воспевающие мученическое содержание смерти на войне и, по-видимому, опиравшиеся на более раннюю не сохранившуюся традицию воинской поэзии:

Постоим противо поганых полков,
разорителей православия.
Уже бо конечное житие наше.
Аще одолеют нас погании
и пролиют кровь нашу,
то мученицы будем,
смерть наша почтена
будет пред человеки,
души наша венчаются,
от Христа-бога[565].

И видим уже бо
конечное житие наше,
друзи и братия,
мало постраждем за веру православную

[565] Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост. В. И. Малышев. М.; Л., 1965. С. 187–188.

и за святыя обители,
и за благовернаго царя нашего
Алексия Михайловича, государя всея Росии,
и за все православие,
и воспоем мученическое страдание…[566]

Проповедники последней трети XVII в. выступают с самыми разнообразными решениями проблемы войны и мира[567], однако сходятся в идее душеспасительности смерти на поле боя. Крупнейший придворный писатель своего времени Симеон Полоцкий в 1670-е гг. создает «Беседу о брани», полемизируя с Эразмом Роттердамским[568], считавшим, что учение Христа запрещает вести какие бы то ни было войны:

> Оружия церкве суть мечь слова Божия, щитъ вѣры, шлемъ спасения, броня правды, стрѣлы молитвъ. Яко апостолъ учит въ послании къ Ефесеомъ въ главѣ 6 убо не желѣзомъ и оружии христиане братися должни[569].

Симеон отвечает на это: «Брань неправедная противна есть миру благому и ведет ко миру злому. И праведная противится миру злому и ведет къ миру доброму»[570]. Праведной войной он называет войну со стороны России как православного государства. Кроме того, автор полемизирует с Мартином Лютером (а именно с идеями трактата «Vom Kriege wider die Türken» («О войне против турок», 1528)), который видел в наступлении врагов казнь Божью, наказание за грехи: «Яко воля Божия видится быти, да туркомъ яко бичемъ нѣкимъ казними будемъ, воли же Божией не подобает

---

[566] Там же. С. 189.

[567] *Богданов А. П.* Московская публицистика последней четверти XVII века. М., 2001. С. 76–142.

[568] Перечень книг Эразма в библиотеке Симеона Полоцкого см.: *Hippisley A., Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library. A Catalogue. Köln; Weimar; Wien, 2005. P. 61–62.

[569] ОР ГИМ. Синод. собр. № 289. Л. 190 об. – 191. См.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 235–237.

[570] ОР ГИМ. Синод. собр. № 289. Л. 191.

противитися»[571]. Автор предлагает «отразительные» аргументы и завершает «Беседу» своей версией целеполагания войны:

> Мы же, православнии христиане, не слушаемъ словес еретическихъ, крамолу и лесть содержащихъ, но знающе естества закон и Божию волю, яко должно есть намъ противу врагомъ нечестивым стояти со оружиемъ защищения ради женъ и чадъ, и всѣхъ христианъ православных, домовъ Божиихъ, и всяческия святыни нихъ божественнѣ совершаемыя, и за вѣру нашу православнокафолическую будимъ готови Божиимъ пособиемъ сверѣпаго бисурманина от предѣлъ государства российскаго отгнати, навѣты его отразити и вся казни уне потребити[572].

Целеполагание отдельных проповедников, своего рода векторы героизации и иерархия ценностей (Церковь, вера, Бог, отечество, царь, христианские люди и т. д.), за которые воин жертвует своей жизнью, является отдельной исследовательской проблемой[573]. В своих риторических построениях Симеон Полоцкий, хотя и упоминает государство, но не считает нужным напрямую подчеркивать прогосударственный характер воинского подвига. Не делает он этого и в «лагерных проповедях» 1670-х гг., вошедших в сборник «Вечеря душевная» (1683): «Слово к православному воинству о помощи пресвятыя Богородицы» (икона Богородицы, 5 мая 1673 г.[574]), «Слово к православному и христоименитому запорожскому воинству» (икона Алексия митрополита)[575].

Мученический дискурс помещается проповедником в широкий имперский контекст, в не такое подробное, как в «Беседе о брани», но все-таки обоснование необходимости ведения этой войны. В качестве примеров помощи Богородицы христианскому воинству (икона которой была принесена

---

[571] Там же. Л. 196.

[572] Там же. Л. 197 об.

[573] Для наглядности далее в этом параграфе соответствующие формулы при цитировании выделены курсивом.

[574] ОР ГИМ. Синод. собр. № 658. Л. 252. Описание рукописи: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 213. Текст автографа проповеди в основном соответствует изданию 1683 г.: *[Симеон Полоцкий.]* Вечеря душевная. Л. 86 об. – 93 второго счета.

[575] *[Симеон Полоцкий.]* Вечеря душевная. Л. 93 об. – 99 об. второго счета.

в донской полк, к которому обращено «Слово к православному воинству») проповедник приводит праведные войны в правление византийских императоров Юстиниана I, Ираклия I, Василия I Македонянина, Иоанна I Цимисхия, Иоанна II Комнина:

> Но вскую сицевыя истории воспоминаю, всѣмъ вамъ добрѣ свѣдущымъ, яко всякъ градъ и страна христианская, Ея святымъ стоитъ заступлениемъ: паче же, яко и само православное великороссийское государьство, жребий самыя Богоматере, Ея помощию разширися, ея пособиемъ утвердися, Ея хранениемъ в своей крѣпости доселѣ пребываетъ, и Ея утвержениемъ враги своя и супостаты преславно побѣждаетъ[576].

Таким образом, в ряд тех ценностей, за которые воин полагает свою душу, у Симеона Полоцкого попадают прежде всего Бог и Церковь:

> А яко смерть многажды и праведныхъ на брани не прощаетъ, то сердецъ да не устрашаетъ вашихъ, ибо о Божией сатующымъ славѣ, яко побѣдити есть славно, тако и умрети душеспасенно. Всякъ бо на сицевой брани умираяй, близъ святыхъ мученикъ водворяется чина: яко *о Бозѣ и о Церкви полагаетъ свою душу*[577].

«Слово благочестивому и христолюбивому воинству» (1687) Игнатия Римского-Корсакова, на тот момент архимандрита Московского Новоспасского монастыря, также созданное во времена Крымских походов, представляет собой собрание «от божественных писаний и от царственных летописцев» и претендует на статус исторического сочинения. Начинается «Слово» с примеров Божией помощи Аврааму, освободившему Лота из плена, и Иисусу Навину, который боролся с амаликтянами:

> Ведомо же буди храбрству и мужеству вашему: яко и за вас есть теплейшии молитвенники, и на небеси и на земли[578].

---

[576] Там же. Л. 89 об. второго счета.

[577] Там же. Л. 92 об. второго счета.

[578] *[Игнатий Римский-Корсаков.]* Слово благочестивому и христолюбивому российскому воинству // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики: в 2 ч. / Подг. текста, предисл., коммент. А. П. Богданова, под ред. В. И. Буганова. М., 1983. Ч. 1. С. 137.

Речь здесь идет о Богородице, архангелах Михаиле и Гаврииле «со всеми небесными безплотными девяти чинми», Иоанне Предтече, апостолах Петре, Андрее и Павле и самой Премудрости Слова Божия – Софии. Тезоименитство с правящим в то время триумвиратом очевидно, кроме того, автор находит соответствие князю В. В. Голицыну – в лице святителя Василия Великого. Это один из первых примеров, демонстрирующих, что «лагерные проповеди» уже в это время приближены к жанру торжественного, панегирического слова, напрямую обслуживающего государственную идеологию[579].

Игнатий подробно рассказывает о роли небесных заступников в различных событиях русской истории: утверждении святительского престола в Москве, борьбе и победе над Ордой, смерти «за московския народы» митрополита Филиппа, помощи Бориса и Глеба Александру Невскому, единоборстве князя Мстислава Владимировича с косожским князем Редедей, походах Владимира Мономаха на половцев и др. Историческая концепция Игнатия включает и идею «нового Израиля»:

> Пресветлых и православнейших царей и кесарей, и державнейших наших самодержцев, всея России, Востока и Запада, их же царским повелением ваше храбрство изыдосте в защищение, святых, Божиих церквей, на свобождение плененных христиан от безбожных агарян, на очищение от злоб татарских южныя земли, на восхождение новому Израилю, яко же древле сыновом еврейским в Хананейскую землю[580].

Фактически речь идет о принятии всех христианских народов в подданство России и о ее ведущей роли в освобождении и очищении южных земель. Мученический подвиг русского воинства, как и в ряде воинских повестей, подкрепляется историческим обоснованием – памятью о славных подвигах предков и их небесном заступничестве. При этом Игнатий апеллирует к честолюбию воинов, выстраивая нисходящую градацию

---

[579] См. также: Панегирическая литература петровского времени / Изд. подг. В. П. Гребенюк, под ред. О. А. Державиной. М., 1979. С. 14–15.

[580] *[Игнатий Римский-Корсаков.]* Слово благочестивому и христолюбивому российскому воинству. С. 169.

ценностей, ради которых совершаются воинские подвиги – от Бога до приятелей:

> Всякое же бедство *ради Бога, святой Церкви, великих государей царей своих, всего государства, родителей, приятелей, и за вси сия*, их же правда христианская повелевает любити, подобает храброму воину претерпевати, того бо ради таковыя воины, от пресветлых царей древле и ныне любими и чтими бывают зело, и за подъятыя труды, тщеты и раны. Ово многими обогащаются дары, ово на высокия достоинств возносятся степени и чины[581].

Поскольку «лагерные проповеди» обращены в первую очередь к воинскому сословию, их авторы отводят ему особенное место при структурировании русского общества[582]. Игнатий не случайно делает акцент на царских наградах и продвижении по воинской службе как на некоей альтернативе мученического венца:

> Тако убо достоит, *за божественную славу; и царскую честь*: российским воинством храбрствовати, а не немужественным быти, и в домех своих на боку лежати. И тем хотети мужество показати. Без подвига бо никтоже венчан бывает. И како потом от великих самодержцев, восприимет славу, и честь, и превосходящее достоинство, еже во время подвига дома пролежавый?[583].

В 1715 г. в проповеди «Слово в неделю мироносиц увещательное до воинов, надходящу походу воинскому» местоблюститель патриаршего престола, митрополит Рязанский и Муромский Стефан Яворский похожим образом рассуждал о большой пользе воинской смерти, оригинально интерпретируя рассказ о мироносицах, пришедших утром в первый день после субботы ко гробу воскресшего Иисуса Христа с миром для ритуального умащения тела:

---

[581] Там же. С. 152.

[582] *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века. С. 348–359; Границы и маркеры социальной стратификации России XVII–XX вв.: векторы исследования / Под ред. Д. А. Редина. СПб., 2018. С. 156–168.

[583] Там же. С. 164.

> Мужество убо, понеже разсудительно есть, знаетъ, яко смерть воинская есть от мнѣния только страшная, а в самой истинѣ желаемая. Для чего желаемая? Для того: велия бо пользы въ себѣ имѣет. Какия пользы? А малая ли то польза подражати Христу, и послушливым быти даже до смерти властемъ от Бога учиненнымъ? А малая ли то польза, томужъ Христу подражати, и душу свою положити за други своя? А малая ли то польза, *за Церковь святую, за вѣру православную, за отечество свое умирати*? А малая ли то польза, животъ привременный на вѣчный измѣнити, и за смерть воинскую безсмертную получити и себѣ и всему роду своему славу? Вся сия пользы въ смерти воинской обрѣтаются[584].

«Лагерные проповеди» не оторваны от жизни, их авторы постоянно апеллируют к чувствам и жизненному опыту своих слушателей. Как и Игнатий Римский-Корсаков, Яворский противопоставляет воинов и «домоседов»:

> Воинови при крови подобаетъ умирати, а не при слезахъ въ домѣ живущихъ: то почесть кончаться при слезахъ, воинска при крови. За домосѣдами умершими слышать плачь, за воинами звукъ военный: домосѣдъ лѣжачи, воин стоячи сходитъ съ свѣта сего, домосѣдъ умираетъ, воинъ падаетъ[585].

Накануне Прутского похода, в феврале 1711 г. Яворский произносит проповедь «Моисей Российский», где активно использует слова Христа (Ин. 15:13), обличая уныние воинов и напоминая, ради чего они жертвуют своими жизнями:

> Слышиши ли, християнский человѣче? Образы толикия любве къ ближнему въ писанияхъ святыхъ видиши ли? Помысли себѣ; готовъ ли еси иззути сапоги? Готовъ ли иззути тѣло и житие *за Христа, душу свою за тя положившаго, за Церковь святую матерь свою, за хвалу Божию, за люди своя и братию свою*, въ неволѣ бусурманской тяжкимъ игомъ обремененную? Ахъ, христиане! Ахъ кровию Христовою искупленные и окропленные люди! Откуда вамъ таковое уныние, такая оспалость, яко по Христѣ Спасителѣ нашемъ и по братии нашей отнюдь не ревнуемъ?[586]

---

[584] *Стефан Яворский.* Слово в неделю мироносиц увещательное до воинов, надходящу походу воинскому // Стефан Яворский. Проповеди: [в 3 ч.]. М., 1804. Ч. 1. С. 82.

[585] Там же. С. 161.

[586] *[Певницкий В.]* Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского. IX. Моисей Российский // Труды Киевской духовной академии. 1875. Октябрь. С. 136.

Обращает на себя внимание воплощение в творчестве разных авторов легендарного сюжета о том, как Петр I подбадривал армию перед Полтавской битвой 1709 г.[587]. Так, в книге «Царский путь креста Господня, возводящий в живот вечный» (1709) черниговского архиепископа Иоанна Максимовича Петр говорит воинам:

> Дерзайте, не бойтеся. Азъ на раны готовъ *за отечество и Церковь святую*. Азъ на раны готовъ *за благочестие и вѣру православную*. Азъ на раны готовъ з*а честь и славу Божию*. Азъ готов душу мою положити *за овца моя* и тысящию умрѣти. О коль пресладкие и прекрасние аки божественние словеса! Возгорѣшася по благочестию воинская мужественная сердца, новую восприяша силу[588].

Те же слова Петра Иоанн Максимович повторит в издании «Синаксар в честь и славу Господа Бога Саваофа» (1710), препроводив их следующим описанием:

> Добрий его царское пресвѣтлое величество, бодрий и храбрый царъ, трудолюбивый тревѣнчанныя державы своея разширитель и защититель, всетвердѣйший враждебныхъ силъ и навѣтовъ всѣхъ побѣдитель, прехрабрый благочестия подвигоположникъ, аки истинный пастырь, подражая пастыремъ Началнику Царю славы, хотя *душу свою за овца своя положити*, древнымъ благочестивымъ Царемъ Богом прославленным подобяся, самъ въ своемъ предостойнѣйшемъ лицу благоволилъ изыйти на брань… мужество и храбрость похвалами вѣнчая, отечество, благочестие, Церкви святыи представляя, глаголя: «Дерзайте, не бойтеся…»[589]

Включение этих примеров в контекст религиозных сочинений представляет собой одну из линий адаптирования традиционной жанровой

---

[587] См. также: *Анисимов Е. В.* Речь Петра Великого на Полтавском поле в 1709 году (к анализу источников) // Новгородская земля, Санкт-Петербург и Швеция в XVII–XVIII вв.: сб. ст. к 100-летию со дня рождения И. П. Шаскольского. Ч. 20, вып. 4. СПб., 2018. С. 67–97.

[588] *[Иоанн Максимович]*. Царский путь креста Господня, возводящий в живот вечный. [Чернигов]: Свято-Троицкая Ильинская тип., дек. 1709. Л. 9–9 об. первого счета.

[589] *[Иоанн Максимович.]* Синаксар в честь и славу Господа Бога Саваофа… Чернигов: Свято-Троицкая Ильинская тип., дек. 1710. Л. 22 об. – 23. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова, М. М. Гуревич, ред. и вступ. ст. П. Н. Беркова. М.; Л., 1958. С. 176–177, № 85.

парадигмы к панегирическим задачам[590]. В свою очередь, в «Истории императора Петра Великого», созданной около 1713 г. Феофаном Прокоповичем об этом же сказано так:

> Ведало бо Российское воинство, что оной час пришел, который всего отечества состояние положил на руках их, или пропасть весма, или в лучший вид отродитися России, и не помышляли бы вооруженных и поставленных себя быти за Петра, но *за государство Петру врученное, за род свой, за народ Всероссийский*, который доселе их же оружием стоял[591].

Н. Ш. Коллманн справедливо связывает эти слова с петровской программой служебного государства[592]. Если Иоанн Максимович использует традиционную христианскую риторику, прославляя готовность царя положить душу *за Церковь* и *за отечество*, то Феофан Прокопович помещает *отечество* в руки воинства. *Отечество*, по сути, становится синонимом государства, а *народ* становится *всероссийским*, фактически гражданством, прикрепленным к территории и институту государства. Смерть на войне воспевается Прокоповичем не как мученичество и спасение собственной души, а как официально регламентированная положением воинского сословия смерть *за государство*. Панегирическое целеполагание жизни государя, в свою очередь, корреспондировало с идеями *общего блага*, на которое направлены вся жизнь и деятельность государя в концепциях идеального правления, широко распространенных и в XVII в.

Сам Петр, правда, в связи с другими событиями писал 22 января 1708 г. из Гродно Стефану Яворскому: «Но понеже мы здѣсь не точию трудовъ, но и

---

[590] Ср.: *Сазонова Л. И.* Трансформация агиографического жанра в русской придворной литературе раннего Нового времени // Славяноведение. 2022. № 6. С. 5–18.

[591] *Феофан Прокопович.* История императора Петра Великого от рождения его до Полтавской баталии и взяния в плен остальных шведских войск при Переволочне включительно // Феофан Прокопович. Избранные труды / Сост., вступ. ст. и коммент. И. В. Курукина. М., 2010. С. 554–555. Обзор этой версии «приказа» Петра см.: Письма и бумаги императора Петра Великого. М.; Л., 1950. Т. 9, вып. 1. С. 226–227, № 3251.

[592] *Коллманн Н. Ш.* Соединенные честью. С. 351–355.

живота своего за Церкофь и отечество желѣти не будемъ…»[593]. Проповеди Яворского становятся одними из первых текстов, в которые входит образ Петра I, родившегося не для себя, а для других и готового к самопожертвованию. В проповеди 20 мая 1709 г., приуроченной ко дню рождения царя, конструируется образ Петра как Спаса земного:

> О велие ж то спасение земнаго Спаса нашего, все житие свое в толиких бѣдствах съ повреждениемъ здравия *за цѣлость церквей Божиих, за цѣлость благочестия святаго, за цѣлость государства своего, за цѣлость всѣхъ насъ* изнуряти…[594]

В слове в неделю 20-ю по сошествии Святого Духа Стефан Яворский призывает уподобиться царю в противостоянии врагам, которые восстают не просто на людей (*на ны*) или *на веру*, но *на отечество Российское*:

> Привѣтствую и вамъ, Христолюбивое воинство! О сем благополучии, яко имате сицеваго предводителя, и паче реку, учителя, правило и образъ, на егоже подвиги всегда взирающе, и сами подвигомъ добрымъ подвизаетеся: егоже предъидуща имуще, сами усердно послѣдствуете, егоже труждающася видяще, и сами нелѣностнымъ сердцемъ и небоязненнымъ умомъ противу враговъ, востающихъ *на ны и на вѣру нашу православную, паче же на отечество наше Российское*, даже до крове ополчаетеся[595].

Призывы к самопожертвованию в петровскую эпоху все чаще получают формульный характер, и тем показательнее те случаи, когда в устойчивые ряды даже не попадает упоминание о *вере* или *Церкви*. Различия риторики можно было бы объяснить тем, что война со шведами-христианами, в отличие от войны с турками-иноверцами требует иного обоснования, однако, судя по всему, это обстоятельство не имело значения. В «Слове о победе, полученной

---

[593] Письма и бумаги императора Петра Великого. Пг., 1918. Т. 7, вып. 1. С. 28, № 2173. О словесно-изобразительном выражении готовности Петра к пролитию собственной крови см. также: *Погосян Е., Сморжевских-Смирнова М.* «Яко аз на раны готов»: Петр I на иконе Таллиннского Никольского храма // Humaniora: Litterae Russicae. Тарту, 2009. С. 11–37.

[594] *Попович А. И.* Смерть и жизнь «на общую пользу» в Петровскую эпоху: две проповеди Стефана Яворского // Герменевтика древнерусской литературы. 2023. Сб. 22. С. 107.

[595] *Стефан Яворский.* Слово в неделю двадцатую по Святом Духе // Стефан Яворский. Проповеди: [в 3 ч.]. М., 1804. Ч. 2. С. 120.

у Ангута» 27 июля 1719 г. другого видного панегириста петровской эпохи Гавриила Бужинского *отечество* и *государь* заменяют собой понятия из религиозной сферы, при этом сохраняется обещание мученических венцов:

> Радуйтеся же и вы и торжествуйте, россійстии флагманы, капитаны и все христолюбивое воинство, здравия своего *за отечество и государя своего* нещадящии и о житии своемъ небрегущии. Вамъ мученический вѣнец уготованъ есть, вы оставлшии вся мірская пристрастия, в Царствии Небесном сторицею восприимете и животъ вѣчный наслѣдите. Сладкая вамъ смерть *за отечество*, но сладости вѣчныя, ихже око не видѣ, ухо не слыша и на сердце человѣку не взыде, уготованны вам суть. Тамо со оными воинами Феодоромъ Стратилатомъ, сиесть воеводою, Андреемъ Стратилатомъ, Георгиемъ, Димитриемъ, Севастианомъ и инными безчисленными побѣдный вѣнец восприимете[596].

Наряду со средневековыми представлениями о христианском долге защиты Церкви, веры, Русской земли и т. д. появляется сравнительно самостоятельная светская патриотическая государственная риторика, репрезентирующая государство как *общее благо*, а царя в этом смысле как первенствующего субъекта и своего рода гаранта этого *общего блага*. Нюансировки в последовательности и иерархичности ценностей, которые стоят в одном ряду или по какой-то причине отсутствуют в нем, не поддаются, однако, последовательному линейному описанию как замены со временем одних формул другими и, тем более, выхода каких-либо составляющих из речевого обихода. Красноречивее всего об этом говорит закрепившаяся впоследствии формула «За веру, царя и отечество»[597]. Не отличаются принципиально новыми формулами и личные обращения «птенцов гнезда

---

[596] *Гавриил (Бужинский).* Слово о победе, полученной у Ангута. СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, 2 мая 1720. Л. 13–13 об. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2010. С. 63, № 174.

[597] См. также: *Каменский А. Б.* Подданство, лояльность, патриотизм в имперском дискурсе России XVIII в.: исследовательские проблемы: препринт WP6/2007/04. М., 2007. С. 18–19.

Петрова»[598], скорее можно говорить лишь о трансформации ранней концепции государственного служения с сохранением основных параметров целеполагания.

«Лагерные проповеди» панегирического направления, с одной стороны, продолжали христианскую традицию сакрализации воинского подвига, а с другой – наполнялись актуальным идеологическим содержанием. Одна и та же топика получения погибшим воином мученического венца использовалась в различных ситуативных контекстах. На топике мученичества на войне, безусловно, отразилось формирование новой имперско-государственной мифологии и идеологии. Именно в проповедях как одной из наиболее публичных разновидностей придворной литературы смерть за отечество как государство стала идеологическим конструктом, дополнившим собственно церковную, христианскую мученическую трактовку и получившим новый сакральный, на этот раз прогосударственный характер. В ораторскую прозу рубежа веков активно включалась светская власть (при всей условности этого обозначения), заинтересованная в соответствующем восприятии как военного, так и государственного подвига, особенно актуального сначала для южных, а потом и для северных территориальных притязаний формировавшейся Российской империи[599].

***

Существенно, что ряд проповедников достаточно вольно обращаются с категорий мученичества, обещая безусловное спасение воина, погибшего на поле боя. Е. В. Белякова, проследившая изменения в отношении к убийству в канонических памятниках Древней Руси этого времени, характеризует

[598] *Жуковская А. В.* Богу работник, царю слуга. Отечеству гражданин // Письма и бумаги прибыльщика Алексея Курбатова (1700–1720-е годы) / Сост. и науч. ред. Д. О. Серов, А. О. Видничук, А. В. Жуковская, И. И. Федюкин. М., 2023. С. 70–124; *Милюков С. Г.* Неизвестное послание А. А. Виниуса к Петру Первому // Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2009. Вып. 10. С. 240–280; и др.

[599] *Попович А. И.* Мученики на государевой службе: идеология и «лагерные проповеди» рубежа XVII–XVIII вв. // Новое прошлое / The New Past. 2023. № 2. С. 36–50.

подобные высказывания иерархов в эпоху зарождения государства как новое явление в церковной идеологии, в результате чего «воины приравниваются к мученикам и жертвам, освобождающимся от грехов пролитием собственной крови»[600]. Не случайно Иван Грозный, в Первом послании Курбскому утверждавший в порыве гнева, что «мучеников же в сие время за веру у нас нет»[601], явно «проговаривался» о том, что и смерть на войне он расценивает как не столько жертву за православную веру, сколько жертву за государство и государя (см. § 1.2).

Сама дискурсивная практика обещания спасения в церковных дидактических сочинениях, адресованных людям на государственной службе, обладала потенциалом конфликтности в контексте отношений «священства» и «царства». Логика получения воином мученического статуса за смерть на войне часто вызывала сопротивление Церкви. Так, византийский император Никифор II Фока в 963 г. не получил одобрения со стороны патриарха Полуекта на издание закона о приравнивании убитых солдат к мученикам.

В сборнике-конволюте ОР БАН. 16.14.24, значительную часть которого составляют тексты, происходящие из патриаршего круга, в том числе автографы Евфимия Чудовского, отдельный лист представляет собой выписку из «Церковных анналов» Цезаря Барония:

> Из Барония: лѣто Господне 610, часть 1.
>
> Фока греческий царь видѣ, яко вои его на брани с персы погибаху, созвав духовный чинъ въ Цариградѣ и восхотѣ, да иже на бранѣх убиваемии, яко мученицы въ Церкви славими будут, дабы таковыя ради славы в воинский чинъ множае людие приходили, но тому патриархъ съ соборомъ возпротивишася, предложше учителство и правило эпитимийное святаго Василиа, яко на брани убившыхъ человѣки святых таинъ без эпитимии недостоит сподобляти. И тако вещъ ону Фока просто остави. И нѣцыи латинстии лѣтописцы повѣдуютъ, яко того ради патриаршескаго противления Фока царь у Константинополскаго патриарха въ титловании вселенский отнялъ,

[600] *Белякова Е. В.* Отношение к войне и убийству в канонических памятниках XIV–XVI вв. С. 61.

[601] Первое послание Ивана Грозного Курбскому. С. 26.

глаголя тое единому римскому папѣ прилично. Бароний же въ лѣтѣ 606 сие воспоминает и прежде, еже о воинѣх со взыскания вселенский отнято за ину нѣкую вину[602].

Аналогичное внимание к этому пассажу передают выписки царевича Алексея Петровича, в целом сочувствовавшего идеям патриаршего круга[603]:

[Лѣто] 394. Василиево правило о не причащении воиновъ Церковь не держала, также на желание Фоки Цесаря о причтении въ мученики; отцевский отвѣтъ на сие…[604]

[Лѣто] 610. Фока хотѣлъ, чтобъ воиновъ побитыхъ за мученика церковь прияла, но отцы сего возбранили[605].

Есть основания считать подобные выписки очередным историческим примером в контексте взаимоотношений «священства» и «царства». Нет прямых свидетельств повторения конфликта Никифора II Фоки и патриарха Полуекта в конце XVII в., однако параллели ему содержатся в ряде оригинальных учительных текстов, вышедших из патриаршего круга.

В отличие от ряда других авторов «лагерных проповедей», Карион Истомин, справщик Московского печатного двора, сочинитель многих текстов от имени патриархов Иоакима и Адриана, в «Слове патриарха Иоакима на отправление войск в первый Крымский поход» 21 февраля 1687 г.[606] (нач.: «Егда же услышите брани и нестроения, не убойтеся», Лк. 21:9), прежде чем пообещать воинам отпущение грехов и жизнь вечную, указывает на необходимость их благочестия, отказа от повседневных грехов (пьянства,

---

[602] ОР БАН. 16.14.24. Л. 74. Описание рукописи: Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 2. С. 263–269.

[603] *Петров А. В.* Царевич Алексей Петрович в его выписках из Барония // Историко-литературный сборник: Посв. В. И. Срезневскому. Л., 1924. С. 401–411; *Бушкович П.* Петр Великий. Борьба за власть. С. 346–348, 414–415.

[604] Собрание документов по делу царевича Алексея Петровича, вновь найденных Г. В. Есиповым, с приложением рассуждения М. П. Погодина. М., 1861. С. 144.

[605] Там же. С. 152.

[606] Основания для датировки см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. С. 265–266.

чревоугодия, сквернословия и др.), когда столь велика угроза внезапной смерти:

> Тем же, благовернии людие, чада церковная, чада христианская и нашея мерности, воини российстии, началнии и подначалствуемии, слуги Божия, слуги и царскаго величества, защитители православныя веры, защитители и государства Московскаго, будите помощницы своему жребию, будите и прочим людем. Подвигнитесь в творение воли Божия со усердием и служением верным и радетелным. В кротости, и любви, и во всяком воздержании будите и общий совет во имени Господни между себе имейте[607];

> Точию христианом же найпаче подобает, готовящися на ополчение и персты своя на брань учаще, души своя и телеса в чистоте хранити, пагубнаго пиянства весма ощаяватися. Срамных словес и безчинных кличек, глумлений же скаредныхъ, и гудений и писков сущих при пиянстве всеконечно бегати[608].

Этот пассаж можно было бы списать только на свойственное патриаршему кругу рачение о благочестии своей паствы, однако особую роль в надзоре за безгрешностью воинов патриарх Иоаким отводил их начальникам, воеводам. По этой причине идеи благочестивой смерти христианина на поле боя оказались тесно связаны в сочинениях писателей патриаршего круга с противостоянием появлению иноверцев (включая присягнувших русскому царю татар) среди начальников российских полков. Из общего контекста патриарших поучений следовало, что неправославный воевода не может быть воином Христовым и тем, кто сохранит от греха своих подначальных. За различиями риторического оформления могло стоять реальное противостояние двух властей.

---

[607] *[Карион Истомин.]* «Егда же услышите брани и нестроения, не убойтеся»: [Слово патриарха Иоакима на отправление войск в первый Крымский поход] // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики: в 2 ч. / Подг. текста, предисл., коммент. А. П. Богданова, под ред. В. И. Буганова. М., 1983. Ч. 1. С. 121–122. Текст издан по автографу Кариона Истомина: ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 97–100 об.

[608] *[Карион Истомин.]* «Егда же услышите брани и нестроения, не убойтеся». С. 123.

А. П. Богданов сводит критические высказывания патриарха Иоакима, касающиеся Крымских походов и благочестия его участников, к идеологическому сопротивлению правительству регентства[609]. Однако за рассуждениями патриарха о контактах с иноверцами стояло и культурно-религиозное противостояние[610]. Приезжие иноверцы все чаще встраивались во внутренние институты (например, возглавляли военные полки или принимали участие в проектах образовательных учреждений), и книжники патриаршего круга противостояли любому влиянию западных христианских конфессий. Борьба с иноверцами и разного рода иноземными поползновениями, вплоть до бытовых вопросов, в конце XVII в. стала причиной напряженных отношений царей, прежде всего Петра I, и патриархов (сначала Иоакима, а потом Адриана).

Общение с иноверцами в разной степени является темой и двух других текстов, вышедших из-под пера Кариона Истомина примерно в одно время, по предположению Е. В. Акельева, в период с конца 1690 по 1692 г.[611] Составитель свода сочинений Кариона, озаглавленного «Веселеил»[612], сам каким-то образом связанный с патриаршим кругом, поместил оба текста сразу же после проповеди «Егда же услышите брани и нестроения, не убойтеся». Очевидно, Карион Истомин также воспринимал их в одном ряду.

Первое сочинение представляет собой учительное слово, в теме которого помещены слова «Приидите, чада, послушайте мене» (Пс. 33:12)[613]. Слово написано от лица патриарха и иногда называется «окружным посланием»

---

[609] *Богданов А. П.* Московская публицистика последней четверти XVII века. С. 146–164.

[610] *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы. М., 2004. С. 11–34.

[611] *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 185.

[612] ОР РГБ. Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 634. При переплете сборника нарушена последовательность листов, поэтому при цитировании используется правильная повременная кириллическая фолиация.

[613] ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 91–96 об.; ОР РГБ. Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 634. Л. 94 об. – 99 об.

патриарха Адриана[614]. Два списка текста (один из них под именем патриарха Адриана) сохранились в составе «патриаршего сборника» ОР ГИМ. Син. I[615]. Содержание текста в основном нравоучительное, большое внимание уделяется хранению заповедей Господних. Особое место занимает предостережение от общения с иноверцами и сомнений в каких-либо церковных правилах со ссылкой на слова апостола Павла (Рим. 14:23):

> Иностранныхъ же неблагочестивых обычаев и еретическихъ соборищъ и о вѣрѣ с ними разглаголствъ весма ошаявайтеся. И никто же нашего благочестия человѣкъ да глаголетъ самомнѣнно, от еретиков научаяся или слыша ихъ блядивая словеса, чесо ради сие в нашей Церкви творится и что какая въ том сила.
>
> Ибо сумнѣнием своимъ безумно погибнетъ таковый во грѣсѣ. Якоже глаголетъ святый апостолъ Павелъ, сумняяйся в каковомъ-либо церковном благотворении осуждается. Зане не от вѣры имствуется, всяко же, еже не от вѣры, грѣхъ есть. К сему скверныхъ же и изгнившихъ басней, си есть еретическихъ, отрицайся[616].

Другой текст Кариона Истомина[617] обозначен его первым исследователем С. Н. Браиловским как «рассуждение, предназначенное для чтения и направленное против еретиков»[618]. Это сочинение, в автографе не имеющее заголовка, в рукописном сборнике «Веселеил» начинается стихами Кариона, написанными внутри текста автографа ОР ГИМ. Чуд. 300:

> Благовѣрный, сие прочти, не ленися,
> Съ иновѣрцы стать вездѣ постыдися.
> Не токмо с ними дружество имѣти,
> Но ни привѣтства к ним лѣть сотворити[619].

---

[614] *Преображенская А. А.* «Слово на погребение тѣлесе благородныя Государыни Царевны и Великия Княжны схимонахини Анфисы, бывшия Анны Михайловны»: текст и комментарий // Словесность и история. 2024. № 3. С. 46.

[615] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 29. Л. 457–462; Ркп. 31. Л. 477–480 об.

[616] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 29. Л. 461.

[617] ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 117–122 об.

[618] *Браиловский С. Н.* Один из пестрых XVII-го столетия. С. 121.

[619] ОР РГБ. Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 634. Л. 99 об. Ср.: ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 121.

Сразу же после объяснения церковных правил об общении с еретиками в этом тексте подробно говорится о тех иноверцах, которые возглавляют православные полки и тем самым навлекают на них гнев Божий:

> Лютеры, калвины, римляны и проклятыя жиды, иже свое зловѣрие содержаще ради прибытковъ и сладострастей міра сего, живутъ между христианъ и с ними в содружество общаются и началствовати над христианы хотят и в ратных ополчениях, не суще со христианы въ единомыслии воеводствуютъ и властвуютъ, врази суще Богу и пресвятѣй Девѣ Богородицѣ, развратники благочестивыя вѣры, укорители же и досадители Церкви Божии.
>
> Сего ради не возмогутъ вѣрным христианомъ помогати во ополчениях, токмо еще гнѣвъ Божий ради нечестия своего привлекутъ на люди…[620]

Текст перекликается со словом «Егда же услышите брани и нестроения, не убойтеся» и далее:

> И гдѣ-либо въ сожителствѣ, и въ совѣщаниях каковыхъ, или во ополчении на ратѣхъ како имут ради защищения вѣры православныя людем благовѣрным помогати? И предводители злии како подначалных ко благочестию, и к церковным таинствам, и к почитанию иконъ святыхъ научат?[621]

Вторая часть сочинения отделена подзаголовком «Разсуждение о общении с проклятыми» и еще более подробно разбирает невозможность нахождения иноверцев среди православных людей, включая ополчения. В качестве одного из аргументов в пользу пагубности присутствия иноверцев среди православного воинства здесь цитируется 20-я глава Второзакония (Пятая книга Моисеева). Также ее упоминает патриарх Иоаким в грамоте 19 июня 1689 г., адресованной В. В. Голицыну, воеводам и гетману Ивану Степановичу Мазепе после завершения Второго Крымского похода, около 19 июня 1689 г. После перечисления грехов, повлекших за собой гнев Господа,

---

[620] ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 118 об. Ср.: ОР РГБ. Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 634. Л. 101 об.

[621] ОР ГИМ. Чуд. собр. № 300. Л. 119 об. Ср.: ОР РГБ. Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 634. Л. 104.

он пишет о пожаре 17 июня и засухе[622]. А. П. Богданов приписывает «Разсуждение» патриарху Иоакиму[623], а Е. В. Акельев предположил, что весь текст представлял собой проповедь, которая была произнесена патриархом Адрианом. Затруднительно однозначно определить время создания текста, однако точно нет оснований считать его проповедью, скорее он мог выступить четьим приложением к проповеди или самостоятельным ученым рассуждением.

Средоточием этих идей стало Духовное завещание патриарха Иоакима (31 марта 1690 г.):

> Иновѣрцы же, аще и прежде сего древних лѣт в полках российских и в нашей памяти быша гдѣ, ползы от них сотворяшеся мало. Явнии бо они враги Богу и пресвятѣй Богородицѣ, Церкви святѣй, и нам христианом. Ибо вси христиане православнии наипаче *за вѣру и за Церковь Божию, нежели за отечество и домы своя, во усердии души своя полагают* на бранѣх в полках, никако же щадяще жизни своея. Еретики же, будуще началники, о том ни мало радят.
>
> Такожде и татаром злобожным, котории в обладании их царском, в своем же зловѣрии жизнию влекутся, в подданство и владѣние христиан не давати, И за которыми есть, аще не крестятся и не хотят быти благочестиви, взимати тыя от них и не давати в поругание и под власть нечестивым бусурманом христианских душь[624].

Завещание было включено в состав Жития патриарха Иоакима, возможно, составленного Игнатием Римским-Корсаковым[625]. Идеи патриарха Иоакима в

---

[622] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 23. Л. 411–412. Опубликовано по этому списку с неточностями в передаче текста: *Савелов Л. М.* Переписка патриарха Иоакима с воеводами, бывшими в Крымских походах 1687 и 1689 годов // Изв. Таврич. уч. архив. комиссии. 1907. № 40. С. 23–27.

[623] *Богданов А. П.* Московская публицистика последней четверти XVII века. С. 152–153.

[624] *Панич Т. В.* Духовное завещание патриарха Иоакима // Русский мир в мировом контексте: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека» / Отв. ред. С. К. Севастьянова. Рубцовск, 2012. С. 225.

[625] Аргументацию и обзор литературы по вопросу см.: *Панич Т. В.* Житие патриарха Иоакима (вопросы атрибуции, истории текста и литературной специфики памятника) // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 2010. С. 41–94.

дальнейшем были повторены и в Духовном завещании патриарха Адриана 1697 г.[626].

Обращает на себя внимание подчеркиваемая двойственность роли воинства, разграничение государственного и православного долга, воплощенного в целеполагании готовности к смерти на поле боя. Патриарх Иоаким убежден в том, что российский воин умирает прежде всего *за веру* и *за Церковь* и только во вторую очередь *за отечество* и *за домы своя*. Разделение духовной и светской сфер ответственности отразилось и в цитируемой выше форме обращения к слушателям из «лагерной проповеди» патриарха («защитители православныя веры, защитители и государства Московскаго»[627]).

Воспроизводимость формул и их двойственность подтверждается также разделительным синтаксисом собственно правительственных документов. В царском указе о приготовлении ко Второму Крымскому походу, объявленном воинству 19 сентября 1688 г., содержались следующие призывы:

> И вы бъ <…> *за святыя Божия Церкви и за благочестивую и непорочную святую христианскую вѣру, и за ихъ великихъ государей превысочайшую честь и за все Московское государство и за избавление единокупѣльной братии своей православныхъ христианъ*, которые у тѣхъ враговъ Божиихъ и всего христианства неприятелей въ тяжкой работѣ и въ нестерпимой неволѣ пребываютъ, имъ великимъ государямъ служили и на тѣхъ христианскихъ неприятелей ополчались крѣпко и мужественно безо всякаго сумнѣния и боязни[628].

---

[626] *Панич Т. В.* Три духовных завещания церковных иерархов второй половины XVII в.: текстуальные и идейные связи // Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI–XXI вв. / Отв. ред. А. Х. Элерт. Новосибирск, 2015. С. 321–368.

[627] Ср. также слова из проекта Окружного послания патриарха Адриана (сентябрь 1690 г.) «Воини, сущии всякаго чина: благочестивым царем верно служите и борбствуйте *за православную веру и за все благочестивое царство*» – цит. по: *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 456.

[628] Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел : [в 5 ч.] М., 1826. Ч. 4. С. 590–591.

В этом тексте достаточно сильно влияние идей защиты православных христиан. В грамоте воеводам в июне 1689 г. патриарх Иоаким также сделал акцент на посмертном поминании погибших на войне:

> Убиеннымъ же и умершымъ въ полковомъ нынѣ служении людем Господнимъ, каявшымся и кающымся грѣховъ своихъ, просившымъ и просящымъ оныхъ рѣшения, жалѣвшымъ за грѣхи своя и нынѣ жалеющымъ от благодати пресвятаго и животворящаго Духа, властию нам данною разрѣшение подаемъ и прощение. И поминаются оныхъ душы во святѣй соборнѣй велицѣй церкви, и повсюду во благочестивомъ собрании молитвы творятся о нихъ. Имже блаженнаго упокоения и наслѣдия небеснаго царствия и зрѣния лица Божия желателны есмы[629].

Патриарх Иоаким следовал практике церковного поминания погибших воинов, введенной еще митрополитом Макарием. Обстоятельством, имевшим для него принципиальное значение было при этом покаяние в грехах. Формуляр целеполагания воинской смерти на поле боя был повторен в обещании посмертного поминания в царском «Объявлении» 27 июля 1689 г.:

> А которые ваша братья ратные люди на той ихъ великихъ государей службѣ *за святыя Божия Церкви и за православную христианскую вѣру, и за ихъ государскую превысочайшую честь и повелѣние, и за все Московское государство* на розныхъ вышеописанныхъ бояхъ и отъ тѣхъ бусурманскихъ ратей до смерти подвизались, побиты и отъ ранъ померли и иными всякими нужными смертьми скончались, и тѣхъ страдальческую кончину великие государи и великая государыня благовѣрная царевна милостиво воспоминаютъ и указали имена ихъ в великой соборной церкви и по инымъ соборнымъ церквамъ и по монастырямъ для вѣчнаго поминовения написать въ сенодики и поминать незабвенно[630].

Между письмом патриарха Иоакима и «Объявлением» прошло более месяца, что говорит о том, что для поминания воинов формально не требовалось указа государей, и решение так или иначе оставалось за патриархом.

---

[629] ОР ГИМ. Синод. собр. № I. Ркп. 23. Л. 412–412 об.
[630] Там же. С. 610.

Таким образом, присяга царю подданного-иноверца (а также православного подданного, не покаявшегося в грехах) дискредитируется в текстах патриаршего круга и не считается достаточным основанием для символического подтверждения заслуг воина. Книжники патриаршего круга апеллировали к мученической идее смерти за веру, так или иначе конкурирующей с идей прогосударственного назначения жизни подданного.

Параллельно с этой риторикой продолжали активно циркулировать идеи, оправдывающие выступления служилых людей, готовых пожертвовать своей жизнью за православную веру в борьбе с «неправдотворцами» в государственной элите и теми изменниками, которые, по мнению бунтовщиков, способствовали воплощению коварных планов иноверцев изнутри страны (см. § 1.4, 1.5). Эта аргументация использовалась восставшими стрельцами в челобитной 12 июня 1698 г. в отношении «еретика иноземца» Франца Лефорта, якобы желавшего погубить православных воинов в ходе возглавляемого им Азовского похода. Стрельцы были убеждены, что в их отсутствие на Москву надвигаются немцы, в результате чего произойдет «всесовершенное благочестию испровержение», симптомами чего стали брадобритие и табакокурение[631]. Исследователи обращают внимание на поразительные сходства стрелецкой челобитной с Духовным завещанием патриарха Иоакима и проповедями патриарха Адриана[632], а также на возможную несамостоятельность публицистического творчества стрельцов[633].

Впоследствии близкая аргументация похода за веру будет воспроизводиться как в устных, так и в письменных заявлениях участников Астраханского (1705–1706 гг.) и Булавинского (1707–1708 гг.) восстаний[634].

---

[631] Восстание московских стрельцов. 1698 год. С. 39–40.

[632] *Заплетин В. В.* Об идеологической функции «Открытого письма» десятника В. Зорина в событиях Стрелецкого восстания 1698 г. // Вестн. Самар. ун-та. История, педагогика, филология. 2017. № 1. С. 17; *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 197–200, 486–494.

[633] *Акельев Е. В.* О проблеме доказательств в историческом исследовании. Р. 257.

[634] *Трефилов Е.* За царя или за отечество? Отношение участников восстаний Петровской эпохи к стране и ее жителям // Cahiers du Monde russe. 2022. Vol. 63, № 2. P. 413–445.

Устойчивыми формулами, повторяемыми астраханцами, стали призывы и выражения намерения стоять *за веру христианскую*[635], *за* (в этом контексте равно *против*) бороды, усы и немецкое платье[636]:

> …в прошлом 7213-м (1705 – *А. П.*) году стали мы *за православную християнскую веру за брадо- и усобритие и за немецкое платье*, и что у нас и жен наших и детей к церквам Божиим в старом руском платье не пускали, и от церквей Божиих отбивали, и старое платье обрезывали не по подобию, и ругались всячески…[637]

Отсутствие в этих формулах упоминания царя и Церкви можно объяснить, с одной стороны, некоторым усечением формуляра (для восставших это были ценности одного порядка), а с другой – сомнениями в праведности человека на престоле, возможно, подменившего собой настоящего царя[638].

Однако иерархия ценностей в представлениях участников восстаний петровской эпохи, в целом, мало чем отличается от целеполагания челобитчиков XVII в. Полный вариант формулы воспроизводится, например, в «прелестном письме» Кондратия Булавина (март 1708 г.):

> Ведомо вам чиним, что мы все войском стали единодушно вкупе в том, что стоять нам со всяким родением *за дом пресвятые Богородицы, за истиную веру християнскую, за благочестиваго царя нашего, и за свои души и головы, сын за отца и брат за брата, друг за друга* стоять и умирать заодно…[639]

---

[635] Социальные движения в городах Нижнего Поволжья в начале XVIII века: сб. док. / Подг. Н. Б. Голикова. М., 2004. С. 124, 129–130, 138, 146–147 и др.

[636] Об обстоятельствах начала восстания, вызванного во многом указами о брадобритии и немецком платье, см.: *Голикова Н. Б.* Астраханское восстание 1705–1706 гг. М., 1975. С. 74–103; *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 373–397.

[637] Социальные движения в городах Нижнего Поволжья. С. 138–139.

[638] См. обзор бытования в это время легенды о подмененном царе: *Чистов К. В.* Русская народная утопия: (Генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2011. С. 113–130.

[639] Булавинское восстание (1707–1708 гг.). М., 1935. С. 450. Ср. отписку К. Булавина (не ранее 2 мая 1708 г.) о подтверждении намерений по-прежнему служить царю: «…и всякого добра хотеть общаемся. И в том мы войском ему великому государю в правде ныне целовали крест и святое Евангелие и меж себя войском учинили мы войском в любве и в совете за братство попрежнему» – Там же. С. 453.

Постоянная воспроизводимость формуляра челобитных служилых людей демонстрирует, что его сходство с книжным церковным дискурсом не связано с участием духовенства в создании подобных текстов. Намерения челобитных лишь сближаются с дискурсивными практиками священства, полемическими по своей природе, оперирующими языком пророчеств, исторических аналогий и других риторических средств, воплощающих идеи ответственности государя перед православной верой и Церковью. Библейские и исторические аллюзии обретали черты иносказания, к которому интеллектуалы прибегали в полемических целях. В сочинениях переходного времени обличение царей-мучителей прошлого имело характер предупреждения со стороны священства, включая возможность публицистического использования исторических сочинений в оценке современности, когда прошлое становится примером для нравственного наставления правителя. Книжная по происхождению риторика тесно переплеталась с «народными» представлениями, практиками текстопорождения «моральной экономики». Интерес патриаршего круга к образам неправедных правителей прошлого, идеям о смене царств и полемике с еретиками, таким образом, накладывался на носившие массовый характер на рубеже XVII–XVIII вв. эсхатологические представления, корреспондирующие с разнородными и индивидуализированными воззрениями на спасение души через мученичество или хотя бы произволение к нему.

Глава 3.
Человек и вера:
полемика о мученичестве в православном государстве

3.1. Старообрядческая концепция мученичества и «народная» эсхатология

Церковный раскол середины XVII в. был связан с осмыслением катастрофы Смутного времени, показавшей необходимость реформирования русского благочестия, морального и религиозного обновления общества[640]. Деятельность кружка «ревнителей благочестия» 1640–1650-х гг. и народные религиозные движения первой половины XVII в. обнаруживают свои европейские параллели[641], что говорит об общности исканий и переживаний христианского человека в стремительно меняющееся переходное время[642]. В европейских литературах усиление роли идей мученичества фиксируется в осмыслении в этом ключе судьбы авторов / героев произведений, включая масштабные полемические по своему пафосу нарративы о мучениках. Подобные мартирологи, с одной стороны, наделяли этим статусом большие национально-конфессиональные сообщества, а с другой – становились частью личной, а чаще всего корпоративной истории и идентичности[643].

---

[640] *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола. 2-е изд. М., 2016. С. 51–124; *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество С. 65–102; и др.

[641] *Плюханова М. Б.* Ранний период формирования старообрядчества в компаративном освещении // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / Отв. ред. В. Н. Захаров. М., 2020. С. 34–56; *Лавров А. С., Морохин А. В.* Ревнители благочестия. С. 197–204;

[642] В частности, яркий пример типологического компаративного исследования интеллектуальных усилий России и Британии представляют собой взаимосвязанные монографии: «Культура духа» vs «Культура разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках; Идея «общего блага» в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750) / Под общ. ред. Л. П. Репиной. М., 2024.

[643] См., например: *Gregory B. S.* Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe. Harvard, 1999; *Monta S. B.* Martyrdom and Literature in Early Modern England. Cambridge, 2009; *Серегина А. Ю.* «Католическая энциклопедия» начала XVII в.: формирование исторической памяти английского католического сообщества // Диалог со временем. 2012. Вып. 40. С. 51–63; и др.

Потрясения России переходного времени, усиление разнонаправленной религиозной полемики и брожение эсхатологических идей наложили отпечаток мученичества за веру и последних времен не только на осмысление судьбы Церкви и государства книжниками патриаршего круга и других групп интеллектуальной элиты, но и на коллективные представления самых разных общественных групп, а также индивидуальное самосознание отдельных людей. В истории массовых религиозных движений и сектантства в России XVII–XVIII вв. найдется немало примеров обострения эсхатологических ожиданий, экстатических ритуальных практик, феномена самосакрализации и других, как правило, осуждавшихся официальной Церковью неортодоксальных проявлений религиозности.

Избегая размытых и неточных терминов «народное православие», «народная религиозность / религия», современные исследователи религиозности в России раннего Нового времени оперируют концепцией совокупности «религиозных культур» (в развитие идей Н. З. Дэвис)[644] или понятием «субъективной» религиозности «вольнодумцев»[645]. Однако если сами сторонники той или иной религиозной культуры могли достаточно точно обозначить свои расхождения с другими известными им культурами, то внешние наблюдатели-современники, хотя и отмечали достаточно пеструю картину представлений и обрядов, были склонны к генерализации, выработке единого языка описания и причинной непротиворечивости.

Сопоставление в одном ряду общих по ряду оснований мученических дискурсивных практик в старообрядческих толках, сектах (прежде всего хлыстовщины и скопчества[646]) и в представлениях отдельных религиозных вольнодумцев, на первый взгляд, следует оставить проповедникам-

---

[644] *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 39–60; *Davis N. Z.* From “Popular Religion” to Religious Cultures // Reformation Europe. A Guide to Research / Ed. by S. Ozment. St Louis, 1982. P. 321–341.

[645] *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 12–13.

[646] *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002; *Берман А. Г.* Секта хлыстов в России.

наблюдателям рубежа XVII–XVIII вв. и, наоборот, обратиться к строгому дифференцированию. Однако искаженные, в представлениях официальных церковных полемистов, примеры религиозности оценивались и структурировались в их картине мира в соответствии с гармоническими основами христианской антропологии и сравнительно систематическим толкованием текстов Священного Писания, а также канонических правил.

Неоднородность религиозных воззрений переходного времени сочеталась с их диффузностью. Полемике о современном мученичестве также были свойственны взаимовлияния друг на друга противоположных сторон дискурса. Замечание А. А. Панченко о том, что логика категоризации представлений о старообрядцах и сектантах, распространенных в России синодального периода, «имела известное влияние и на идентичность, религиозные идеи и практики самих религиозных диссидентов, так что мы можем считать государственных служащих, духовенство, миссионеров и сектантов игроками (хотя и не равноправными) на общем “дискурсивном поле”»[647], приложимо и к более ранней истории, прежде всего старообрядчества. Это влияние имело и обратный эффект.

Противостояние незаконному, с церковно-государственной точки зрения, присвоению мученических венцов объединялось со стремлением научить паству каноническому варианту мученичества, а значит, вынуждало обличителей рассуждать на эти темы, подбирая новые слова и аргументы, учитывая и иные потребности своего времени. Не обремененная деталями и оттенками, обобщенная полемика с не верно понимаемым мученичеством, ведшаяся сначала книжниками патриаршего круга, а потом синодальными деятелями, способна сказать достаточно много не только о полемических приемах отдельного круга интеллектуалов, но и о нестатичном понимании человека, антропологии переходной эпохи. Как будет показано ниже,

[647] *Панченко А.* «Старые секты» на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (3). С. 29.

церковные, а потом и светские власти запрещали называться мучениками не только старообрядцам. Эта практика запрета, хотя и имела традиционное богословское обоснование, сама по себе стала нетипичным для своего времени явлением, не имевшим (в памяти обличителей) аналогов в российской истории[648]. Этим, по-видимому, объясняется, что неканонические мученические намерения старообрядцев сопоставлялись прежде всего с религиозной практикой донатистов, появившихся в период раскола в Карфагенской церкви в IV – начале V в.[649]

Официальная Церковь и государство как участники этого дискурса достаточно рано обратили внимание на мученический пафос старообрядческого движения. В речевом и риторическом обиходе рубежа XVII–XVIII вв. в разнообразных памятниках публицистики обкатывался обновляемый мученический дискурс, уходящий корнями в предшествующие эпохи, но многое взявший от меняющегося исторического времени. Призывы отдать жизнь за старую веру, звучавшие в сочинениях лидеров раннего старообрядчества, распространялись в народной среде, часто не имевшей прямого доступа к текстам, со стремительной скоростью (нередко в виде слухов и видений[650]). Концепция «текстуального сообщества» (textual community), разработанная Б. Стоком[651], лучше всего описывает процессы объединения людей Средневековья вокруг определенным образом интерпретированных религиозных идей, пересказывавшихся устным образом.

---

[648] Ср., например, 9-й пункт «Прения с Иосифом Волоцким» Вассиана Патрикеева, где о казненных покаявшихся еретиках говорилось как о мучениках: *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 277–288.

[649] Донатисты критиковали официальную Церковь за отступничество и возлагали на нее вину за организацию кровопролитий. Мученики-донатисты особенно почитались сторонниками этого течения, их последователями создавались многочисленные посвященные им агиографические произведения. Карфагенская церковь критиковала их мученичество как лишающее спасения. См., например: *Мамонтов А. Л.* Мученичество в Северной Африке IV–V вв.: самоидентификация и полемика // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. № 83. С. 107–123.

[650] См. об этом, например: *Пулькин М. В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.). М., 2013. С. 52–58.

[651] *Stock B.* The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, 1983.

Как правило, в основе интерпретации лежало толкование Священного Писания, однако часто в этой же роли использовались и другие письменные тексты, созвучные с настроениями «текстуального сообщества».

Аргументация основных сторон полемики в общих чертах была известна всем участникам в независимости от грамотности и непосредственного доступа к полемическим текстам. Обновлявшиеся практики распространения информации в Европе переходного времени[652] обеспечивали не только циркуляцию идей, сгенерированных внутри разных религиозных сообществ, но и приток этих идей (как правило, в форме новостного сообщения) извне. Иноконфессиональное, а значит потенциально «неполезное» и враждебное, происхождение этих идей часто нисколько не отталкивало реципиентов. Достаточно указать здесь на тексты, пророчествующие о надвигающихся мучениях антихриста, кровопролитиях, разорении церквей и т. д., распространявшиеся не только в старообрядческой среде. В атмосфере беспокойства и тревоги о будущем России и всего мира подобные иностранные пророческие известия переписываются не только как сообщения в составе «Вестей-Курантов», но и как свидетельства, представляющие самостоятельный интерес для грамотных слоев российского общества. В этом ряду, например, находится сборник, предположительно составленный в 1645–1650 гг. псковским стрельцом Демидкой Воиновым[653], а также текст эсхатологической легенды о калабрийском пророке, найденный при обыске у московского стрельца Офоньки Науменка в 1642 г.[654]

Особый интерес представляет известный во множестве списков со второй половины XVII в. перевод «Сказания о двух старцах», пророчествующего о

---

[652] *Петтигри Э.* Изобретение новостей. Как мир узнал о самом себе. М., 2021; Information and Empire: Mechanisms of Communication in Russia, 1600–1854 / Ed. by S. Franklin, K. Bowers. Cambridge, 2017.

[653] *Бобров А. Г.* Копенгагенский сборник середины XVII в. и его вероятный составитель псковский стрелец Демидка Воинов // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1999. Т. 51. С. 463–476.

[654] *Плюханова М. Б.* О деле Офоньки Науменка и о калабрийском пророке Томмазо Кампанелле: люди эпохи барокко // Словесность и история. 2022. № 3. С. 42–71.

приходе антихриста и конце света в ближайшие несколько лет. Некоторые из списков находятся в одном ряду с текстами, вышедшими из патриаршего круга, «Сказание» переписано также в знаменитом вятском сборнике Семена Федоровича Попова[655]. Параллельно текст использовался старообрядцами как доказательство наступления последних времен, а его переписывание в 1730-е гг. не случайно обратило на себя внимание Тайной канцелярии[656].

Популярный у патриаршего круга «Хрисмологион» практически в то же время стал одним из ключевых источников Григория Талицкого, распространявшего в 1700 г. свои тетради с хронологическими расчетами пришествия антихриста и доказательствами того, что антихристом является царь Петр I[657]. Независимо от Талицкого, причислять которого к староверам нет оснований[658], текст «Хрисмологиона» активно использовался для эсхатологических построений старообрядческими книжниками[659]. Таким образом, ожидание гонений за веру было общим настроением для всего российского общества, однако лишь для его части оно стало переживаемым в настоящем времени событием.

Старообрядцами мученичество осмыслялось не только в эсхатологической, но и в индивидуальной сотериологической перспективе.

---

655 *Уо Д.* История одной книги. С. 48–53, 294–295.

656 *Шамин С. М.* Иностранные «памфлеты» и «курьезы» в России XVI – начала XVIII столетия. М., 2020. С. 90–130; *Белянкин Ю. С., Шамин С. М.* «Сказание о двух старцах» в редакциях 1694 и 1695 гг.: предсказания пророков с острова Мальты в старообрядческой книжной традиции // Каптеревские чтения – 13: сб. ст. / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. М., 2015. С. 159–178. См. также: *Покровский Н. Н.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе / Отв. ред. Л. А. Дмитриев. Л., 1987. С. 290–297.

657 *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 270–314. См. также: *Перри М.* Русская народная эсхатология и легенда о Петре I – Антихристе // Вестн. СПбГУ. История. 2016. № 4. С. 77–86.

658 *Голикова Н. Б.* Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М., 1957. С. 135; *Cherniavsky M.* The Old Believers and the New Religion // Slavic Review. 1966. Vol. 25, №. 1. P. 25.

659 *Гурьянова Н. С.* Эсхатологическое учение старообрядцев и книга пророка Даниила // Третьи Мяндинские чтения: сб. науч. тр. по материалам всерос. науч. конф. (8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2016. С. 57–65; *Бородихин А. Ю.* «Хрисмологион» Николая Спафария: (О судьбе одной находки московских археографов) // Библиография. 2016. № 6. С. 86–93.

Готовность пострадать за веру, уподобиться мученикам и Христу, быть «изгнанными правды ради» и самим образом жизни ежедневно приносить Господу жертву духовную ради спасения души являются общими местами древнерусской и в целом христианской культуры, однако старообрядческое движение стало исключительным в этой устремленности даже по раннехристианским меркам. Проповедь аскетических форм жизни и готовности к страданиям, организация собственных поселений со строгими самоограничениями, а также такие радикальные практики, как самосожжение, стали демонстрацией особого взгляда старообрядцев на человека и историческое время.

Старообрядчеству в России с момента его зарождения оказалась свойственна необычайная смелость публичного поступка и высказывания. За внешним консерватизмом староверов стоял непрерывающийся процесс творения собственной аксиологии, риторики и культуры. В старообрядческой традиции наиболее последовательно оформляется тенденция называния себя мучениками в православном государстве, своего рода самосакрализация[660]. Процесс конструирования новых мучеников через создание соответствующих нарративов и полемических текстов оказался напрямую связан с драматическим укладом жизни, избранным для себя очень многими русскими людьми. Ни одна другая эпоха в развитии древнерусской книжности не отличается таким разнообразием и такой концентрацией мученических житий, написанных о современниках.

Староверы сознательно конструировали определенный культурный миф, выстраивали собственную систему почитаемых мучеников за веру. Им была необходима своя система авторитетов, как идейно-эстетических, так и собственно религиозных. В основание этой системы в качестве одной из важнейших составляющих была положена готовность умереть за веру.

---

[660] *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII – начало XVIII века). 2-е изд. М., 2000. С. 380–459.

Наиболее системная работа в этом направлении была проделана книжниками Выголексинского общежительства – центра Поморского согласия[661]. Смерть и страдания *правды ради*, описанные в новых текстах о мучениках, находили множество аналогий в библейской и раннехристианской истории. Мученические страдания за веру изображались в этих текстах в ключе, воспринятом из раннехристианской и древнерусской традиции[662]. Пролитой кровью первых мучеников, в трактовке одного из основателей общежительства Семена Денисова, благословлены все живущие староверы: «…возсиявши, возблиста, ими же и от нихъ и наши мрачныя зѣницы, свѣтомъ древлецерковнаго благочестия осияваеми, просвѣтишася»[663]. Ключевое значение имел оптимистический пафос мученичества: в соответствии с христианской аксиологией жертва за веру радостна, а не трагична. Именно таков ореол старообрядческой литературы в целом, преодолевающей драматическое положение гонимой стороны и находящей в ней созидающий смысл.

В то время как государство и Церковь воспринимали антистарообрядческую полемику как противостояние еретикам, старообрядцы были убеждены в собственном благочестии и сравнивали действия своих оппонентов с гонениями на ранних христиан, усматривая в этом доказательство наступления последних времен и прихода верховного мучителя – антихриста. Уже в раннестарообрядческой литературе была широко представлена тема мученических страданий в надвигающиеся

---

[661] *Журавель О. Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII – начала XXI вв.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск, 2012. С. 290–308.

[662] Примеры контекстуализации и наполнения старообрядческих текстов соответствующей топикой: *Попович А. И.* Осмысление конфликта с государством через понятие жертвы в старообрядческих сочинениях XVIII века // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / Отв. ред. В. Н. Захаров. М., 2020. С. 129–142.

[663] *Семен Денисов.* История об отцах и страдальцах соловецких: Лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина / Изд. подг. Н. В. Понырко, Е. М. Юхименко. М., 2002. С. 100. Ср.: *Симеон Денисов.* Служба святым исповедником, новым российским страдальцем // Писания выговцев. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома: Каталог-инципитарий / Сост. Г. В. Маркелов. СПб., 2004. С. 251.

последние времена[664]. В «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» сообщается о виде́нии о наступлении «времени страдания», бывшем Ивану Неронову в 1653 г., в самом начале церковной реформы:

> Неронов мне приказал церковь, а сам един скрылся в Чюдов, – седмицу в полатке молился. И тамо ему от образа глас бысть во время молитвы: «Время приспе страдания, подобает вам неослабно страдати!»[665]

Повествования о сегодняшнем дне в текстах первых старообрядцев органично подкреплялись традиционной для древнерусской книжности мученической топикой и обличениями мучительства. Староверы находили яркие и бесчисленные аналогии в событиях раннего христианства, представлявших собой исторический фон святоотеческой учительной литературы и ставших основой отечественного мученического агиографического канона. Сочинения протопопа Аввакума наполнены аллюзиями к судьбе Христа и пострадавших за него христианских мучеников. Помимо Жития, Аввакум развивает эти темы в таких текстах, как Челобитная царю Алексею Михайловичу, «Послание “Стаду вѣрных” или “Кораблю Христову”», «Повѣсть о страдавшихъ въ россии за древлецерковная благочестная предания»[666] и др.

Конечно, протопоп Аввакум воспринимал страдания в «этикетной» ориентации на образцы, что было общей тенденцией религиозного опыта, глубокого переживания жизни во Христе, характерного и для других его современников, однако Аввакум и другие старообрядцы в своих сочинениях преодолевают собственно цитатный или сюжетно-мотивный план. Для них мученичество – непосредственное личное переживание, свидетельство подлинной веры и фактор самоидентичности[667].

---

[664] *Демидова Л. Д.* Истоки русского раскола: инок Авраамий. СПб., 2022. С. 225–237.

[665] Житие протопопа Аввакума / Изд. подг. Н. С. Демкова, Л. В. Титова. СПб., 2019. С. 22.

[666] Русская историческая библиотека. Т. 39. Памятники старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1. СПб., 1927.

[667] *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. С. 375; *Соболева Л. С., Голендухина М. А.* Полифония самоидентичности в «Житии» протопопа Аввакума //

Предвидя возможные сомнения и демонстрируя привычку к доказательной полемике[668], старообрядцы не пренебрегали аргументацией своего мученического статуса. Как и представители официальной Церкви, в своих эсхатологических построениях первые старообрядцы опирались на близкие по времени исторические примеры преследований за веру. Повествовательным текстам предшествовала полемическая литература. Так, в «Послании сыну Максиму» (1678–1679) старообрядческого полемиста дьякона Федора (Иванова) отмечается, что страдания староверов сопоставимы с гонениями на православных в Речи Посполитой после Брестской унии[669]:

> И в Риме бе тогда, и в Малой Русии мнозии мученицы быша за старое такоже то благочестие веры и пострадаша до смерти от отступников своих. Такожде бо и зде, в Великой Русии… И мнози тако же пострадаша и зде за старое правоверие от новых отступников всякими смертьми повсюду[670].

О своих современниках дьякон Федор пишет, как о подвижниках и страстотерпцах, претерпевших даже больше, чем раннехристианские мученики:

> Егда же узриши моея руки писание, тогда же уже несуменно тому вери. А другов своих всех, с ними же стражю, знаю аз паче вас. Подвижники они и страстотерпцы великия и стражют от никониян за церковныя законы Святых Отец доблественне, и терпение их и скорби всякия многолетныя болши первых мучеников, мнится ми воистинну. За та же вся и аз с ними стражду и умираю купно[671].

Сибирский филологический журнал. 2019. № 4. С. 46–60; *Попович А. И.* Диктат власти и путь к личному выбору. С. 176–178. Ср. высказывание П. Хант об «освоении Бога внутри собственных границ» как принципе самоизображения Аввакума – *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1977. Т. 32. С. 83.

[668] *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск, 2007. С. 75–103.

[669] *Опарина Т. А.* Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: материалы междунар. конф. «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив» (Москва, 14–15 ноября 2002 г.) / Под ред. М. С. Киселевой. М., 2003. С. 306–307.

[670] *Титова Л. В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму. С. 172.

[671] Там же. С. 150.

В «Послании страдальца Христова Авраамия к христолюбцу некоему, свидетельстве о последнем времени», написанном около 1665 г., еще до активной фазы официальной полемики о мученичестве осознаются возможные сомнения в присвоении мученических венцов новым страдальцам, однако находятся аргументы в Священном Писании в пользу именованиями староверов не просто мучениками, но апостолами:

> И не усумнися о семъ, еже апостолами нынѣшнихъ страстотерпцевъ нарицати, яко, по писанию, святыхъ славнѣйши и вышши первыхъ мучениковъ имутъ быти, и часть и престолы апостольския даны имъ будутъ. Ты же, любимиче, о семъ не дивися, что никонияне нынѣшнихъ страдалцевъ хулятъ, но вѣждь – великаго Предтечю Иоанна такоже поносили: сей человѣкъ ни ястъ, ни пиетъ, и бѣса в себѣ имать[672].

Возможно, самое емкое определение старообрядческого мученического подвига «за едино прилагаемое слово и отъемлемое в вере», поставившее собой точку во внутренних сомнениях старообрядческого движения о его целеполагании и богоугодности, содержит трактат пустозерских узников «Ответ православных» 1669 г.:

> И за сия вся вышереченныя уставы церковныя и догматы отеческия, их же прият древле и держа святая наша российская Церковь непременно, и сего ради ныне чада ея есмы – гонимы и озлобляеми, укаряеми и проклинаеми от раздирающих церковное единство, и мучимы и уморяеми, и в далних странах заточаеми, и в темницах затворяеми и заключаеми, и языков богословных лишаеми, многообразным томлением и гладом умерщвляеми, и в пустынях и в горах скитающеся, и жен и чад отлучаеми, не хотяще прияти пестрообразныя прелести разстленных новых догмат, и не предаем древняго своего благочестия… и за едино прилагаемое слово и отъемлемое в вере страдати до крове, паче же за превращение всецелых догмат умирати и за православие души своя полагати[673].

---

[672] *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 162.

[673] *Демкова Н. С., Титова Л. В.* Полемический трактат пустозерских узников «Ответ православных» в составе сборников XVII века // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 2001. С. 195–196.

Староверы воспринимали себя мучениками по отношению к отдельным носителям «новой» веры и государству, олицетворявшим для них антихриста. Долгое время они не позволяли себе считать виновным в мученических смертях лично государя. Фигура царя в многочисленных старообрядческих челобитных и других текстах, адресованных царю, оставалась священной и неприкосновенной[674], а вина за страдания возлагалась либо на патриарха Никона, либо на никониан вообще, в описании которых преобладали такие черты, как нетерпеливость, жестокость и отсутствие милосердия. В 1667–1669 гг. инок Авраамий в «Молении от лица озлобленных чад церковных о умирении святыя Церкви» в «Христианоопасном щите веры против еретического ополчения» напоминает царю само содержание понятия *мучитель,* предупреждая его отступничество от христианской веры, которую хранили его благочестивые предки:

> А аще ты нынѣ, царю, мнишися правую вѣру обрѣсти паче отецъ своихъ: то уже отцы твои, благовѣрнии цари и князи, злочестиви быша и православныя вѣры отступиша; аще ли они, государи наши, православнии быша и правую вѣру держаша, и въ томъ благочестии и души своя въ руцѣ Христу Богу предаша: то ты нынѣ, царю, нечестивый еретикъ и новый отступникъ православныя вѣры и восточныя соборныя Церкви, и новый же въ Руси царь, мучитель и гонитель святыхъ прозовешися[675].

Важнейшими фигурами, наделенными святостью еще при жизни, для староверов стали прославленные как мученики будущие пустозерские страдальцы, сожженные в срубе за «великия на царский дом хулы». Значительную часть описаний страданий за веру составили краткие повествования о судьбе монахов Соловецкого монастыря, погибших при восстании 1667–1676 гг. Именно с этими событиями О. В. Чумичева связывает формирование «антигосударственного характера идеи страдания за веру»[676].

---

[674] *Лукин П. В.* Народные представления о государственной власти в России XVII века. С. 170–252.

[675] Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита / Под ред. Н. Субботина. М., 1885. Т. 7. С. 213.

[676] *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009. С. 178.

Самопозиционирование староверов как жертв мучительских действий со стороны государства глубоко укоренено в контексте соловецкой истории.

Самоотверженное противостояние царским войскам со стороны соловецкой братии впоследствии было воспето талантливыми выгорецкими книжниками, для которых восставшие монахи стали образцом жертвенности за правду и веру. От создания отдельных житий старообрядцы переходили к собиранию целых агиографических сводов, мартирологов на основе как письменно зафиксированных сведений, так и устных рассказов о старообрядческих подвижниках[677]. Жертвы мучителей прославлялись в выговских монументальных историко-агиографических повествованиях, триптихе, созданном в первой половине XVIII в.: «Истории об отцах и страдальцах соловецких» (1710-е гг.) и «Винограде Российском» (1730–1733 гг.) Семена Денисова, а также «Истории Выговской пустыни» (1730-е, частично в 1740–1744 гг.) Ивана Филиппова. Конечной целью этих текстов было прославление сонма новых святых и их канонизация. Способствовало этому процессу составление новых церковных служб, дополнение синодиков сведениями о пострадавших «за благочестие». Сотни староверов поминались в синодиках если не в чине мучеников, то во всяком случае как «за благочестие пострадавшие» или «сожженные благочестия ради»[678].

Старообрядцы, расставшиеся с жизнью добровольно через самосожжение или иной вид «самогубительной смерти», как правило, попадали в этот же ряд. Такое мученичество при всей своей радикальности воспевалась в той же степени, что и прочие страдания за старую веру. Большинство исследований феномена старообрядческих самосожжений рассматривают их исключительно в системе причинно-следственных связей, когда гибель описывается как прямое следствие гонений[679]. Е. В. Романова предлагает рассмотреть их как

---

[677] *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература: в 2 т. М., 2002. Т. 1. С. 192–226.

[678] См.: *Пыпин А. Н.* Сводный старообрядческий синодик. 2-е изд. СПб., 1883. С. 21–28.

[679] См. об этом: *Пулькин М. В.* Самосожжения старообрядцев. С. 24; *Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России. С. 31–32.

«комплекс религиозных практик, выработанных и принятых теми религиозными движениями, связанными с церковными реформами середины XVII в., которые позже стали известны как старообрядчество»[680]. Практики самосожжения находились, с одной стороны, в русле более общей тенденции времени, самосакрализации личности. Голос отдельного человека приобретал значение не на фоне других голосов, по какой-то причине оказавшихся менее значимыми, а в рефлексии и осознании духовной правоты, самостоятельности сделанного для спасения души выбора. С другой же стороны – за самосожжениями стоит система определенных коллективных ритуалов, вызванная к жизни широко распространенными эсхатологическими ожиданиями[681].

Сочувственному отношению к самосожжениям способствовали фактические обстоятельства жизни и смерти пустозерских страдальцев и соловецких монахов, погибших за старую веру, а также других старообрядцев, добровольно лишивших себя жизни в многочисленных гарях[682]. В одном из сочинений протопоп Аввакум проповедует самосожжение, говоря о староверах как об избранном воинстве «страждущих за свидетельство Исусово и за слово Божие»:

> Ленивой, пробудися! И ты с нами же дерзай, вниди во огнь Господа ради. Не убоимся от убивающих тело, душа же не могущих убити. Испечемся, яко хлеб сладок, святей Троице, отдадим образу пообразная <…> Наше же избранное воинство повсюду страждущих за свидетельство Исусово и за слово Божие, животом вечным живи. Просто рещи: в нашему полку и мертвых нет. Воскресохом бо со Христом, к

---

[680] Там же. С. 44.

[681] См. описание обрядов перед самосожжением: *Пулькин М. В.* Самосожжения старообрядцев. С. 166–173. Предположение о мистериальной связи старообрядческих самосожжений высказано в работе: *Шашков А. Т.* «Неоскверняемое крещение огнем» // Шашков А.Т. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 163–179.

[682] В отношении большинства старообрядческих самосожжений можно согласиться с мнением Е. М. Юхименко, что это была крайняя и к тому же вынужденная мера, что только способствовало укреплению мученического дискурса: *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг.: (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.): сб. науч. тр. [Вып. 1] / Сост. Е. М. Юхименко. М., 1994. С. 81–83.

тому уже не умрем, смерть на ны к тому не обладает… Ну, мученики, чево ж лутче сего хотеть? … смерть вторая не имат над нами области. По силе ныне, яко попы, а преселившеся отсюду будем со Христом, яко цари…[683]

Усилиями старообрядческих книжников в библейских текстах, святоотеческих сочинениях и национальных агиографических памятниках было найдено немало примеров прославления святых, совершивших самоубийство. Одним из ключевых текстов, суммировавших этот исторический опыт, было Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину, созданное в самом конце XVII в. и пополнявшееся примерами в дальнейшем[684]:

Аще кто постраждетъ, такоже и гонителемъ нашедшимъ, себе смерти предастъ Христа ради: во огнь, или въ воду, или инако никако, по разуму и ревности древнихъ онѣхъ вышеписанныхъ святыхъ, венцемъ и похваломъ сподобится отъ общаго всѣхъ праведнаго Судии, Владыки и Бога, за Него же умре, яко и древле святии. Сице убо мы глаголемъ о сихъ со святыми отцы, яко крѣпко и мужественно ставшихъ и за правовѣрие крови своя пролиявшихъ, от еретикъ замученныхъ. Похваляемъ и сихъ, иже благочестия ради отъ гонительския нужды себе смерти предающих, не отмещемъ[685].

Полемика о самосожжениях староверов уже в конце XVII в. представлена по меньшей мере тремя «голосами»: официальной Церкви (и со временем все

---

[683] *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Материалы и исследования. СПб., 1998. С. 105–106. Ср. также слова из одного из посланий Аввакума к «духовным детям»: «Да уже з горя милые, не хотя отступити Бога, сами во огнь лезут христиане. И прежде сего при мучителех мнози во огнь сами дерзали, якоже и ныне воочию нашею бывает. Едина погибель: яко тогда идолу пожрати, тако и ныне от стараго благочестия отступити и лукавому духу поклонитися» – Там же. С. 38.

[684] Обзор обстоятельств появления текста и его редакций см.: *Пигин А. В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII – XVIII в. о «самоубийственной смерти»: (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2016. Т. 64. С. 435–447.

[685] *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 087. Интересно, что во второй половине XVIII в. этот текст будет помещен в один сборник с выписками из священных текстов, осуждавших самоубийства: ОР БАН. Собр. В. Г. Дружинина. № 23 (39). Л. 4–11 об. Описание рукописи: Описание рукописного отдела Библиотеки академии наук СССР. Т. 7, вып. 1. Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н. Ю. Бубнов. Л., 1984. С. 122–126.

более определяющей ее позицию государственной власти), радикально настроенных лидеров старообрядчества, проповедовавших самосожжения (позиция которых, во-видимому, находила значительный отклик в «народной религиозности»), а также тех староверов, которые выступали категорически против самосожжений и настаивали на жертвенности другого типа.

Старообрядцы, обличавшие самосожжения, фактически выступали и против трактовки самоубийства как мученичества, апеллируя к ответственности старообрядческих наставников за внушаемые пастве пагубные идеи. Наиболее яркий текст, написанный в этом направлении, – «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» инока Евфросина (1691 г.), в котором полемически для своего времени зазвучала тема ценности человеческой жизни[686], обоснованная, однако, в совершенно определенном ключе. Если сторонники самосожжений считали их едва ли не высшим подвигом за веру, то Евфросин призывает староверов к подвигам иного рода – аскезе и труженичеству, приравненных в этом контексте к мученичеству:

> Великий даръ Божий, что намъ долго жить на семъ свѣте, долгия тѣ труды и поты к мученикомъ нас равняютъ; да не в блудѣ же и в пиянстве житие бъ толко шло, но скитатися в вѣре похвално зѣло; зѣло себѣ саможженцы и люто прелстили, гонения не терпятъ, постится не хотятъ, дѣвственнаго терпѣния бѣгаютъ, что медвѣдя; дѣвки и дѣтины скоряй в огонь да в воду; полно колкотится![687]

А. С. Елеонская отчасти права, утверждая, что позиция Евфросина была «значительно ближе к точке зрения носителя новой идеологии Феофана Прокоповича, чем к взглядам единомышленников по вере»[688]. Дискурсивную природу мученичества и взаимовлияние полемизирующих сторон лучше всего иллюстрирует то, что противников самосожжения объединило стремление

---

[686] *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века. С. 186–231.

[687] Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года / Сообщ. Х. Лопарева. СПб., 1895. С. 62.

[688] *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века. С. 206.

опровергнуть рассуждения о душеспасительности самовольной смерти и убежденность в том, что простой народ легко соблазнить «баснословиями многоплетенных лживых словес»[689].

Проблема истинных и ложных путей к мученическому венцу волновала и самих старообрядцев. К смирению, терпению скорбей и гонений и благим делам как повседневному мученичеству призывают и немногочисленные другие тексты того же времени, подготовленные сторонниками Евфросина и сохранившиеся в кижском сборнике-конволюте XVI–XVIII вв.[690]: «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691), выписки из Священного Писания и святоотеческих трудов о греховности самоубийства, а также «Писание отчасти». Появление друг за другом «Жалобницы» и «Отразительного писания» было связано с проведением в 1691 г. «заочного» старообрядческого собора против самосожжений[691]. Истинным мучением в «Жалобнице» провозглашалось только страдание от мучителей:

> Истинное бо мучение честно, еже от мучителей страдание, а самоубийственныя смерти, по Писанию, порочны[692].

В ряду прочих сочинений эти тексты стали довольно слабым голосом, поднятым против «самоволномученичества». И те и другие участники внутренней старообрядческой полемики признавали истинную веру важнейшей составляющей своей жизни, однако по-разному формулировали, каким должен быть личный подвиг и какая жертва приятнее Богу. Хотя старообрядцы и разделились во взглядах на самосожжения, восприятие движения в целом под знаком мученичества и гонений за веру объединяло их в независимости от этих противоречий.

---

[689] Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / Сост., отв. ред. и авт. предисл. А. В. Пигин. СПб., 2010. С. 482.

[690] Его описание: Там же. С. 293–300.

[691] Памятники старообрядческой письменности / Изд. подг. Н. Ю. Бубнов, Н. С. Демкова, О. В. Чумичева. 2-е изд. СПб., 2000. С. 148.

[692] Там же. С. 155.

Почти полувеком позже близкие мысли зазвучали в сочинениях отказавшихся от самосожжений выговцев. Иван Филиппов описывает в «Повести о злоключении на Выговскую пустыню» приезд комиссии из Синода в 1739 г.: выговцы были готовы повторить Палеостровскую гарь, однако Семен Денисов не дал на это своего благословения[693]. Кроме того, в «Описании нелепых случаев» (1740-е гг.), автором которого Н. С. Гурьянова считает Ивана Филиппова, условием подлинного мученичества названо благочестие. Автор с горечью замечает непорядок в жизни Выга, частично признавая справедливость ряда официальных указов, о которых далее пойдет речь:

> Аще ли же за злая и беззаконная дела страждем, не точию не блажени, но и окаянни есмы, яко начало болезнем терпим. <…> Аще ли же кто и спасется от них, но покаянием спасется, а не злостраданием своим, ибо и со Христом распятый злодей покаянием рай обрете, а не смертию своею. За что убо страждем? За веру ли святую или за дела беззаконная? Но како можем и помыслити, яко за веру страждем! Ибо и Синод, и коммисия, и канцелярии не веру нашу следствуют уже, но дела[694].

Отрицание официальной властью старообрядческого мученичества за правду и веру на рубеже XVII–XVIII вв. было противопоставлено творческой активности самих староверов. Они исходили из того, что в обстановке гонений и прихода антихриста спасти душу можно было, только сохранив в себе истинную веру. Сопротивление прославлению новомучеников в конечном счете уверяло староверов в святости мучеников последних времен и ценности собственного выбора, какие бы мотивации им ни пытались приписать их обличители. Было бы неверно следовать за оценками официальной Церкви в интерпретации самопожертвования и других путей спасения души староверов, однако обсуждение проблемы искренности и богоугодности подвига самими лидерами старообрядчества свидетельствует об определенной реакции на

---

[693] *Иван Филиппов.* История Выговской старообрядческой пустыни. М., 2005. С. 318.

[694] *Гурьянова Н. С.* «Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действах, внесшихся от своевольников» // Русское общество и литература позднего феодализма / Отв. ред. Н. Н. Покровский, Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 1996. С. 244.

обличения и единстве дискурсивного поля, порожденного самой эпохой эсхатологических ожиданий и озабоченности состоянием русского благочестия.

3.2. Мученичество как суеверие и лицемерие в антистарообрядческой полемике конца XVII в.

Церковная реформа середины XVII в. не только вызвала расколовшую общество волну богословских споров и полемических сочинений, но и подготовила новый этап в противостоянии официальной Церкви и государства народной религиозности: суевериям и отдельным практикам почитания святых. Полемика с суевериями была вписана в волнообразные процессы религиозного дисциплинирования. Внимание к этим явлениям сначала было заострено в 1630–1640-е гг. кружком «ревнителей благочестия» («боголюбцев»), в число которых входили будущие патриарх Никон и противник церковной реформы протопоп Аввакум. Своей целью «ревнители благочестия» ставили разностороннее обновление и исправление религиозной жизни в России, в частности, видя опасность в распространении «народных» обрядов, позднее названных суевериями[695]. Дальнейшими шагами духовной власти стали такие практики религиозного дисциплинирования, как регламентация монастырской жизни, надзор за юродивыми и отшельниками, запрет или освидетельствование локальных святынь, введение регулярной исповеди и др.[696].

---

[695] См. об этом: *Лавров А. С., Морохин А. В.* Ревнители благочестия. С. 118–135.

[696] *Живов В.* Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII века: «провалы» и их последствия // Антропология революции: сб. ст. / Сост. и ред. И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майофис. М., 2009. С. 327–360; *Живов В.* Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII столетия // Cahiers du Monde russe. 2012. Т. 53, № 2-3. P. 349–374. Критику концепции В. М. Живова и уточнение проблематики дисциплинаризации по отношению к России раннего Нового времени см. в работе: *Дмитриев М. В.* От христианской антропологии восточнославянских православных культур XV–XVI вв. к «провалу» социальной дисциплинаризации? // Chinese Journal of Slavic Studies. 2022. Vol. 2, № 2. P. 163–181.

Разнообразные формы и явления народной жизни подвергались осуждению и преследованию со стороны Церкви с первых веков христианства на Руси. Со временем этот ряд только расширялся, и к XVII в. под законодательно закрепленным государственным запретом находились колдовство, суеверия, братчины, сквернословие, заговоры, богохульство, кулачные бои, скоморошество, пляски, азартные игры, многие повседневные и праздничные ритуалы и т. д.[697]

Одной из граней обличения суеверий в публицистике раннего Нового времени стала практически не привлекавшая внимания исследователей борьба с конструируемым старообрядцами мученическим дискурсом, с одной стороны, воплощавшимся в прославлении собственных мучеников, а с другой – обсуждавшимся в этом качестве институтами власти. Разноречие в использовании понятия мученичества воплотилось прежде всего в реакции представителей светской и духовной власти на представления и практики старообрядцев, связанные с почитанием жертв церковной реформы.

Во второй половине XVII в. «несанкционированное» почитание святых (в основном мучеников), сопряженное с интересом к чудесному, охватило значительную часть населения России, включая старообрядцев, и вызывало обеспокоенность церковных иерархов[698]. Р. Крамми, исследовавший старообрядчество как сложное взаимодействие «народной» и «элитарной» культур, книжности и устных традиций, видит плоды такого взаимодействия в аскетическом движении старца Капитона и преобладании «чудесного» над мученичеством в сочинениях пустозерских страдальцев[699]. С первых лет старообрядчества авторитет пострадавших за веру религиозных лидеров был очень велик, им стремились последовать в подвигах, к ним обращали свои

---

[697] См., например: *Кивельсон В.* Магия отчаяния. С. 111–122; *Сукина Л. Б.* Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков. М., 2011. С. 348–357.

[698] *Levin E.* From Corpse to Cult in Early Modern Russia // Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars / Ed. by V. Kivelson, R. Greene. Univ. Park, 2003. P. 81–103. Критику «предрасположенности людей раннего нового времени… ко всему чудесному, склонности принимать рассказы о нем на веру» см.: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 182.

[699] *Crummey R. O.* Old Believers in a Changing World. DeKalb, 2011. P. 52–67, 85–96.

молитвы гонимые староверы, их почитали как мучеников и преподобных[700]. Почитание новых страдальцев за веру генетически было близко локальным культам не канонизированных официальной Церковью святых.

Если в предшествующие времена прославление неканонических новомучеников не получило сколь-либо заметного масштаба, то, начиная со второй половины XVII в. почитание собственных мучеников старообрядцами охватило более чем значительную часть русского общества. Столь массовое сочувствие староверам объясняется прежде всего тем, что физические и духовные испытания, вызванные сопротивлением церковным реформам, наделялись раннехристианскими чертами страданий и гонений *за веру* и *за правду* и в общественном сознании представлялась не чем иным как мученическим подвигом или готовностью к нему.

Внутренние механизмы «народной религиозности», обусловившие возникновение новых культов, хорошо изучены. Справедливо замечание о том, что в представлении русского верующего XVII в. «принципиально было почитание “своего” святого, мощи которого были для него “своей” локальной святыней»[701], а значимым фактором выбора носителя святости становилась необычность смерти или яркие обстоятельства жизни: «для того, чтобы считать того или иного человека святым или Христом крестьянам было достаточно его социокультурной маргинальности, необычных обстоятельств смерти и т. п.»[702]. Л. А. Дмитриевым отмечена своеобразная «секуляризация» агиографии, «проникновение в жития рассказов о ярких случаях из реальной жизни, обыденно-бытовых историй»[703], а популярность и своеобразие

---

[700] *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С. 111–124.

[701] *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 211.

[702] *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество. С. 397. См. также: *Шокарев С. Ю.* Святые младенцы и неправильные мертвецы: две крайности русского средневекового погребального обряда // Изв. Коми науч. центра УрО РАН. Сер.: История и филология. 2021. № 4 (50). С. 38–45.

[703] К такого рода повествованиям относятся жития Адриана Пошехонского, Иоанна и Логгина Яренгских, Варлаама Керетского и Артемия Веркольского, созданные в раннее Новое время на Русском Севере: *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как

локальных культов святых в раннее Новое время лучше всего демонстрируют письменные традиции Русского Севера[704]. Эти тенденции переходной эпохи не могли не отразиться на практиках прославления собственных мучеников среди староверов.

Уже в памятниках книжности 1680-х гг. появляются дискуссии о старообрядческом мученичестве как типе святости, содержащие аргументы нескольких сторон. В рассказе Саввы Романова о подаче монахами Соловецкого монастыря челобитной царям Ивану и Петру в июле 1682 г. в Грановитой палате Московского кремля, со ссылкой на 98-й псалом (Пс. 98:4) говорится о надежде челобитчиков на праведность государева суда и отказ от казней невинных людей:

> …чтобы великия государи цари изволили дати праведный судъ со архиереями намъ и свидѣтельсво о семъ от божественныхъ писаний въ правду, а не попрежнему бы безвинно осуждати и смерти предавати; ибо честь царева судъ любитъ, глаголющу пророку[705].

Незадолго до этих событий, в апреле того же года были сожжены в срубе пустозерские страдальцы, на судьбу которых намекали челобитчики в споре с патриархом Иоакимом:

> – …За сие чесо ради мучити и въ срубахъ жещи?
>
> – Патриархъ глагола: мы за крестъ и молитву не мучимъ и не жжемъ, но за то, яко насъ еретиками называютъ и святѣй Церкви не повинуются, – сожигаемъ[706].

памятники литературы XIII–XVII вв.: эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 268.

[704] *Власов А. Н.* Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв. Тексты и исследования. СПб., 2011.

[705] Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря: (Три памятника из первоначальной истории старообрядства) / Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1862. С. 81–82. Опубликованный Д. Е. Кожанчиковым вариант текста представляет собой выговскую редакцию «Истории и вере и челобитной о стрельцах» Саввы Романова: *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 176–177.

[706] Три челобитные. С. 99.

Спор о вере в Грановитой палате 5 июля 1682 г., инициированный старообрядцами в разгар Стрелецкого восстания, стал возможностью публичного обсуждения участившегося пролития крови *за веру* в Московском государстве. К патриарху Иоакиму в присутствии царевны Софьи, в изложении составителей рассказа, были обращены следующие слова:

> Отъ того убо времени и до днѣшняго дне во всей России по градомъ и по весемъ безвинная кровь христианская проливается, и мнози правовѣрнии различнѣй смерти предаются… Вы убо мните, яко противныхъ Христу убиваете, а оные любители древлецерковнаго святоотеческаго содержания души своя усерднѣ по Христѣ полагаютъ да вѣчно съ нимъ царствуютъ[707].

В сентябре 1682 г. на Московском печатном дворе вышло готовившееся в очень сжатые сроки (во многом как прямая реакция на прение о вере в Грановитой палате) антистарообрядческое сочинение «Увет духовный»[708]. Второй раздел этой книги представляет собой обличительный разбор поданной царям челобитной «от лица всех православных христиан», составленной Никитой Добрыниным («Пустосвятом») и монахом Сергием (Крашенинниковым) на основе Пятой Соловецкой челобитной 1667 г.[709], пользовавшейся и в дальнейшем особой популярностью у старообрядцев[710].

В 9-й статье второго раздела «Увета духовного» содержится ответ духовных властей на обвинения в мучительстве и немилосердии («Аще и едино слово явится имъ о вѣрѣ неугодно, и они за то мучатъ и смерти предати хотятъ»[711]). Можно предположить, что этот фрагмент челобитной 1682 г., сохранившейся лишь в изложении «Увета духовного», вошел в

---

[707] Там же. С. 106.

[708] См. подробнее: *Дергачева-Скоп Е. И., Подопригора В. В.* «Увет духовный»: к проблеме подготовки текста к печатному изданию // Источниковедение литературы и языка (археография, текстология, поэтика): памяти Е. И. Дергачевой-Скоп. Новосибирск, 2022. С. 311–332.

[709] *Усенко О. Г.* О челобитных в защиту «старой веры» (лето 1682 г.) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1999. Т. 51. С. 385–395.

[710] *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов. С. 251–252.

[711] Увет духовный. М.: Печ. двор, сент. 1682. Л. 140. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 110, № 377.

обличительный текст не полностью. Обосновывая свое мученичество за веру, соловецкие монахи писали царю Алексею Михайловичу в 1667 г. о мучительстве никониан, проповедников «новой» веры:

> А нынешния, государь, на конец последняго сего века новые веры проповедницы зело горды и не милосерды, горды и неблагоприступны и отнюд нетерпеливи; аще и едино слово явится им неугодно, и они хотят за то и душу с телом разлучити и смерти предати. И воистину, государь, блажен той, его же сподобит Господь от тех нынешних учителей даже до смерти претерпети, и веруем божественному писанию, яко тии паче прежних великихъ мучениковъ у Бога обрящутся[712].

Афанасий Холмогорский, автор-составитель «Увета духовного», лично участвовал в споре в Кремле и, безусловно, работал с полным текстом челобитной. Видя необходимость ответа на предъявленные обвинения, он свел полемику по этому вопросу к отрицанию страдания за веру и обоснованию справедливого наказания за «злохуления»:

> …обвиняюще насъ глаголете, яко вѣры ради мучатъ васъ, и въ темницы посылают, и должни есте сугубо мучитися за сия злоглаголателства»[713];

> Слышите прочее, окаяннии прелестницы, страждете и не вѣнчаетеся, зане злѣ страждете: понеже хулите святую восточную соборную Церковь[714];

> Сихъ ради злохулений вашихъ, наипаче же вѣры ради святыя юже хулити дерзнусте, страждете[715].

В подтверждение права государства на смертную казнь «за хулы на святую Церковь» в этой же статье «Увета духовного» содержатся ссылки на 94-е правило Карфагенского собора (о помощи «воинской руки» царей Церкви) и на 39-ю грань («О казнях») Градского закона в печатной Кормчей 1653 г.[716]

---

[712] Там же. С. 307.
[713] Увет духовный. Л. 141 об.
[714] Там же. Л. 142.
[715] Там же. Л. 144.
[716] Кормчая. М.: Печ. двор, 15 июня 1653. Л. 155, 485. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 77, № 248.

Завершается статья обличением намерения старообрядцев выставить себя «святыми и праведными» перед простыми людьми: «А сии развратницы токмо себе единыхъ простьцы суще ставятъ святыми и праведными»[717]. Склонности народа верить лживым рассказам «раскольников» уделено особое внимание и в первом разделе «Увета духовного» – «Возглашении увѣщателном всему российскому народу великаго господина святѣйшаго Иоакима патриарха Московскаго и всея России». В одной из предварительных рукописей сочинения[718] содержится исправление «выражений, казавшихся [редактору] слишком резкими»[719]. Нельзя сказать, что вышедший из печати текст получился нейтральным, однако его сопоставление с промежуточным вариантом проливает свет на сам характер обличения и настроения полемистов (в данном случае Афанасия Холмогорского):

РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 413	**Увет духовный**
…ядометными своими словесы и бредацкими баснями прелщаху… *(л. 19)*	…ядометными своими словесы прелщаху… *(л. 54 об.)*
…Христова. Прилично было имъ и се брѣдити бѣгай въ кустъ и будеши всякого блага с нами пустъ, и паки, прелстилися цари, прелстилился архиереи, прелстилися имъ послѣдующии люди. Нѣсть нигдѣ… *(л. 19 об.)*	…Христова. Нѣсть нигдѣ… *(л. 55)*
…тетратки своих мрачных брѣдень, и лѣпотно звать плутатки тѣ ихъ тетратки, имиже плутаютъ прелстився поистиннѣ рещи без ума, совратившеся… *(л. 19 об.)*	…тетратки своихъ мрачныхъ прелестей, сими совратившеся… *(л. 55)*
…приемлютъ печать антихристову… И кто сия глагола и пиша злобы проклятыя: все бредакъ и неукъ (*испр. на:* безумнии, невѣжды и), все без выбору дуракъ. Инии же	…приемлютъ печать антихристову… *(л. 55 об.)*

[717] Увет духовный. Л. 146 об.

[718] РГАДА. Ф. 381 (Рукопис. отд. б-ки Моск. Синод. тип.). Оп. 1. Д. 413.

[719] *Белокуров С. А.* Кто автор «Увета духовного»? (К истории полемики против раскола) // Христианское чтение. 1886. № 7-8. С. 172, прим. 1.

несмысленнии ходятъ их брѣдень проклятых слушающе… *(л. 19 об. – 20)*	
…болши бродяг чернцовъ, и дураки невѣгласи и бредаки мужики, иже не знаютъ истинно в глаза и аза… *(л. 20 об.)*	…болши бродягъ чернцовъ, и безумнии невѣгласи мужики, иже не знают истинно в глаза и аза… *(л. 57 об.)*
…кабаков пропойцы, яко вси бывшии въ палатѣ видѣша, какови воры и незнатныя блазнители, и пропойцы быша тамо, не бъ токтоже съ ними от нарочитыхъ честныхъ людей, и знатных в государствѣ, но все бредакъ, дуракъ, неукъ, блазнитель, зернщик, невѣжда, пьяница, нагло пришедше… *(л. 23)*	…кабаков пропойцы, нагло пришедше… *(л. 64)*

Акцент полемиста сделан на безумии и невежественности простых людей, их доверчивости и склонности следовать призывам прелестникам. Редактор явно стремился сгладить оценки, сделать текст менее оскорбительным, хотя стратегия обличения суеверности народа как порока, сопоставимого с прочими грехами (например, пьянством), осталась доминирующей. В своих обличениях «безумных раскольников» Афанасий Холмогорский (и писатели патриаршего круга в целом) был близок к позиции Симеона Полоцкого – автора одного из первых антистарообрядческих сочинений – «Жезла правления»[720]. В отличие от «Увета духовного», в труде Симеона Полоцкого отсутствовало оспаривание мученического статуса староверов, который, по-видимому, стал представлять угрозу лишь в последующие годы.

Одним из первых текстов, поставивших эту проблему, было «Обличение на Соловецкую челобитную» (1675) находившегося в тобольской ссылке Юрия Крижанича, написанное на сербском языке и переведенное Ф. Поликарповым в 1704 г., при этом лишь в 1713 г. Петр I распорядился

[720] *[Симеон Полоцкий.]* Жезл правления. М.: Печ. двор, 10 февр. / 10 июля 1667. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 96, № 316.

распространить этот перевод в рукописных списках[721], о печатном тиражировании речи, по-видимому, не шло.

Крижанич посвятил второй «предѣлъ» обличения обсуждению дара любви к Господу и блаженства «изгнанных правды ради», которые недоступны старообрядцам как еретикам, лишь прельщающим других христианским именем, но не имеющих ни любви, ни правды:

> Нѣсть бо полезно, да кто таковы досады терпитъ, но да за имя Христово терпитъ и да не токмо за добро, но и съ радостию приемлетъ. Мнози бо еретицы, именемъ христианскимъ вабяще[722] душы, много таковыхъ мукъ терпятъ, но измещутся отъ сея мзды <…> Раскольницы тако не приобщаются сей мученичестѣй мздѣ; равно бо тако идѣже нѣсть любви, тамо не можетъ быти правда[723].

Развитие идеи противостояния еретикам как суеверным лицемерам содержится в восьмой части обличения Крижанича («О квасѣ фарисейстѣмъ, еже есть о суевѣрии»)[724]. По разным обстоятельствам сочинению автора не было суждено своевременно стать частью антистарообрядческой полемики, однако его идеи оказались созвучны с мыслями полемистов 1680-х гг.

В свою очередь «Увет духовный» сразу же после публикации стал широко использоваться для убеждения старообрядцев в тех русских землях, где распространились «гари»[725]. Обращения к проблеме самосожжений в «Увете» были немногочисленны и ограничивались упоминанием действий «расколоучителей», которые подговаривают людей к сожжению, а «сами же лестию бѣжатъ от огня того»[726]. Судя по всему, отсутствие в этом памятнике обличений самосожжений, интерпретируемых старообрядцами как

---

[721] *Шашков А. Т.* Юрий Крижанич и Федор Трофимов в сибирской ссылке (из истории идейной борьбы третьей четверти XVII века) // Шашков А. Т. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 450.

[722] От глагола «вабить» ‘призывать, приманивать’.

[723] *Крижанич Ю.* Обличение на Соловецкую челобитную / Пер. Ф. Поликарповым в лето от воплощения 1704… Казань, 1878. С. 52.

[724] Там же. С. 82. Ср. также развитие этих идей в другом сочинении Ю. Крижанича «О преверстве беседа»: *Аввакумов Ю. П.* Сочинение Юрия Крижанича «Беседа о суеверии»: (Текст, перевод, комментарии) // Богословские труды. М., 1986. Сб. 27. С. 220–256.

[725] *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. С. 67.

[726] Увет духовный. Л. 56.

мученичество, объясняется тем, что они не упоминались в подробно разбираемой в «Увете» соловецкой челобитной 1682 г.

Следом за появлением первых увещеваний против самосожжений в 1684 г. был издан закон, вводивший смертную казнь за подговор к самосожжению[727]. Государи так или иначе ставили перед собой задачу сокращения кровопролития и числа самосожжений. Убеждение старообрядцев в необоснованности объявления себя мучениками оставалось прерогативой духовной власти. В отчете Игнатия (Римского-Корсакова), на тот момент архимандрита Московского Новоспасского монастыря, о поездке в 1687 г. в Костромской и Кинешемский уезды для удовлетворения челобитной «раскольников» и их увещания описывается прение о вере. Как и в предшествующих спорах, его участники со стороны официальной Церкви разграничивают справедливое наказание и неправедное мучение. Одной из целей Игнатия, сформулированных в начале отчета, адресованного государям, было сохранение людей от самосожжений и объяснение греховности самоубийства:

> …дабы не волновалися помышленми своими, и не слушали бы учения злыхъ отступниковъ… а сами себе самоволною пагубою не погубляли и не сожигали: якоже глаголетъ божественное писание: яко нѣсть кромѣ осуждения иже самъ себе убиваяй, или сожигаяй[728].

Игнатий напоминал «раскольникам» о наказании, которое предусмотрено градским законом для отступников, по степени тяжести равном наказанию чародеев[729]:

---

[727] *Барсов Е. В.* Новые материалы для истории старообрядчества XVII–XVIII веков. М., 1890. С. 25–30; *Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX веках. СПб., 2012. С. 147

[728] ОР БАН. П.I.А.80. Л. 2 об. – 3. Описание рукописи см.: Библиотека Петра I. Описание рукописных книг / Авт.-сост. И. Н. Лебедева. СПб., 2003. С. 115. Книга представляет собой переписанный для царей Ивана и Петра беловик, не известный первому исследователю памятника П. С. Смирнову – *Смирнов П. С.* Из истории противораскольнической миссии XVII в. СПб., 1903.

[729] Топика чародейства старообрядцев (ритуальные убийства детей, колдовское причастие, ягоды, вызывающие желание покончить с собой и т. д.) была широка представлена в «сибирских» посланиях Игнатия (Римского-Корсакова) 1690-х гг. и

> И сего ради хуления единаго прежде сего таковых хулниковъ и отступниковъ, яко и чародѣевъ, градскимъ закономъ казнили[730].

Старообрядец Васка Максимов, пользуясь уже ставшими стандартными для подобной полемики риторическими ходами, отвечал на это архимандриту готовностью к приготовленным для них мучениям:

> У васъ де то и здумано, что насъ мучити, ино де мучте, а мы де старой вѣры не покинемъ, и щепотию креститися не будемъ[731].

Игнатий парировал эти обвинения, передавая обещания царя и патриарха простить староверов в случае их раскаяния, а в случае отказа казнить их по градскому закону:

> …и не хотя безъ совершеннаго вамъ возвѣщения, по своимъ государскимъ указомъ, и по градскому закону предати васъ казни. Но егда учинитеся противны воли святыя Церкви, тогда то постраждете[732].

Староверы заявили о том, что желают пострадать за веру, подобно протопопу Аввакуму, в ответ на это архимандрит воспользовался аргументами о разнице между справедливым наказанием и страданием за Христа, сформулированными еще в «Увете духовном»:

> Аввакумъ изверженной протопопъ за противность свою от всего священнаго Собора проклят и градскимъ закономъ по указу великихъ государей казненъ, а не Христовѣ Церкви пострадалъ. И вамъ послѣдовати ему не достоитъ, да такожде казними не будете[733].

Наконец, Игнатий снимал ответственность с Церкви за пролитую кровь, перекладывая ее на головы самих казнимых:

«Розыске о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского (1709): *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество. С. 153–170; *Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России. С. 85–89.

[730] ОР БАН. П.I.А.80. Л. 10 об.

[731] Там же.

[732] Там же. Л. 11 об.

[733] Там же. Л. 19 об.

И вы въ том послушания сотворити не восхотѣстѣ: и сего ради буди кровь ваша на главахъ вашихъ, святая Церковь нынѣ уже от того свободна[734].

Первым массовым старообрядческим самосожжением на Севере России стала «гарь» в местности Доры Каргапольского уезда в феврале 1683 г.[735] Прямым ответом на каргапольские события стал опиравшийся на «Увет духовный» и «Жезл правления» антистарообрядческий полемический сборник 1683 г. «Брозда духовная», известный в двух списках[736]. Создателем сборника был разделявший настроения столичных полемистов поморский автор, сам, предположительно, не принадлежавший к высшим церковным кругам[737].

Автор был хорошо начитан, владел приемами красноречия и стихосложением, поддерживал точку зрения книжников патриаршего круга на неученость простых людей, «вера которых основывалась на писании, хотя писание совсем не было им ведомо. Это были люди, которые говорили от книг, а грамоте не учились»[738]. Автор «Брозды духовной» посвятил самосожжениям одну из ключевых глав раздела «О нынѣшних расколниках» – «И иж сами ся огнемъ сожизают». Он осуждает наименование мучениками «самосожженных единомысленников» и поминание самоубийц вопреки каноническим запретам:

А нынѣшняго ж 1683го года в Каргополщии в поморской стране в мѣстѣ именуемом Доры.

По дѣйству мѣсту прозвание счинено тако Доры,

занеже оттуду распложаются раздоры.

---

[734] Там же. Л. 21.

[735] См.: *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг.

[736] *Романова А. А.* «Брозда духовная» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3, ч. 4. С. 333–334. Текст памятника далее цитируется по краткой (и более ранней) редакции (ОР РНБ. Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). О.I.209), где, в отличие от пространной редакции (ОР БАН. Арханг. собр. Д. 512), отсутствует приложение в конце текста (выписки из книги Симеона Полоцкого «Жезл правления»). См. описание сборника: *Елеонская А. С.* «Книга, глаголемая Брозда духовная»: из истории полемической литературы XVII в. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1977. М., 1977. С. 29, прим. 2.

[737] *Смирнов П. С.* Неизданное противораскольническое сочинение XVII в. «Брозда духовная» // Христианское чтение. 1900. № 7. С. 102–103. № 8. С. 276–277.

[738] Там же. № 8. С. 269–270.

И от того бывают споры,

а на освященный собор укоры.

Идѣж скопъ развратников собираются. Иже тѣх своих единомысленниковъ самосожженных мучениками именуют и за упокой поминают, через предание Святых Отецъ[739].

Отрицая праведность подвига, не подтвержденную сакральными текстами, книжник передает аргументацию самих староверов, считавших, что они страдают *истины ради и правды*:

Да и в повѣстех в поучениях не описует нигдѣ, еже истины ради и правды, кому ся самой смерти предавать своима рукама тако якож сии развратницы. Но наипаче о том мнится быти беззаконно. Понеже бо на се свидѣтельства нѣсть[740].

Автор «Брозды духовной» не абсолютизирует письменную традицию и говорит о распространении «несвидетельствованных» повестей, имея в виду и старообрядческие мартирии:

И обрящет гдѣ какие писменные повѣсти сложеные, а несвидѣтелствованные. Аще и самая небылица писана, и то мнитъ быти правдою, и на то ссылается, и чает неправду быти правдою, а правду вмѣняет неправдою. И прелагаетъ тму во свѣтъ, а свѣт во тму[741].

Таким образом, ответственность за объявление «ложных мучеников» возлагается автором на лжеучителей, которые, в отличие от простых людей, владеют грамотой, но используют книги во вред христианам:

Иже тако якож нынѣ развратницы не токмо сами ся погубляют, но и препростых во адъ погружают зане от християнства отлучают, и от святых Церквей развращаютъ[742].

А. С. Елеонская справедливо замечает, что в «Брозде духовной» сделана «одна из первых попыток опровергнуть веру самосожженцев в неизбежность

[739] ОР РНБ. Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). О.I.209. Л. 48 об. – 49.
[740] Там же. Л. 51.
[741] Там же. Л. 55 об. – 56.
[742] Там же. Л. 56 об.

и спасительность выбранного ими пути» за несколько месяцев до публикации «Слова благодарственного о избавлении Церкви от отступников» патриарха Иоакима, в котором была сделана попытка деконструкции методов убеждения пожертвовать жизнью за старую веру[743]:

> К томужде и се они окаяннии злии прелестницы народу на злѣйшую прелесть повѣдуютъ. Якобы они се все дѣлаютъ и правую вѣру старую имъ проповѣдуютъ не для славы или каковыя либо своея от человѣкъ корысти, но ради себѣ за то от Бога милости и народу ради душевнаго спасения. Тѣмъ же и бѣды, гонения и страдания они терпятъ. И то себѣ за великое спасение они прелестницы полагаютъ[744].

Патриарх говорит о прельщении народа собственными гонениями, страданиями и обещаниями спасения и довольно точно, хотя и негативно оценивая, передает аргументы староверов о приходе антихриста и спасении самосожжением:

> Инии же изъ нихъ, якобы злѣйшии дуси, нѣкакими волхвовании прелстивше невинныя простыя душы, сжигати самимъ себе повелѣваютъ, и глаголют имъ таковую злоковарную лесть на ихъ погибель. Яко уже нынѣ антихристъ въ мірѣ. Друзии же глаголют, яко уже и царствует. Инии глаголютъ, яко вскорѣ имать правовѣрныхъ рабовъ христовых мучити. А есть ли кто ихъ нынѣ послушаетъ, якоже они проклятии глаголютъ, и сам себе сожжетъ, и той и от антихристова мучения уйдетъ и со Христомъ, и со всѣми святыми в небѣ царствовати вѣчно будет[745].

Таким образом, патриарх Иоаким обвиняет староверов в корыстном желании обставить страдания и самосожжения сакральным контекстом «для славы» и говорит об опасности распространения их идей в народе.

Несмотря на то, что повышенное внимание к ханжеству (лицемерию) принято связывать с духовной реформой Петра I и сочинениями Феофана Прокоповича[746], обличение лицемерия тех, кто прельщает «простой народ»,

---

[743] *Елеонская А. С.* «Книга, глаголемая Брозда духовная». С. 25; *Попович А.* «Жажда мучения» vs страдание «правды ради». С. 1262–1264.

[744] *[Иоаким, патр.]* Слово благодарственное. С. 74–75.

[745] Там же. С. 76–78.

[746] *Крашенинникова О. А.* Петр I как духовный реформатор России // Россия: общество, политика, история. 2022. № 3 (3). С. 46–50.

встречается уже в Деяниях Большого Московского собора 1666–1667 гг., ужесточившего требования к доказательству святости и осудившего отшельников и юродивых, почитаемых как святых:

> Суть нѣкотории лицемѣрнии и прелестники <…> наги и боси ходятъ по градом и селомъ въ мирѣ, тщеславия ради, да восприимутъ славу от народа, и да почитаютъ ихъ во святыхъ, ко прелести простымъ и невѣждамъ[747].

Составители Деяний ссылаются на 41-е и 42-е правила Шестого Вселенского Трулльского собора, где регламентировался порядок пострига и обращения в затворническую жизнь, однако отсутствовали упоминания прельщения[748]. Обличение лицемерного почитания святых старообрядцами, отмеченное выше в «Обличении на Соловецкую челобитную» Ю. Крижанича, не было известно до начала XVIII в., однако оказалось созвучно с другими антистарообрядческими памятниками.

Сопоставление обличительных аргументов Деяний Собора и сочинений 1680-х гг. показывает, что сопротивление писателей патриаршего круга прославлению старообрядческих мучеников в своей аргументации опиралось на обличения Собором отдельных культов русских святых, к которым староверы уже в эти годы обращались для доказательства своей догматической правоты. Так, в Житии преподобного Евфросина Псковского (1386–1481) большое внимание отводилось богословским спорам об аллилуйе. На Соборе 1666–1667 гг. двойное возглашение аллилуйи было заменено тройным, что стало главной причиной ожесточенной критики Жития Евфросина в Деяниях Собора. Создатель Жития был обвинен во лжи «на прелесть благочестивымъ народомъ», а подобные «мечтания» и «лжевидения» запрещались впредь, формируя своего рода прецедент[749]:

---

[747] Деяния Московских соборов 1666 и 1667 гг. 2-е изд. М., 1893. Л. 27 об. – 28 четвертого счета.

[748] Кормчая. Л. 191–192.

[749] Сравнительно более доказательный подход к разоблачению свидетельств создателя Жития предложил Афанасий Холмогорский в слове «О Иисусове молитве»: «А что есть писано во Ефросиновѣ житии, она вся суть суемудрие, кто будетъ прочитати по Бозѣ со вниманиемъ, разумѣти будетъ. Аще Ефросинъ, имѣя каково недоумѣние о аллилуии, яко

К симъ же заповѣдуемъ и о еже писано в житии преподобнаго Евфросина от соннаго мечтания списателева, о сугубой аллилуйи, да никто тому вѣруетъ, зане все тое писание блядивое (на полях написано: «лживое» – *А.П.*) есть, от лстиваго и лживаго списателя писано, на прелесть благочестивымъ народомъ… Яко да отнынѣ, и въпредь, таковыхъ соний лжевидѣния, не слушати, и не внимати[750].

Примером такой проверки стала деканонизация преподобной Анны Кашинской (ок. 1280 – 1368, канонизирована в 1649 г.), вдовы князя Михаила Ярославича Тверского. Староверы обратили внимание на двоеперстное перстосложение правой руки Анны, и после проверки, осуществленной по распоряжению патриарха Иоакима, на Малом соборе в Москве в 1677 г. и Великом соборе 1678 г. было запрещено почитать ее как святую. В Деяниях Малого собора говорилось о том, что Житие «писано самосмышлением неправедно, и того ради не подобает таковаго Жития чести и внимати ему»[751], из-за чего оно должно было быть сожжено согласно 63-му правилу Трулльского Вселенского собора («Яже от еллиннъ сложеная мучения святыхъ, во святыя церкви да не вносятся»[752]):

Лживосмышленная мученикословия не повелѣваем въ церкви прочитати, но тая огню предати. Приемлющыя же тая или яко истинным тым внимающыя анафематствуем.

Яко сотвори и древле Никон, монах Черныя Горы, емуже вручена бысть соборная церковь, во днехъ блаженаго патриарха Киръ Феодосия написа жития и

человѣкъ диаволским искушениемъ, не дивно. А что глаголютъ, яко о семъ иде во Царьград и слыша от патриарха и в соборной велицей церкви глаголющия аллилуиа дважды, о том мнимъ яко нейде в Царьград, зане времена не таковая быша тогда… И паки единаго человѣка свидѣтелство не приемлется по Божественному писанию, аще и аггелъ небесный будетъ. И вящще разумѣется в списателевѣ видѣнии, иже глаголетъ, яко Богородица рече ему таковая словеса, яже подобаетъ ниже слышати кому. Тамо бо списатель Ефросинова жития пишетъ от оннаго грѣзу, или от вѣтра главы своея нѣкоторая толкования непотребная на аллилуию» – ОР БАН. Арханг. собр. С. 174. Л. 120 об. – 121.

[750] Деяния Московских соборов 1666 и 1667 гг. Л. 8 четвертого счета.

[751] ОР ГИМ. Синод. собр. № II. Ркп. 17. Л. 308.

[752] Кормчая. Л. 198. Это и подобные правила известны в составе текста «От посланий преподобнаго отца Никона [Черногорца] о глаголемых тайных книгах» и ряда других индексов истинных книг: Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003. С. 190; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. Прил. 2.

дѣяния изрядных мужей, во время оное явлшихся. Овых убо добродѣтели совершенныя, овых же добродѣтели и погрѣшения смѣшенна. Послѣди же искуси, яко не бѣ на ползу, сожже тая вся, не пощадивъ своего труда[753].

Византийский автор XI в. Никон Черногорец сжег свое сочинение об антиохийских подвижниках-современниках, посчитав невозможным скрывать некоторые неблагочестивые обстоятельства их жизни[754]. Имя Никона упоминалось и при критике Жития Евфросина Псковского в Деяниях Собора 1666–1667 гг.: «Чти о семъ во книгѣ Никоновѣ Черногорского и уразумѣеши»[755]. Собор обратил внимание также на запрет почитания непроверенных (без «достовѣрнаго свидѣтельства и соборного повелѣния») «нетлѣнныхъ тѣлесъ обрѣтающихся въ нынѣшнѣмъ времени»[756], напомнив о том, что нетленными могут быть и тела умерших неестественной смертью людей («заложных» покойников), «яко отлученна и под клятвою архиерейскою, и иерейскою суще умроша, или за преступление божественныхъ и священныхъ правилъ и закона, цѣли и не разрѣшимы бываютъ»[757]. Среди «заложных» покойников оказалось немало старообрядцев, которым отказывалось в каноническом погребении[758], а противники самосожжений использовали негативный образ «заложных» самоубийц для вразумления людей[759].

Участник Собора 1666–1667 гг. Симеон Полоцкий в своем «Слове о суевѣрии или суечестии» (вошло в сборник его проповедей «Вечеря душевная», 1683), перечисляя разные формы суеверий, упоминал также веру в неправедные, вымышленные чудеса и подложные мощи:

---

[753] ОР ГИМ. Синод. собр. № II. Ркп. 17. Л. 308 об.
[754] *Иванов С. А.* Византийская культура и агиография. 2-е изд. М., 2020. С. 154–156.
[755] Деяния Московских соборов 1666 и 1667 гг. Л. 8 четвертого счета
[756] Там же.
[757] Там же. Л. 8 об. четвертого счета.
[758] *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 159.
[759] *Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России. С. 84–85.

> Суевѣрия видъ есть, чюдесемъ неправеднымъ, или небывшымъ, въскорѣ и кромѣ свѣдѣтелствъ вѣру яти, проповѣдати же словомъ, или писаниемъ. Нечестие же, мощи иныя, въмѣсто мощей святыхъ подълагати[760].

В. М. Живов обратил внимание на то, что Симеон Полоцкий был новатором в обращении к суеверию как неправильному почитанию Бога и вообще святых[761], однако скепсис властей по отношению к местным чудотворным культам[762], обличение почитания ложных чудес и мощей, а также недоказанной святости как таковой были характерны для русской традиции как минимум со времен Большого Московского Собора и вряд ли могут быть признаны «маргинальными» до XVIII в.[763]

Борьба с почитанием старообрядцами собственных мучеников велась официальной Церковью практически всю вторую половину XVII в. Параллели с гонениями на раннехристианских мучеников становились дополнительном аргументом в старообрядческих полемических сочинениях и обладали ресурсом убеждения для простых людей, которые признавали правоту старообрядческих лидеров отчасти в силу причин, укладывающихся в понятие «народной религиозности». Возможно, это повлияло на то, что за старообрядческим пониманием мученичества на рубеже веков закрепился тот же состав идей и обличительных аргументов, что и за суеверием.

Еще до петровской духовной реформы мученичество, последующее неправедному наказанию, стало одной из ключевых и широко обсуждавшихся антистарообрядческими обличителями идей. Возникло как минимум две линии обличения трактовавшихся как суеверие «лживых» мученикословий, представлявшие собой прямой ответ на появление старообрядческих практик почитания святых и определенным образом интерпретируемых поступков и декламаций, отстаиваемых в полемической книжности. Во-первых, активно

---

[760] *[Симеон Полоцкий.]* Вечеря душевная. Л. 33 об. – 34 второго счета.

[761] *Живов В. М.* Суеверия и забобоны // Эволюция понятий в свете истории русской культуры / Отв. ред. В. М. Живов, Ю. В. Кагарлицкий. М., 2012. С. 135.

[762] *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. P. 94–99.

[763] *Живов В. М.* Суеверия и забобоны. С. 137.

обличались эсхатологические заявления старообрядцев о мучительском царстве, в котором происходят гонения за веру – суровые наказания еретиков обосновывались ссылками на статьи вселенских соборов и градского закона. Во-вторых, власть активно боролась со стихийными самосожжениями, поддерживаемыми народной верой в их спасительность, напоминая о противности самоубийства Священному Писанию и трактуя действия организаторов самосожжений как лицемерие и прельщение «простого народа».

3.3. Противомученические дискурсивные практики первой четверти XVIII в.

Увещевательные полемические и законодательные инициативы первой половины XVIII в., боровшиеся с мучениками и самосожжениями, хотя и были менее репрессивными[764], в значительной мере тоже опирались на опыт предшественников. В петровскую эпоху сохраняются и в какой-то мере усиливаются все линии обличения неправильно понимаемого мученичества: сопротивление добываемым неправедными путями святости и спасению души; обличение недостоверных историй о святых, ложных чудес и нетленности мощей, в том числе в житиях; разоблачение стремления представить власть как гонительную; борьба с самосожжениями и интерпретацией самоубийства как спасительного пути; неприятие локальных культов и обрядов, часто поощряемых местным священством; и др.

В «Розыске о раскольнической брынской вере» (1709) митрополита Ростовского и Ярославского Димитрия (Туптало), неоднократно переиздававшемся в течение XVIII в.[765], хотя и опубликованном лишь в 1745

[764] *Пулькин М. В.* Борьба Российского государства со старообрядческими самосожжениями в первой половине XVIII в. // Человек и власть в России XVII–XVIII веков: сб. ст. к 75-летию Е. В. Анисимова / Отв. ред. П. В. Седов, А. А. Селин. СПб., 2022. С. 151–163.

[765] *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати. С. 80–81, № 231–234.

г., отрицается наличие в России гонений за веру как признак наступления антихристова времени:

> Нынѣ же благодатию Христовою еще церкви его святые въ Российскомъ государствѣ не суть пусты, ни претворенны въ простыя храмины; еще въ нихъ службы дѣются, и жертва безкровная приносится, и вся таинства христианская неизмѣнно совершаются; ниже кто истребляетъ имя Христово отъ странъ Российскихъ, ниже кто гонитъ и мучитъ россианъ за Христа, ни службамъ церковнымъ быти кто возбраняетъ, ни таинствамъ христианскимъ действоватися кто не попущаетъ…[766]

Димитрий Ростовский постоянно называет в тексте свои источники, пользуется как устными известиями, так и рукописными и старопечатными книгами, в их ряду «сибирские» послания Игнатия (Римского-Корсакова) 1690-х гг., «Жезл правления» Симеона Полоцкого, «Увет духовный», а также сочинения самих старообрядцев[767]. С последними двумя текстами «Розыск» Димитрия Ростовского сближает системность подхода, вызванная аналогичными приемами старообрядческой полемики и аргументации, в начале XVIII в. часто обобщаемой в жанре вопросов к официальной Церкви.

В «Пращице духовной», написанной архимандритом Питиримом в 1717 г. в ответ на 240 вопросов старообрядцев-беглопоповцев дьяконова согласия[768] и опубликованной в 1721 г., наиболее подробным был ответ на 215-й вопрос. Дьяконовцы аргументировали в нем изменение церковных чиноположений гонениями:

---

[766] *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. 5-е изд. М., 1855. С. 257–258.

[767] Так, например, Димитрий Ростовский, работая над «Розыском», интересовался Житием Евфросина Псковского и неоднократно упоминал о нем в своих письмах монаху Чудова монастыря Феологу, сомневаясь в праведности «списателя» Жития Евфросина – *Федотова М. А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты. М., 2005. С. 115–118.

[768] *[Бровкович А. И.]* Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б.: в 2 ч. СПб., 1861. Ч. 2. Сочинения учительные или обличительные. С. 131–161; *Морохин А.* Архиепископ Нижегородский и Алатырский Питирим. Церковный деятель эпохи перемен. Нижний Новгород, 2009. С. 56–73.

> Егда бываетъ нужда христианомъ или гонение от еретиковъ или от невѣрныхъ, или каковое-либо от кого утѣснение, и тая нашедшая нужда творитъ ли законнымъ церковным чиноположениямъ измѣнение, или вся во исполнении творится? О сем покажи от Святаго Писания[769].

В своем ответе Питирим уделил особое внимание нарушению беглопоповцами преемственности рукоположения и отправления церковных таинств. Далее он, опираясь на приписываемое Ипполиту Римскому толкование, подробно разобрал пророчество Даниила, чтобы доказать, что церковные таинства будут совершаться даже во времена антихриста и до самого пришествия Христова. Оттолкнувшись от этого аргумента, Питирим еще раз указал на непокорство староверов Церкви, ее пастырям и государю, изобличив их желания ложно уподобиться ранним мученикам, гонимым за веру:

> Вы же вся таковая благая презрѣвше, возмущаете народъ въ сущее непокорство, сказующе всѣмъ яко злая. Называете та вся гонениемъ, тѣснотою, мучениемъ и уподобляетеся ложно древнимъ христианомъ, иже гоними и мучими бяху от невѣрныхъ и от еретиковъ. Насъ же неправеднѣ уподобляете онымъ неправославнымъ мучителемъ. Но посмотримъ убо древнихъ христианъ, за что ихъ мучили и кто. Тогда мучили невѣрнии и еретицы, повелѣвающе да не вѣруютъ во Иисуса Христа, да не причащаются тѣла и крове Его. Нынѣ же православный и благочестивый и по всему благовѣрный государь царь Петръ Алексиевичь и православнии архиереи и весь правовѣрный чинъ священный и вси православнии князи, боляре и воинство, и прочии повелѣваютъ вѣровати во единаго Бога въ Троицѣ славимаго и покланяемаго…[770]

Разобравшись с вопросом невозможности гонений со стороны благочестивых правоверных властей, Питирим сразу перешел к обоснованию суровых наказаний. Приведенные им аргументы из Священного Писания

---

[769] *[Питирим.]* Пращица. СПб.: [Тип. Александро-Невского монастыря], дек. 1721. Л. 307 об. – 308. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати. С. 283–284, № 994.

[770] *[Питирим.]* Пращица. Л. 358 об. – 359.

направлены на оправдание убийства еретиков. Они же, рассуждает автор «Пращицы», во все времена пытались выставить свое наказание как гонение:

> Зрите вси противницы, яко и древле вси вышеписаннии, тако пророцы: Моисей, Илиа, – яко и царие израилстии: Иуе, Иосия, – и царие гречестии: Константин Великий, Феодосий, Валентинианъ, Маркианъ, Иустинианъ, Михаилъ, Алексий, Максимъ, – и прочии симъ подобнии въ ветхомъ законѣ лживыхъ пророковъ и противящихся Церкви убивали. Тако и въ новой благодати еретиков, противящихся святѣй Церкви, различно наказывали и убивали. А тии вси противницы и еретицы причитаху себѣ тое въ гонение, оныхъ же называху мучителями и гонителями[771].

С ответом на 215-й вопрос Питирим связывал и ответ на 236-й вопрос («Церковь истинная та ли есть, яже гонение претерпѣваетъ, или та, яже иныхъ правовѣрующихъ изгоняет?»[772]). Автор согласился с тем, что Церковь постоянно претерпевает гонения от еретиков:

> Та убо истинная святая восточная Церковь пребываетъ изъдревле въ гонении, прежде от идолопоклонниковъ, потомъ от еретиковъ, нынѣ же гонима и утѣсняема различнымъ гонениемъ и мучениемъ от бесурмана турецкаго салтана по сей настоящий годъ 260 лѣтъ, понеже убо подъ тою турецкою державою живущии пребываютъ и колико поияша за православную христианскую вѣру мучений различными муками…[773]

Рассуждения Питирима интересны своим историческими подробностями. Начало турецких гонений он относит к падению Трапезундской империи в 1461 г. Равноположенными с турецкими гонениями Питирим считает «досады и укоризны» со стороны староверов:

> Но и от васъ убо самѣхъ от всѣхъ разныхъ толковъ коликое претерпѣ досаждение и хуление въ прошлых годѣхъ, от Аввакума, от Лазаря, от чернца Епифания, от Феодора диакона, от Никиты лжепопа суждалца. И нынѣ от васъ от поповщины, безпоповщины… и от прочихъ хулниковъ и ругателей![774]

---

[771] Там же. Л. 362.
[772] Там же. Л. 379.
[773] Там же. Л. 379–379 об.
[774] Там же. Л. 379 об. – 380.

Намерения Питирима не уникальны: он следует за концепцией, сформулированной еще книжниками патриаршего круга в последней четверти XVII в. Старообрядческие лидеры в этой трактовке сами неоднократно парадоксальным образом выступали как гонители православной Церкви. Особое внимание Питирим уделяет событиям 1682 г. и дополняет обличение церковным панегириком Петру I:

> И аще бы нынѣ не рука Богомъ помазаннаго государя царя Петра Алексиевича, всея Великия и Малыя и Бѣлыя России самодержца, защищала святую и великороссийскую Церковь и ея служителей, коего бы вы зла не сотворили ей, како бы не поругалися, но и весма бы есте ю разрушили и вѣрныхъ ея всѣхъ смертию бы лютѣ низложили. Понеже есте ученицы и сынове прежних возмутителей… оныхъ есте мятежниковъ и бунтовщиковъ злый отродъ. Колико они зла сотвориша во сто девятдесятомъ годѣ и прочая таковая злая творяху[775].

В первой четверти XVIII в. в официальной книжности продолжается обличение ложного мученичества в ответ на отдельные старообрядческие полемические аргументы, оправдываемые гонениями за веру.

Как и предшественник, епископ Тверской и Кашинский Феофилакт (Лопатинский) в предисловии к полемическому труду «Обличение неправды раскольнической», созданному по поручению Синода в опровержение «Поморских ответов» в 1723 г.[776] (публикация состоялась только в 1745 г.), опровергает сравнения Российского государства с антихристовым царством, в котором бесчинствуют мучители и церковные гонители:

> Невозможно же умолчати и сего, имже помянутыи пустосвяты, верхъ злобы своея, гордости, лицемѣрства и продерзости открыли, то есть сего: яко себе уподобили мученикомъ и святымъ пустынножителемъ, Антонию великому, и прочымъ подражателемъ аггелскаго жития его. Церковь же нашу православнокафолическую, и государство Российское, царству Декиеву, Диоклитианову, и прочихъ мучителей и гонителей церковныхъ. <…> Тако они о себѣ высокомудрствуютъ, тако о Церкви православнѣй, о Российскомъ государствѣ, и о

[775] Там же. Л. 381.
[776] РГАДА. Ф. 381 (Рукопис. отд. б-ки Моск. Синод. тип.). Оп. 1. Д. 1355. Л. 2.

благочестивѣйшихъ государѣхъ нашихъ прехулно умствуютъ продерзии и прегордии лицемѣри[777].

Новым в этом рассуждении по сравнению с предшественниками был ответ на уподобления старообрядцев святым пустынножителям, напрямую связанный с деятельностью Выго-Лексинского общежительства. Феофилакт упоминает здесь 102-й поморский ответ о священнодействии иереями, не возведенными в сан, которое выговцы оправдывали гонениями за веру:

…не быша извержения достойни, но паче похваления, яко не за свою страсть, но за древлецерковная предания ставше, крови своя пролияша[778].

В «Обличении неправды раскольнической» также содержится критика решений «невежественного» Стоглавого собора (1551), подтвердившего сведения, содержащиеся в Житии Евфросина Псковского:

Соборъ сей, не токмо стоглавнымъ но и единоглавнымъ недостоинъ нарещися: понеже на немъ ни единыя главы имущия мозгъ чистый, могущия о предложенныхъ вещехъ здраво разсуждати, не было: и основанъ на единыхъ баснехъ, от баснословнаго жития Евфросина Псковскаго злостяжанныхъ[779].

Сразу же после осуждения Стоглава помещено обличение недостоверных свидетельств, содержащихся в «Минеях Четьих» митрополита Макария[780], которое готовивший книгу к печати митрополит Ростовский и Ярославский Арсений (Мацеевич), по сведениям корректурной рукописи, планировал сопроводить каталогом «тѣхъ святыхъ, которыхъ Минеи Четии жития имѣютъ, а откуду так взята не обьявляютъ»[781]. По какой-то причине эта задача не была выполнена, хотя общие стратегии увещевательного диалога со

---

[777] *Феофилакт (Лопатинский).* Обличение неправды раскольнической. М.: Синод. тип., 1745. Л. 3 первого счета. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 466–468, № 1773.

[778] Цитируется по рукописному оригиналу, переданному выговцами для Синода: ОР РГБ. Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 194. Л. 304.

[779] *Феофилакт (Лопатинский).* Обличение неправды раскольнической. Л. 146 первого счета.

[780] Там же. Л. 146 об. – 147 первого счета.

[781] РГАДА. Ф. 381 (Рукопис. отд. б-ки Моск. Синод. тип.). Оп. 1. Д. 1355. Л. 169.

староверами, начатого более полувека назад, оставались неизменными. Официальные церковные полемисты так же обличали эсхатологические заявления старообрядцев о гонительных временах, а суровые наказания еретиков обосновывали ссылками на статьи вселенских соборов и исторические примеры, согласно которым старообрядцы сами являются источником гонений для православной Церкви.

Эти же мысли с историческими примерами восстания Степана Разина и Соловецкого сидения, а также рассуждениями о несовместимости бунта против государя и мученического подвига Арсений Мацеевич воспроизведет в апреле 1744 г. в предложенном Синоду дополнении к увещанию 1723 г.[782] Закономерно, что дискурс мученичества получит обратное воплощение относительно Феофилакта Лопатинского. Его труд вышел спустя более чем двадцать лет после создания, а в синодальном указе в марте 1745 г., автором которого, видимо, также был Арсений Мацеевич, о Феофилакте было сказано как о человеке, претерпевшем несносные гонения от лукавых людей:

> …не могла въ свѣтъ печати произойти противъ раскольщиковъ предлежащая книга за тѣмъ, что помянутый авторъ тоя книги, по извѣщению Божию, во апостолѣ показанному (въ послании къ Тимофею, глава 3): «вси хотящие благочестивно жити о Христѣ Иисусѣ, гоними будутъ, лукавие же человѣцы и чародѣи преуспѣютъ на горшее прельщающие и прельщаеми», отъ лукавыхъ человѣковъ до кончины жизни своея несносное терпѣлъ гонение и страдание, чего ради сию книгу оставилъ не исправлену и не окончену[783].

Судьба самого Мацеевича, канонизированного в 2000 г. в чине священномученика, оказалась аналогичной.

На рубеже 1710–1720-х гг. деятельность Церкви по сопротивлению старообрядческим мученикословиям была очень разнообразна. Если

---

[782] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. СПб., 1868. Т. 1 (1542–1721 гг.). С. CCCCXXVII–CCCCXXIX.

[783] Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. СПб., 1907. Т. 2 (1744–1745 гг.). С. 331, № 834.

полемическая литература реагировала на представления старообрядцев о вере и их аргументацию скорее умозрительно, то в ряде памятников реакция на постулируемое старообрядцами мученичество носила вполне практическое воплощение.

В обличениях нередко упоминались отдельные имена старообрядческих лидеров, почитавшихся как страдальцы за веру. Ряд имен появляется также в тексте разыскиваемой старопечатной священнической присяги 1679 г., известной лишь в поздних старообрядческих рукописях[784] и изданиях рубежа XIX–XX вв.[785], в том числе гектографированных[786]. Наиболее распространенный заголовок этого текста: «Присяга хотящимъ взыти на степень священства, утвержденное присягѣ изложенное святѣйшаго Иоакима, патриарха Московскаго и всея России, печатнымъ тиснениемъ въ Московской типографии издася от по плоти Рождества Христова въ лѣто 1679».

Среди анафематствований, которые должен был произносить священник, приходящий «из раскола», имеется формулировка:

> Азъ же проклинаю расколоначалников и отступниковъ бывшихъ, и смутителей церковных: Аввакума протопопа, Никиту Пустосвята, Лазаря попа и лжемонаха Сергия, и съ прочими последователями. И кто ихъ почитаетъ страдальцами и мучениками, а не отступниками святыя Церкве, и не проклинаетъ ихъ, да будутъ прокляти и анафема[787].

Модель построения анафематствований и клятвенных обещаний напоминает аналогичные чины принятия в православие иноверцев. Специальные чины для принятия старообрядцев в рукописях и старопечатных изданиях XVII в., однако, неизвестны. На подложность присяги и возможную

---

[784] ОР РГБ. Ф. 17 (Собр. Е. В. Барсова). № 757; Ф. 272 (Собр. рукопис. книг Синод. б-ки). № 271.

[785] Например: ОРК РГБ. № 9659 (Унд. 942); РГАДА. СПК (МГАМИД). № 292. Присяга хотящим изыти на степень священства. М.: Моск. тип., 1679.

[786] См., например: Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук. Последняя четверть XIX – первая четверть XX в. Каталог изданий и избранные тексты / Авт.-сост. Н. Ю. Бубнов. СПб., 2012. С. 117–118, 198–199.

[787] Цит. по: РГАДА. СПК (МГАМИД). № 292. Л. 14.

вымышленность ее самими старообрядцами указывали еще церковные историки и миссионеры XIX в., аргументируя это не только ссылкой на отсутствие самих старопечатных изданий, но и указанием на анахронизмы и фактические неточности[788].

Вместе с присягой в гектографированных изданиях также публиковались «Чинъ, како приимати от раскольниковъ и отступниковъ, къ православной вѣрѣ приходящихъ»[789] (3 июля 1720 г.) и «Очистительное клятвенное обѣщание»[790] (23 мая 1725 г.) попа села Сныхова Белевского уезда Никифора Львова, обвинявшегося в расколе. Все три текста имели много общего и состояли из близких по составу формул исповедания веры и проклятий в адрес старообрядческих догматов. Сомневаться в подложности этих двух текстов первой четверти XVIII в. не приходится. Чин 1720 г. действительно был отпечатан по указу Петра I, который,

> сожалѣя о заблуждающихъ на горахъ высокихъ своего имъ буесловнаго высокоумия и въ дебрѣхъ наразумия глубокихъ о погибающихъ, повелѣ нынѣ новотипографскимъ тиснениемъ издати сей чиноположения краткий образъ, како самопроизволнѣ приходящаго от всяких капитонских расколовъ и ересей къ православной всероссийстѣй Церкви приимати…[791]

Формула, проклинающая старообрядческих «мучеников и страдальцев», а также их последователей и почитателей, также содержится в этом издании:

---

[788] *Ивановский Н.* Мнимая священническая присяга патриарха Иоакима // Православный собеседник. 1873. Ч. 2, № 7. С. 336–363; *Беллюсов К.* Присяга хотящим взыти на степень священства… // Тобольские епархиальные ведомости. 1888. № 23-24. Отд. неофиц. С. 450–458. См. также: *Малышев В. И.* Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме / Сост. В. П. Бударагин, Г. В. Маркелов, Н. В. Понырко, подг. текста Н. В. Савельевой. СПб., 2010. С. 368–369.

[789] Чинопоследование и молитвословия издания 1720 г., по наблюдениям А. А. Покровского, восходят к Требнику Петра Могилы (1646). См. публикацию справки А. А. Покровского, не утратившей своего значения для истории печатных чинов присоединения к православию: *Кравецкий А. Г.* К истории печатных изданий чинов присоединения к православию // Богословские труды. 2024. Вып. 51. С. 205–220.

[790] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 3. Д. 1152. Л. 51–54.

[791] Чин, како приимати от раскольников и отступников, к православной вере приходящих. М.: Печ. двор, 3 июля 1720. Б. п. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 217, № 129.

> Проклинаю всѣхъ таковыхъ, иже еретиковъ расколщиковъ бывшихъ Аввакума протопопа, и Никиту попа прозваниемъ Пустосвята, и Лазаря, и Феодора, и всѣхъ тогда бывшихъ, приемлютъ и нынѣ имъ послѣдуютъ и не проклинаютъ, но исповѣдуютъ ихъ мучениками и страдалцами, да будутъ сии и со онѣми и послѣдующии имъ прокляти и анафема[792].

Чуть раньше этого чина в Санкт-Петербургской типографии вышло «Объявление» с исповеданием веры[793], произнесенным крестьянином Дерптского уезда Калиной Михайловым 20 декабря 1719 г. Т. А. Быкова и М. М. Гуревич отметили, что исповедание Калины не имеет ничего общего с чином 1720 г., однако имеет много сходных мест с «Обещанием» Никифора Львова 1725 г. В свою очередь чин 1720 г. в ряде формул совпадает с «Обещанием»[794]. «Обещание» было составлено в Синоде и собственноручно подписано Никифором. Таким образом, его составители пользовались обоими изданиями 1720 г., не исключено также, что все три текста имели происхождение примерно из одних и тех же церковных кругов.

Нельзя точно сказать, опиралось ли издание чина 1720 г. на какие-либо другие предшествующие тексты, тем более XVII в. Отсутствие в исповедании Калины Михайлова упоминания раннестарообрядческих мучеников может говорить о том, что добавление этих формул, а также анафематствований старообрядческих толков и хулителей патриарха Никона, произошло только в 1720 г. «Обещание» Никифора Львова и краткое изложение его дела, хранившегося в архиве Синода, были опубликованы лишь в 1878 г.[795], после чего этот текст, судя по всему, и попал в гектографированные издания рубежа XIX–XX вв. Таким образом, в своем замысле и основном формуляре антистарообрядческий чин не был позднейшим изобретением старообрядцев. Один из наиболее ранних известных списков присяги 1679 г. датируется

---

[792] Чин, како приимати от расколников. Л. 8 об.

[793] Объявление… СПб.: Санкт-Петерб. тип., 15 янв. 1720. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 211–212, № 124.

[794] Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 212, 217.

[795] Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. СПб., 1878. Т. 2, ч. 2 (1722 г.). Стб. 473–497, XLVIII–LIV.

концом XVIII – началом XIX в. и тоже происходит из старообрядческой среды[796]. Вероятнее всего, текст «присяги» был составлен в конце XVIII в. самими старообрядцами на основе чина 1720 г. и отнесен к 1679 г., времени патриарха Иоакима, когда выходили другие многочисленные антистарообрядческие издания[797].

Само по себе появление этой формулы в присяге в ряду других проклятий в адрес привычных догматических разногласий очень существенно, поскольку отражает ту значимость, которую официальные полемисты начала XVIII в. придавали почитанию мучеников старообрядцами. Клятвенные обещания из чина 1720 г. фигурируют в синодальных документах как печатная присяга, отказ читать которую и ставить подпись в приходской книге перед исповедью расценивался как раскол[798].

«Духовный регламент» в своем сопротивлении ханжеству и суевериям не был изобретением Феофана Прокоповича и Петра I, но опирался на более раннюю каноническую традицию, в частности на Деяния Собора 1666–1667 гг.[799] А. С. Лавров справедливо отмечал, что «преследование юродства начато было не “регулярным государством”, а церковными иерархами»[800]. В «Духовном регламенте» также нашел отражение опыт борьбы с ложными

---

[796] ОР БАН. 21.9.19. Л. 156–167. Описание рукописи см.: Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 3. Исторические сборники XVIII–XIX вв. / Сост. Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, О. П. Лихачева. Л., 1971. С. 104–106.

[797] Наиболее полный обзор см.: *Белянкин Ю. С.* Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности Московского Печатного двора): дис. … канд. ист. наук. М., 2012.

[798] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 3. Д. 1152. Л. 36 об. Чтение присяг «раскольниками» с 1720 г. упоминается и в других делах: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. Т. 1 (1542–1721 гг.). Стб. 332, № 296; Стб. 393, № 359; Стб. 398, № 362; Стб. 435–436, № 386; Стб. 548, № 472; и др. Возможно, что эти же или близкие формулы проклятий в адрес «раскольников» изначально предполагалось произносить перед поставлением в священство (5-й пункт «Прибавления» к «Духовному регламенту» 1721 г.) – см. § 3.5.

[799] *Белякова Е. В.* Московский Собор 1666–1667 гг. и Духовный Регламент // Петр Великий: исследования и открытия. К 350-летию со дня рождения: материалы междунар. науч. конф. / Отв. ред. В. Н. Захаров М.; СПб., 2022. С. 111–121.

[800] *Лавров А. С.* Юродство и «регулярное государство» (конец XVII – первая половина XVIII в.) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 433.

житиями: так, приводя в пример Евфросина Псковского, закон предписывал Синоду перепроверять рассказы о святых:

> Смотрѣть истории Святыхъ, не суть ли нѣкия отъ нихъ ложно вымышленныя, сказующыя чего не было, или и христианскому православному учению противныя, или бездѣлныя и смѣху достойныя повѣсти… Напримѣръ, въ житии Ефросина Псковскаго, споръ о двойственномъ Аллилуйя пѣнии, явно ложный есть, и от нѣкоего бездѣльника вымышленный[801].

Важнейшим аргументом Прокоповича, как и в обличениях конца XVII в., была вера народа письменное слово:

> Наипаче, когда простой народъ не можетъ между деснымъ и шуимъ разсуждать, но что-либо видитъ въ книгѣ написанное, того крѣпко и упрямо держится[802].

«Лживые» мученикословия помещались «Духовным регламентом» в разряд суеверий, того, что:

> …лишнее, ко спасению непотребное, и на интересъ толко свой отъ лицемѣровъ вымышленное, а простой народъ прелщающее, и аки снѣжные заметы, правымъ истинны путемъ итти возбраняющее[803].

Суеверием в начале XVIII в., как показал В. М. Живов, объявлялась неинституциональная сотериология – борьба с ней становилась прерогативой регулярного государства, тогда как раньше эту задачу брала на себя Церковь[804]. Однако не совсем корректно даже в это время ограничивать борьбу с суевериями вообще и мученическим дискурсом в частности государственной сферой. С одной стороны, этому мешает зависимость идей Феофана Прокоповича от антистарообрядческих полемических сочинений предшественников, с другой стороны, нужно учитывать, что у ряда

---

[801] Духовный регламент. СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, 16 сент. 1721. С. 7. См.: Описание изданий гражданской печати. 1708 – январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова, М. М. Гуревич, ред. и вступ. ст. П. Н. Беркова. М.; Л., 1955. С. 335–338, № 606.

[802] Духовный регламент. С. 7.

[803] Там же. С. 8.

[804] *Живов В.* Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII века. С. 338–343.

интеллектуалов-современников Петра I было несколько отличное ви́дение проблемы.

Современник Димитрия Ростовского, светский автор И. Т. Посошков в разных главах своего трактата «Зеркало очевидное» (1708–1709) создает полную подробностей картину нашествия на Россию дьявола и его «вѣрныхъ друговъ и помощниковъ»[805]. По оценке автора, около половины жителей России являются последователями «раскольнических лжеучителей»:

> О, горе наше! Уже и днесь до полцарствия российскаго учителие погибельнии людей Божиихъ къ погибели превратиша, въ великие бо расколы введоша[806].

Не случайно Посошков призывает своих читателей противостоять ветрам «бѣсовскаго зловѣтрия, на святую Церковь вѣянныхъ» и самим праведным образом жизни стать сопричастниками «древнимъ святымъ отцемъ и святымъ мученикомъ Христовымъ, за Христовы заповѣди пострадавшимъ»[807]. В «Завещании сыну» Посошков поставил в один ряд вред, причиненный от царского гнева, несчастного случая, пленения и других «напастей», объяснив их все промыслом Господа. Если же человеку будет суждено погибнуть в этих бедах, пишет автор, Тот примет его в Царствие Небесное в ряду мучеников:

> И азъ ти, сыне мой, сказую, аще приидетъ на тя какая несносная напасть: отъ царскаго гнѣва, или отъ огненнаго запаления, или отъ разбойниковъ, или отъ иноязычниковъ, и аще тя и въ плѣнъ возмутъ, или въ заточение посланъ будеши, или и на мучение преданъ будеши, то и въ таковомъ своемъ видимомъ сего свѣта злоключении, не даждь безумия Богу, и никакова гнѣвна глагола на Бога не возглаголи, но и помышления во умъ свой гнѣвнаго на Бога да не помыслиши. Но во всѣхъ таковыхъ видимыхъ, и привремянныхъ злоключенияхъ буди благодаренъ и глаголи усты и сердцемъ: «Буди во мнѣ воля Твоя, Господи…». А аще въ тыихъ великихъ напастехъ смерть себѣ приимеши, то ты велиею радостию возрадуйся, понеже отъ упования на Бога за истинное возложение твое на волю его Божию отъ

---

[805] *Посошков И. Т.* Зеркало очевидное. Редакция полная. По рукописному списку, хранящемуся в библиотеке Казанской духовной академии / Изд. А. Царевский. Казань, 1895. С. 76.

[806] Там же. С. 313. Эта мысль звучит в тексте несколько раз, см.: Там же. С. 281.

[807] Там же. С. 364.

пресвятыя Его Божия руки вѣнчанъ будеши вѣнцемъ славы небесныя и со святыми мученики, за Христа пострадавшими, уравнишися[808].

Не исключено, что убеждения автора в возможности обретения мученического венца и в современную эпоху повлияли на то, что в «Зеркале очевидном» отсутствуют прямые обличения старообрядческих мученикословий.

Сочинения Посошкова были известно всего в нескольких списках[809] и не могли оказать массового воздействия, однако его сотериологическая концепция повседневного мученичества была характерна и для других обличителей раскола, в частности, Димитрия Ростовского, который познакомился с «Зеркалом очевидным» Посошкова в конце или сразу после завершения работы над своим «Розыском»[810]. В главе 16-й «О времени послѣднемъ» второй части сочинения «Розыска» митрополит отвечает на слова старообрядцев о том, что в нынешние последние времена спастись могут только они, и говорит о возможности стать мучеником за саму «неповинность»:

> Мните ли, яко въ нынѣшнее время нѣсть мучениковъ во градѣхъ и селѣхъ, якоже и древле? О коль мнози и нынѣ страждутъ неповиннѣ, во узахъ держими, мучими, озлобляеми, убиваеми, и иже на правежахъ биеми до смерти; вси тии въ неповинности своей мученики суть Христовы, иже аще и не за Христа страждутъ, обаче за самую неповинность свою Христу суть любезни, и мученическаго вѣнца отъ него сподобляеми, якоже сподоблени суть святии страстотерпцы Россійстии Глѣбъ и Борисъ и святый Димитрий Царевичь, иже аще и не за Христа пострадаша, обаче со святыми мученики прославишася[811].

Направление этих рассуждений расходится с «реформационными» тенденциями, идеологом которых был Феофан Прокопович. Если полемисты

---

[808] *Посошков И.* Завещание отеческое к сыну / Изд. А. Поповым. М., 1873. С. 80.

[809] *Царевский А.* Посошков и его сочинения. Обзор сочинений Посошкова (изданных и неизданных) со стороны их религиозного характера и историко-литературного значения. М., 1883. С. 102.

[810] *Федотова М. А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. С. 111.

[811] *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. С. 272–273.

конца XVII в., как правило, обличают несвидетельствованные чудеса как суеверия, то Посошков, наоборот, в полемике со старообрядцами приводит в пример чудесное появления дождя в Филях после молитвы местных верующих:

> …а до Москвы доѣхалъ – на Москвѣ и знаку дождевнаго не бысть <…> А проклятые раскольницы тыя Божия чудеса причитаютъ диаволу, якобы тѣ чудеса чинитъ диаволъ, дабы укрѣпилось въ России никонианство[812].

Отрицание старообрядцами чудес как волхвования и дьявольского промысла упоминается и далее:

> Паки, аще кто нынѣ бываемымъ чудесамъ не имѣетъ вѣры, диаволъ есть: понеже диаволъ издревле обыкъ чудеса Божия хулити и причитати ихъ къ волхвованию[813].

На приписывание старообрядцам соответствующих воззрений, схожих с протестантскими, по-видимому, повлияла необходимость одновременного противостояния нескольким религиозным течениям. Не избежал этого в «Розыске» и Димитрий Ростовский[814], воспроизведший слухи о том, что один лжеучитель, ссылаясь на Беседы на Евангелие от Матфея Иоанна Златоуста, призывает не почитать мощи святых, как это делают демоны, которые «ко гробомъ текутъ»[815]. В дальнейшем это заблуждение почти дословно повторил в антипротестантском трактате «Камень веры» (1713) митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский)[816].

При всей искусственности разделения церковных интеллектуалов первой половины XVIII в. на «филокатоликов» (philo-Catholic) и «филопротестантов» (philo-Protestant), нельзя не учитывать наличия в это время как минимум двух группировок, симпатизирующих отличающимся по ряду параметров

---

[812] *Посошков И. Т.* Зеркало очевидное. С. 299.

[813] Там же. С. 361.

[814] *Понырко Н. В.* Димитрий Ростовский как автор «Розыска о раскольнической брынской вере» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 62. С. 37–38.

[815] *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. С. 211.

[816] *Стефан Яворский.* Камень веры. 2-е изд. М.: Синод. тип., окт. 1729. С. 298. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 409–410, № 1551.

комплексам идей, заимствованных из той или иной конфессии («партии» Стефана Яворского и Феофана Прокоповича)[817]. Тема мученичества за Христа в повседневной жизни активно разрабатывается книжниками направления, отмежевавшегося от растянувшихся во времени тенденций дисциплинаризации религиозной жизни, ключевым воплощением которых стал «Духовный регламент».

Были ли у второго этапа «дисциплинарной революции» (термин В. М. Живова) принципиальные отличия в работе с мученическим дискурсом? Действительно, в начале XVIII в. не Церковь, а именно государство стремится получить монополию на право присвоения мученических венцов, упорядочивая сотериологические практики и ведя борьбу с неконтролируемым производством святости. На официальных церковном и государственном уровнях мученический дискурс, в конечном счете, сливался с суевериями вплоть до законодательного оформления. Тем не менее, такие авторы, как Димитрий Ростовский и И. Т. Посошков, текстам которых не было суждено быть растиражированными в петровскую эпоху, допускали мученичество в православном государстве и пользовались другой, менее рационализированной парадигмой суеверий, отстаивая те элементы благочестия, которые могли быть названы Феофаном Прокоповичем суеверными. Не случайно Прокопович фактически вынимает демоническое вмешательство (отрицательный эквивалент чудесного) из факторов неправильного почитания святых и вслед за Петром I, боровшимся с ханжами, ищет рационализированные объяснения появления и популярности «лживых мученикословий».

[817] См. подробнее: *Ivanov A. V.* A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia. Madison, 2020. Part 1; *Попович А. И.* Эксперименты реформации в России долгого XVIII века // Новое литературное обозрение. 2024. № 1 (185). С. 344–350.

3.4. «Идоложертвенная» топика: авторская проповедь и исправление нравов

Древнерусские книжники обличали в одном ряду как проявления «народной религиозности», так и повседневные грехи, переплетавшиеся в единую, как правило, негативную картину современной им частной и общественной жизни. Для словесного обличения и исправления нравов прихожан древнерусская литература, опираясь на общехристианскую традицию, выработала набор жанров и художественно-риторических приемов. Наибольший успех воздействия имела проповедь как жанр, рассчитанный на широкую аудиторию прихожан.

До XVII в. в Русской Церкви (в украинско-белорусской традиции – до XVI в.) устная проповедь не была массовым явлением, ее «заменяли уставные чтения – так называемые четьи сборники, состоящие из нравоучительных и агиографических сочинений, фрагментов святоотеческих толкований Священного Писания, которые использовались не только в культовых целях, но и для домашнего чтения»[818]. Цитирование авторитетных текстов делало учительные сочинения более убедительными для адресата четьих сборников, однако массовым каналом для просвещения «темной» паствы они не могли быть по ряду причин. Форма устной проповеди была доступна гораздо более широкому кругу прихожан и непосредственно в пространстве богослужения содержала практические наставления по исправлению грехов[819].

Наиболее зримым примером неблагочестивого поведения людей уже в ранний период истории Древней Руси стали народные обряды. Обличительная позиция Церкви по отношению к «языческим» народным практикам была сформирована задолго до XVII в. и опиралась на канонические постановления,

---

[818] *Корзо М. А.* Образ человека в проповедях XVII века. М., 1999. С. 4.

[819] Другой формой взаимодействия священника и прихожан была исповедь, располагавшая богатыми увещевательными ресурсами, однако часто ограничивавшаяся чтением переведенных, отчасти механически перенесенных на русскую почву исповедных вопросников, в том числе включавших вопросы о сношениях с «кромешным миром» – *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 203–250, 267–288.

собранные в Кормчей книге, и учительные святоотеческие сочинения. Среди многочисленных обличений язычества, сохранившихся в ряде рукописных сборников XIII–XV вв., есть как адаптированные поучения Святых Отцов, так и оригинальные памятники[820].

Оценивая масштаб непривязанных к русской действительности заимствований в антиязыческих текстах, исследователи часто отмечают, например, что «чем дальше шло время, тем меньше речи в нашей литературе о язычестве. Обличения, конечно, продолжаются; но обличается не язычество, а грех, нарушение христианской заповеди. Если мы и услышим в позднейшие века о язычестве, то это говорится по старой привычке, как риторический прием»[821]. Более выверенную оценку дает исследователь «Паисиевского сборника» первой четверти XV в.: «Фактическая сторона дела книжника интересовала меньше всего, и он увязывал перечисленные явления с распутным поведением, пьянством, несоблюдением поста и моральными качествами современников вообще, приводя авторитетные для него тексты»[822].

Задача обличения «отголосков язычества», укоренившаяся в предметно-тематическом арсенале ранней учительной литературы, не только сохранилась к XVII в., но и, по-видимому, получила дополнительные обоснование и назначение, выйдя за рамки привычных коммуникативных ситуаций, с одной стороны, за счет усиления контроля за повседневной жизнью со стороны государства, а с другой – за счет осознания проповедниками своей особой роли в духовном просвещении паствы. Это было время возрождения русской авторской проповеди: уровень образования в совокупности с усилением роли пастыря в церковной жизни позволяли проповеднику создавать и

---

[820] См., например: *Савельева Н. В.* «Слово о всей твари и дни, рекомом неделя» в Софийском сборнике // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2010. Т. 61. С. 429–451.

[821] *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Харьков, 1916. Т. 1. С. 114.

[822] *Лушников А. А.* Антиязыческие тексты в составе Паисиевского сборника: замыслы древнерусских книжников // Российская история. 2018. № 6. С. 129.

тиражировать авторские сборники проповедей, высказываться напрямую от своего имени, адаптировать жанр к индивидуальному решению самых разнообразных учительных задач.

Законы построения проповеди этому только способствовали: «…технически проповеднический дискурс отправлялся именно от ситуации, в соответствии с ее требованиями манипулируя авторитетными топосами»[823]. Проповеди, обличающие отклонения народной жизни в переходной реальности XVII в., неверно рассматривать как тексты, оторванные от действительности и сконструированные из обычных для такого рода обличений топосов. Учительные тексты этого времени представляют собой авторские высказывания, пытающиеся за счет самой своей топосной природы (ресурсы проповедника, скованного правилами жанра и традицией, были довольно ограниченными) обновить язык описания меняющегося мира, чтобы не только обличить его, но и способствовать его исправлению с учетом конкретных задач.

Одними из ключевых топосов, объединяющих в себе разные виды взаимодействия человека с «кромешным миром», являются *жертва* (*жертвоприношение*, *приношение жертв*) *бесу* / *идолу* / *дьяволу* / *бесоугодная жертва* / *идоложертвие* и некоторые другие словесные вариации[824]. В библейских книгах эта топика использовалась для обличения многобожников-язычников, приносивших жертвы идолам, за которыми стоят бесы, и для обличения греха вообще (Пс. 105:34–39, 1Кор. 10:14–22, 1Макк. 1:41–64, Прем. 14:22–31, Втор. 32:4–18 и др.). Языческое, таким образом, приравнивалось к бесовскому, получая риторический потенциал сопоставления бесовской жертвы и богоугодного мученичества,

---

[823] *Кагарлицкий Ю. В.* Риторические стратегии в русской проповеди переходного периода, 1700–1775 гг.: дис. … канд. филол. наук. М., 1999. С. 10.

[824] При этом есть все основания описывать топику ветхозаветного жертвоприношения (заклания жертвенных животных, жертвы всесожжения, жертвы за грехи и т. д.) отдельно – как топосы угодных Господу жертв, хотя и вытесненных жертвой духовной, «духом сокрушенным» (Пс. 50:19) (наиболее подробно об этом сказано в Послании к Евреям (Евр. 9:1–10:18)).

ветхозаветного материального жертвоприношения и новозаветной жертвы духовной[825].

В черновиках Кариона Истомина среди материалов о монашеских подвигах[826] сохранился лист, посвященный толкованию бескровного мученичества как повседневной борьбы с грехом. Конкретный источник или автор в рукописи не указан. Текст представляет собой фрагмент нравоучения из 19-й главы многократно переиздававшегося на рубеже XVII–XVIII вв. «Руна орошенного» (1683) Димитрия Ростовского о чудесах Богородицы в Черниговском Ильинском монастыре[827]. В отличие от оригинального текста Димитрия Ростовского, возможно тоже опиравшегося на какой-то источник, акцент в завершении заметки Кариона Истомина сделан не на фигуре Богородицы, а на образе «подвигоположника» Иисуса Христа. Это придавало его выписке самостоятельность размышлений без обязательной привязки к первоисточнику:

Самоволное Христа ради безъ крове мученичество описуется сице:

Идолъ	Есть	Грѣхъ
Идолское капище	Есть	Грѣхолюбное сердце
Идолопоклонникъ	Есть	Грѣховным страстем работаяй
Идолопоклонение	Есть	Страстолюбие
Мученический подвигъ	Есть	Сопротивление грѣху
Мучитель	Есть	Злый обычай грѣховный, или налог къ грѣху
Слуги мучителевы	Суть	Помыслы скверныя къ грѣху влекущия
Многоразличное мучение	Есть	Съ помыслы скверными борение
Отвержение Христа	Есть	Соизволение на грѣхъ
Пожрение идолу	Есть	Умышленаго грѣха дѣлом исполнение

[825] См.: *Попович А. И.* Жертва «живая» и «мертвая»: топос и разноречие контекста в книжности Древней Руси XI–XIV веков // Летняя школа по русской литературе. 2019. Т. 15, № 2-3. С. 115–135.

[826] *Браиловский С. Н.* Один из пестрых XVII-го столетия. С. 211–212.

[827] *[Димитрий Ростовский.]* Руно орошенное. Чернигов: Свято-Троицкая Ильинская тип., 11 нояб. 1683. Л. 81–81 об. См.: *Каменева Т. Н.* Черниговская типография, ее деятельность и издания // Труды Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. М., 1959. Т. 3. С. 232–280.

Симъ любве ради Христовы сопротивляяйся есть безъ крове мученикъ. И добрый подвижникъ прииметъ от подвигоположника Христа Иисуса неувѣдаемый вѣнецъ славы[828].

Важность этой схемы для Димитрия Ростовского подчеркивается ее частичным воспроизведением в его «Келейном летописце» (раздел 2-го столетия 4-го тысячелетия) перед словами Иоанна Златоуста из похвального слова мученику Варлааму Антиохийскому:

> Речетъ нѣкто, како быти можетъ да мученикомъ послѣдуемъ, ни бо гонения есть время. Воистинну и то вѣмъ, яко гонения время нѣсть, но мученичества есть время. Борений таковыхъ время нѣсть, но вѣнцовъ есть время. Не гонятъ человѣцы, но гонятъ бѣсы. Не озлобляетъ мучитель, но озлобляетъ диаволъ, мучителей всѣхъ лютѣйший[829].

Димитрий Ростовский напоминает читателю о продолжающемся времени мученичества и в других своих сочинениях[830]. Особого внимания заслуживает начатый в 1700 г. и оставшийся незавершенным «Мартиролог, или мученикословие», составленный из очень кратких житий, расположенных по месяцам[831]. По мнению М. А. Федотовой, Димитрий Ростовский прервал работу из-за переезда в Москву. По сравнению с Четьими Минеями текст должен был стать доступным более широкому кругу читателей за счет небольшого объема. Особенностью «Мартиролога» стало расширительное понимание мученичества: в свод попали не только мученики. Димитрий Ростовский поясняет это обстоятельство возможностью повседневного мученичества, заключающегося в духовных трудах и самоограничениях:

---

[828] ОР ГИМ. Чуд. собр. № 302. Л. 240.

[829] ОР ГИМ. Синод. собр. № 53. Л. 179.

[830] *Журавлева С. С.* Феномен мученичества в агиографической поэзии свт. Димитрия Ростовского (Туптало) // Литература и культура в контексте христианства. Образы, символы, лики России: материалы V междунар. науч. конф., 22–25 сентября 2008 г. Ульяновск, 2008. Ч. 1. С. 11–16.

[831] Известны лишь тексты на сентябрь, декабрь, январь и февраль. Исследование и публикация памятника осуществлены М. А. Федотовой: *Федотова М. А.* «Мартиролог» Димитрия Ростовского. Исследование и текст. СПб., 2024.

> Аще бо и не вси бяху мученики, кровь за Христа пролиавшими, тыи, иже зде воспомянушася и написашася, яко мнози и без пролианиа крове Богови угодившии, но понеже и тѣх добродѣтели к богоугожденаа бяху не без самоизволнаго, паче же повседневнаго мученичества, по реченному: «Добрая дѣла трудом снискаются и болѣзнию исправляюхся», убо всѣх ради тѣх святых, мученически своя уды на земли умертвивших, и с святимы мучениками, яко самоизволнии мученики, в церквѣ почитаемых, в единой сей книжицѣ собранних, да наречехся в правду книжица сиа «Мученикословием»[832].

Таким образом, для ряда монашествующих интеллектуалов конца XVII в. в роли мучителя выступает греховный обычай или склонение к греху, а сопротивление греху приравнивается к мученическому подвигу и получению мученического венца. На других листах, следующих в сборной рукописи за фрагментом из «Руна орошенного», Карион Истомин пишет о собственных виршах на печерских листовых иконах, возможно, имея в виду какие-то гравированные листы аскетического содержания[833]. Для барочного времени в целом характерен интерес к литературной образности и драматизации в описании различных страданий, уподобленных мукам Христа[834], а также непосредственное стремление к их визуализации через сочетание текстового и иллюстративного ряда[835]. В этом же ряду находится известный в нескольких списках, иллюстрированных фрагментами из гравированных листов, нравственно-аскетический сборник «Крины сельные», созданный на рубеже XVII–XVIII вв. Диомидом Яковлевым Серковым, который опирался на

---

[832] Там же. С. 93.

[833] *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 3. Притчи и листы духовные. С. 151–164.

[834] Ср. западноевропейские по происхождению «Страсти Христовы», распространившиеся в России в XVII в. при украинско-белорусском посредничестве: *Савельева О. А.* Пассийные повести в восточно-славянских литературах. Вопросы текстологии // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1989. С. 30–44; *Шкапа А. С.* Древнерусский памятник «Страсти Христовы»: литературная традиция и жанр: автореф. дис. … канд. филол. наук. М., 2013; *Плюханова М. Б.* Ранний период формирования старообрядчества в компаративном освещении.

[835] См., например: *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. С. 316–318.

традицию древнерусского старчества[836]. Этому креолизованному тексту свойственно очень эмоциональное, экзальтированное описание мученических страданий.

Дискурсивные практики, ориентированные прежде всего на монашествующих, переносились на еще более широкую аудиторию через проповедников, многие из которых сами были монахами. Нельзя сказать, что подобных попыток не предпринималось раньше, однако на этот раз возможности такого просвещения были усилены распространением авторского устного слова и украинско-белорусским культурным влиянием[837].

Истолкование повседневного, бескровного мученичества через обращение к «идоложертвенной» топике было осознано как важная задача целым рядом талантливых проповедников своего времени. Использование этого образного ряда не объясняется одной лишь «старой привычкой» или схоластической выучкой того или иного автора – оно было продиктовано определенными задачами воздействия на паству и исправления ее грехов «в режиме реального времени». Книжник, будучи волен самостоятельно выстраивать обличение из множества доступных ему топосов, тем, сюжетов и т. д., традиционно адаптировал топику «богомерзкого» жертвоприношения к актуальной полемической ситуации.

Постоянно подчеркивая, что жертвоприношения идолам – главный маркер язычества – совершаются и по сей день, автора рассчитывали, с одной стороны, вызвать у слушателей соответствующую реакцию (обличаемый мир должен был отталкивать нарочитой современностью и телесностью образов, что, в свою очередь, делало проповедь более убедительной[838]), а с другой –

---

[836] *Буланин Д. М., Турилов А. А.* Серков Диомид Яковлев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3, ч. 3. С. 351–354; *Семячко С. А.* Сборник «Крины сельные» в контексте московской культурной жизни рубежа XVII–XVIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2014. Т. 63. С. 459–484.

[837] *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. Ch. 7; *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России. Гл. 1; и др.

[838] Как отмечает М. С. Киселева, «…барочная проповедь задается, таким образом, равнонеобходимым обращением к телесному и душевному началам в составе человека. Более того создается впечатление, что проповеднику невозможно построить убедительное

если не повлиять на действительность, то во всяком случае противопоставить ей тех, кто несмотря ни на что готов к повседневному мученичеству. В число тех, кто «приносит жертвы» представителям дьявольского мира, часто попадали критикуемые в то или иное время ереси и даже целые конфессии: «жидовствующие», «латиняне», иудеи, мусульмане и др. Под тем же риторическим «прицелом» во второй половине XVII в. оказались старообрядцы. Полемикой с ними занимались едва ли не все талантливые книжники того времени, выразители позиции официальной Церкви. Среди них было немало проповедников.

Несколько поучений против «раскольников» содержит уникальный памятник проповеднического искусства – возможно, готовившийся к тиражированию анонимный рукописный сборник «Статир»[839], созданный в Прикамье в последней четверти XVII в. Обвинения старообрядцев в связях с бесовским миром обусловлены не только накопленным опытом полемики с еретиками. Как было показано выше, на сравнение староверов с язычниками в немалой степени повлияли самосожжения. Автор «Статира» посвящает обличению раскола несколько проповедей, упоминая «раскольников» («капитонов»[840]) прямо в заглавиях проповедей. Вторая часть поучения в первую неделю Великого поста сопровождается следующим надписанием: «О бѣдствовании матери нашея Церкви, о еретических неистовствах, и о

рассуждение, без обращения не только к рассуждающему, но к чувствующему живому человеку. Точнее сказать, слово проповедника должно быть ощутимо, оно как бы “пронизывает”, “внедряется” в саму плоть человека, становится частью разных составов тела, души, ума и пр. Внимание к телу становится в текстах проповедей XVII в. ничуть не меньшим, чем к душе и чувствам человека» – *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России. С. 238.

[839] ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 411. Описание рукописи, общую характеристику сборника проповедей, контекста его создания и круга занимающих автора проблем см. в работах Л. С. Соболевой: *Соболева Л. С.* Литературные памятники строгановского региона (XVII–XVIII вв.). «Статир» // История литературы Урала. Конец XIV – XVIII в. / Под ред. В. В. Блажеса, Е. К. Созиной. М., 2012. С. 158–172; *Соболева Л. С.* Сборник проповедей XVII века «Статир»: сакральные образы и автор. 2-е изд. Екатеринбург, 2024.

[840] По имени старца Капитона, проповедовавшего крайние формы отшельнической жизни и часто причисляемого к «старообрядцам до раскола».

мужескомъ подвизѣ Святых Отецъ по благочестии. И о капитонѣх, новоявлшихся еретицех, и о хулѣ их»[841].

Первое воскресенье Великого поста в православной традиции прославляется как день победы над еретиками, на церковной службе совершается чин Торжества православия, включающий анафематствования отступников от веры. Обличая новых еретиков, проповедник использует для описания самоубийств «раскольников» глагол *закалать*, часто фигурирующий в топике жертвоприношений вообще и в данном случае направленный на самих грешников:

> А идѣже Богъ созидаетъ, таковое здание въвѣки пребываетъ непоколебимо. Понеже Церковь Христова имать крѣпкия и непреборимыя стѣны, во вратѣхъ стражие страшныя всему ополчению бѣсовскому и всѣмъ еретикомъ и ихъ споспѣшникомъ, ибо ищутъ како ея плѣнити и питомиковъ ея въслѣдъ своея погибели свести. И тѣм бы имъ отцу своему сатанѣ угодную жертву принести. Но сами себе закалаютъ, и от Бога удаляютъ, возлюбиша тьму нежели свѣтъ[842].

В отличие от современников, часто акцентировавших внимание на догматических отступлениях старообрядцев, автор «Статира» обличает их намерения, не вступая в богословские споры[843] и уподобляя такие самоубийства жертвам «отцу своему сатанѣ» (в противопоставление истинному Богу Отцу)[844]. Проповедник помещает «раскольников» в состав бесовского ополчения, приравнивая их к еретикам прошлых времен, но

---

[841] ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 411. Л. 436–441 об. первого счета. Первая часть поучения озаглавлена так: «О преславнѣй побѣде матери нашей Церкви над еретики и диаволъ и о подвизѣхъ апостольских, о терпѣнии мученикъ, о лютомъ ратовании дияволи на Церковь» – Там же. Л. 431 об. – 436 первого счета.

[842] Там же. Л. 437 первого счета.

[843] Как справедливо заметила исследовательница другой посвященной раскольникам проповеди из «Статира», «…автор не пытается доказать ложность их позиции через рассмотрение разночтений богословского характера – принципиальное значение обретает образ жизни еретичествующих, факт их отпадения от единого церковного организма и нарушения апостольской преемственности» – *Нестерова А.* Бытийная и антропологическая семантика слова в поучениях конца XVII века // Quaestio Rossica. 2020. Т. 8, № 1. С. 49.

[844] О топике демонического мученичества см.: *Попович А. И.* Старообрядческие мученики и религиозное дисциплинирование рубежа XVII–XVIII вв. // Антропологический форум. 2024. Т. 20, № 60. С. 173–175.

согласуясь с самими обстоятельствами произнесения проповеди, конкретным историческим временем[845].

Характеризуя стремительное распространение раскола, автор привычным для жанра проповеди образом раздвигает обличительные рамки и говорит о распространении поклонения греху вообще, идолослужения, к которому приобщены не только старообрядцы, но и бесчисленное множество христиан, которые «житиемъ всѣхъ поганыхъ худше». Более того, о язычниках («поганыхъ») автор неожиданно говорит как о тех, кто «лучше насъ правду хранятъ», по-видимому, имея в виду не только раннеисторических язычников, «еллинов», традиционно выступавших «эталоном для описания всякой неправославной веры»[846], но и живущие территориально в Пермской земле и за ее границами некрещеные народы. Аудитория обличения антиеретической проповеди становится гораздо шире лиц, сочувствующих староверам:

> Ибо коликая злоба умножилася нынѣ в родѣ християнскомъ, точию нарицается християнѣ, а житиемъ всѣхъ поганыхъ худше, они бо лучше насъ правду хранятъ и ниже обиды дѣютъ.
>
> А у насъ коликая грабления, клятвопреступления, суды неправедныя, обьядения, пиянство, блудонеистовство[847], лихоимство, насилие, и хищение, кощуны, смѣхотворныя глаголы, и прочая злобы, ихже нѣсть во языцехъ студныхъ дѣяний, аще идоломъ не кланяемся, а грѣху всяко поклоняемся[848].

Эту проповедь отличает явленное во многих деталях присутствие настоящего времени. Рассуждая о подвигах и благочестии редких праведников, автор «Статира» снимает дистанцию между временем Святых Отцов, которых он часто цитирует, и современностью («коликая злоба

---

[845] Другой крупный проповедник XVII в. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, автор «Евангелия учительного» (1619), на которое ориентировался автор «Статира», в проповеди на этот же праздник упоминает распространившееся в его время учение кальвинистов – *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий.* Евангелие учительное. Рохманово, 9 нояб. 1619. Л. 41.

[846] *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII века // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 472.

[847] Исправлено, в рукописи «блудонеинстовство» – *А. П.*

[848] ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 411. Л. 439 об. – 440 первого счета.

умножилася нынѣ в родѣ християнскомъ»). Проповедник использует личные местоимения первого лица (*насъ*, *нашихъ*) и соответствующие формы глаголов не только в привычном отвлеченной проповеди обобщенном смысле, но и применительно к той аудитории, которой непосредственно адресовано авторское высказывание. Он сетует на то, что «чаше мучения» человек предпочитает «лютаго демона», рассчитывая, что сможет «туне вылежати животъ вѣчный»:

> И тако мученицы радующися сладчае меда чашу мучения испили, мы же не тако творимъ, но сопрутивная симъ и смѣху достойная, и не точию жену оставити, и чада, и имѣния, но и грѣха единого не хощемъ оставити, и того ради не приходитъ ко Христу, иную хощем получити милость, ибо паче Христа грѣхъ любимъ лютаго демона, иже душу нашу убиваетъ, вѣчною смертию и геенѣ предаетъ.
>
> Ибо святыхъ подвиги и труды поминаемъ, скорби, и гонения, и муки, пощения слызы, бдѣния, бодрость, молитвы, низулегания, и колѣнопоклонение, они бо сия с любовию претѣрпѣша Христа ради и Царства Небеснаго и кровию своею и трудами небо купили.
>
> А мы хощемъ туне вылежати животъ вѣчный и Царство Небесное, не Христу работаемъ, но лѣности раби бываемъ, обьядению и пиянству[849].

Последние два абзаца представляют собой почти дословные цитаты из второго поучения в первую неделю по сошествии Святого Духа (День всех святых) из «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона[850]. Цитируя другую часть того же текста[851], проповедник обличает свою паству в маловерии и неспособности даже в меньшем последовать подвигу раннехристианских мучеников:

> А в нашемъ родѣ далеко оная страшная мучения, благодатию Христовою и благочестивою державою православныхъ царей нашихъ, еще нынѣ не ведутъ никого за вѣру Христову. Но сами суще маловѣрны и зѣло туне вмѣняемъ себѣ вѣру святую,

[849] Там же. Л. 434 об. – 435 первого счета.
[850] *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий.* Евангелие учительное. Л. 207.
[851] Там же. Л. 205 об.

тако драгую и бесценную, за нюже святии апостоли и мученицы кровь свою излияли и душа своя положили[852].

Близкие задачи в сборнике «Статир» решают авторские поучения на День всех святых: «Яко святии мученицы с невидимымъ дияволомъ брань сотвориша…» и «Яко мученицы святии всю красоту міра нивочто вменяютъ, и о умышлении диавола, еже бы запяти рабу Христову»[853]. Особое внимание к мученикам в проповедях на этот праздник заложено традицией: в числе своих источников на полях автор называет соответствующую проповедь Иоанна Златоуста[854]. Таким образом, проповеди, открывающие новые праздничные циклы (на первые недели Великого поста и по сошествии Святого Духа), в сборнике дополняют друг друга.

Актуализация темы мученичества применительно к современному обществу происходит в другом слове, не приуроченном к какому-либо празднику, названном «Поучение обще мученикомъ, похвала о страдании ихъ и яко и нынѣ есть мучение и всегда предстоитъ»[855]. Первая часть процитированного выше пассажа будет повторена здесь почти дословно:

> А нынѣ в нашихъ странахъ благодатию Христовою, и благочестивыхъ нашихъ царей державою, далеко оная страшная мучения, еще бо никого не ведут за вѣру Христову на судъ, но сами зѣло маловѣрны, и законы християнския и вѣру святую зѣло туне вменяемъ, аще идоломъ не поклоняемся, но всяку грѣху кланяемся, и служим аки Богу, работаемъ несытству своего чрева веселию повседневному, непотребной суетѣ[856].

Уже в новом контексте рассуждений о мученичестве в современное время автор повторит и, вероятно, выведенную из евангельской фразы «яко всякъ

---

[852] ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 411. Л. 435 об. первого счета.

[853] *Соболева Л. С.* Проповедь о мученичестве в рукописном сборнике «Статир»: текст и контекст // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 3 (23). С. 127–147.

[854] Церковнославянский перевод этого текста известен с первых веков христианства на Руси: Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон, под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 458–466.

[855] ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 411. Л. 219 об. – 226 второго счета.

[856] Там же. Л. 221 об. второго счета.

творяй грѣхъ рабъ есть грѣха» (Ин. 8:34) формулу поклонения *не идолу, но греху*. В общемученическом поучении автор прибегает к «идоложертвенной» топике для обличения пороков лихоимства, блуда, пьянства и др. Прославляя мученический подвиг, проповедник сосредоточивается на этой образности, по-видимому, как на наиболее ярко иллюстрирующей его мысль:

> Идолъ велитъ: «Заколи ми агне». А сладостость мирская понуждаетъ заклати душу свою. Мученицы Христа ради души своя положиша. А у насъ мнози своя души полагаютъ ради блуда, ради пиянства, въ похищении чюжихъ имѣний, селъ ради и виноградовъ. Мнози от безумныхъ человѣкъ и за бесловесный скотъ умирают.
>
> О злыя кончины! О всепагубныя смерти! Погубляетъ бо душу и въ вѣчную муку сводитъ, древле мучители мучили християнъ: «Не покланяйся Христу, служи идоломъ». <…> Горши еси ты мучителей. Они бо идоломъ поклонницы суще и Бога не вѣдяху. А ты християнъ сый и толикихъ навыклъ еси, имже никтоже возможетъ навыкнути, аще не свыше благодать Божия открыетъ, а сущаго християнина обидиши и озлобляеши, насилуя и поемля имѣния въ нищету сводиши, а свою душу геенѣ предаеши[857].

Описывая гибель души грешника, автор использует топос заклания агнца идолу – душа приносится в жертву «сладостости мирской». Для исследуемой топики общеупотребительными являются предлоги *ради* и *за*: жертва не *за веру* или *ради Христа*, а *ради блуда* или *ради пьянства*. Проповедник обращается к слушателю как к человеку «горши мучителей», которые заставляли раннехристианских святых приносить жертвы идолам. Подобно Иоанну Златоусту и Кириллу Транквиллиону, автор «Статира» нередко призывает слушателей к духовной брани с бесовскими силами, приводя в пример воинов, даже в мирное время готовых взяться за оружие (вторая часть поучения во вторую неделю Великого поста «О благодарении, иже не приемлютъ обаяния в недуз, то мученический вѣнецъ приимутъ, яко терпеливому вездѣ прибытокъ»):

---

[857] Там же. Л. 221 об. – 222 об. второго счета.

> И се вѣмъ, яко мнози рекутъ мнѣ: «Нынѣ нѣсть брани время». Аще бы было, кто бы отъ васъ подвизался, кто бы наскочилъ, кто бы полкъ стряслъ? Вѣмъ, яко никтоже. Понеже бо имѣний не презираете Христа ради…. Но познай, человѣче, аще ли ти даруетъ Владыка и міръ, и благоденствие, не того дѣля да мнишися, но бодрствуеши и благимъ поучаешися. И всегда уготовися къ брани изыти противу враговъ невидимыхъ, неусыпныхъ ратниковъ[858].

Повседневное мученичество, готовность «взять крест» Христа[859] автор неизменно противопоставляет неправедным жертвоприношениям (первая часть поучения в третью неделю Великого поста «О скорбѣм и о бѣдствовании духовнаго учителя, и како послѣдовати Христу, яко нѣсть тяжко повелѣние Христово»):

> Да никтоже ми речетъ: «Трудно послѣдовати Христу, не могу толика азъ терпѣти, якож мученицы претерпѣша». Но послушай, брате, учителей церковныхъ, с нимиже и азъ недостойный совѣтую ти полезная. Отрекися всего себе, си есть злой воли своей, ащи ли еси вчера былъ блудникъ и прелюбодѣй, днесь буди целомудръ и возлюби чистоту. Аще ли еси вчера былъ еретик, или волхвъ, и отметникъ, отрецыся сего сатанинскаго смысла, прибѣгни ко Христу, повинися Церкви…[860]

Диалогичность процитированных фрагментов напоминает катехизическое разъяснение мученичества и, должно быть, способствовало усвоению этих идей слушателями проповедей. Упоминание текущего дня и раннехристианских гонений за веру, с одной стороны, возвращало автора и его внимательных слушателей к полемике с «раскольниками» – на этот раз о времени прихода антихриста и возможности новых мучений. Однако, с другой стороны, подвиг мученичества для автора «Статира», как и для его современников, не является умозрительным. Воспроизведение подвига, по

---

[858] Там же. Л. 447 первого счета.

[859] Автор цитирует беседу 55-ю Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея («Тогда Иисусъ рече ученикомъ Своимъ: аще кто хощетъ по Мнѣ ити, да отвержется себе и возметъ крестъ свой и по Мнѣ грядетъ» – Мф 16:2) и проповедь на тот же праздник из «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона – *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий.* Евангелие учительное. Л. 50 об. В качестве темы украинским проповедником выбраны те же слова Христа из Евангелия от Марка (Мк 8:34).

[860] ОР РГБ. Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). Л. 454 об. первого счета.

мысли многих церковных интеллектуалов рубежа XVII–XVIII вв., возможно и в современную эпоху даже в отсутствие гонений.

Во многих других поучениях проповедник стремится воссоздать по святоотеческим сочинениям отталкивающие картины вневременного, словно продолжающего свое существование языческого, бесовского мира. Таким образом, автор «Статира» демонстрирует, что ответственность современного человека, приобщенного к свету христианскому учения, гораздо выше и ему следует быть постоянно готовым к противостоянию греху и именно в этой нравственной борьбе уподобиться раннехристианским мученикам за веру. Говоря о внешних неправедных жертвах и даже описывая, несомненно, имевшее место неправедное поведение (пиры, блуд, лихоимство и т. д.), проповедник обращается к внутреннему миру человека. Эти грехи выступают противоположностью конструктивного общественного и внутричеловеческого идеала – повседневного мученичества.

Откликаясь на перемены, проповедники брали на себя функцию духовного просветителя, пытаясь остановить шествие греха по Русской земле. Используя отталкивающую и, на первый взгляд, мало приспособленную к творческим трансформациям топику «идоложертвий», проповедники стремились дать слушателям нравственное руководство к искоренению «богомерзких» грехов, источник которых они искали в душе самого человека. Взывая к пастве, проповедники напоминали о возможности спасения души в миру через одно лишь произволение к мученичеству и борьбу с повседневными грехами. Антропологически ориентированная установка на нравственное совершенствование паствы сохранялась на фоне укреплявшихся в это время тенденций формальной дисциплинаризации религиозной жизни, регламентации путей спасения, на официальном уровне вылившейся в малоэффективную борьбу с лицемерием и суевериями.

3.5. Блаженство «изгнанных правды ради» в законотворчестве петровской эпохи

В первой четверти XVIII в. Петр I при активном участии Феофана Прокоповича и ряда других синодальных деятелей ставит перед собой широкий набор задач по регламентации российской духовной жизни. В 1720-е гг. законодательное оформление получают вопросы, которые в конце XVII в. обсуждались лишь в полемической и учительной литературе (такие как: кого можно называть мучениками, а кого нет? могут ли появляться мученики за веру в настоящее время?). На первый взгляд, этот процесс был лишь развитием мер религиозного дисциплинирования и применением на практике положений «Духовного регламента», однако все эти решения впервые имели отношение не только к религиозной жизни общества, но и к политической культуре. Полемика с мучениками внутри православного государства в это время становится светским дискурсом, внутри которого во главу угла ставились интересы государства, а не только соображения церковного благочестия.

21 июля 1722 г. было опубликовано первое издание Увещания, подготовленного Синодом по приказу Петра I и предназначенного для чтения «повсямѣсячно въ воскресныя дни и господския праздники во святых церквахъ, а при ярмонкахъ, гдѣ многонародное бываетъ собрание, и пред церквами для множества людей»[861]. По епархиям было разослано более 12 тысяч листов Увещания[862], 12 сентября 1722 г. и 9 января 1723 г. вышли второе и третье издания текста[863]. Увещание, не имевшее в печати заголовка, получило в историографии название «О недействительности самовольного страдания, навлекаемого законопреступными деяниями»[864]. В ряде

[861] [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 4 об. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 246, № 171.

[862] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 528. Л. 13. См. также: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1879. Т. 2, ч. 1 (1722 г.). № 528, стб. 767–771.

[863] [Увещание]. М.: Моск. тип., 12 сент. 1722; [Увещание]. М.: Моск. тип., 9 янв. 1723. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 248, № 173; С. 254, № 186а.

[864] Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 742, № 4053. Другой позднейший вариант заголовка: «Увещание Св. Синода об уклонении от

библиографических описаний в названии также фигурируют словосочетания «раскольники-самоубийцы» и «раскольники-самосожигатели»[865], причиной же появления этого текста в историографии иногда принято считать участившиеся старообрядческие самосожжения[866].

Более точно текст можно было бы назвать, воспользовавшись определением с заглавного листа архивного дела из канцелярии Синода, посвященного подготовке этого текста: «О продерзателяхъ, которые дерзаютъ на мучение самоволно увещание»[867]. Таким образом, субъектом Увещания были некие самовольные «продерзатели», самосожжения же упоминаются в Увещании лишь как один из примеров, к чему приводят устремления пострадать за ложную правду, подобно еретикам-донатистам IV в.:

> Отвергаются от блаженства въ самую адскую пропасть и онии неистовии страдалцы, котории слышаниемъ или чтениемъ славныхъ подвигов мученических услаждаеми, ищут и безъ причины страдания или сами себе смерти предаютъ. Каковии древле во Африкѣ были донатисты еретики, котории сами себя убивали или напрашивали и накупали, кто бы ихъ убивалъ, и тое свое мучение, ставили за любовь ко Христу. А нынѣ у насъ въ России голосная повѣсть вездѣ о здѣшних расколникахъ, что множество ихъ окаянныхъ новыхъ донатистов волею себе предали сожжению. О безумия и окаянства! Что глупии от ума плоти своея дмящиися человѣцы, возмечтали о Бозѣ, будто бѣдство и болѣзнь наша сама собою Богу есть приятна.

Синодальный документ за подписями вице-президентов Синода Феодосия Яновского и Феофана Прокоповича сообщает, что 28 апреля 1722 г. царь, будучи в Преображенском:

> …указал о таких продерзателѣх, которые от невѣжества или от крайнея злобы, прелщающеся именем страдания, дерзаютъ неразсудно на мучение и сами своей

самовольного страдания и лишения жизни»: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1872. Т. 2 (1722 г.). С. 232–235, № 588.

[865] Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 248.

[866] *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 46; *Пулькин М. В.* Борьба Российского государства со старообрядческими самосожжениями. С. 156–157.

[867] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 528.

погибели бывают виновни, сочинив в Синодѣ объявление с доволним всему народу увѣщаниемъ, напечатать неотложно и разпубликовать без умедления[868].

30 апреля[869] члены Синода:

…согласно приговорили, оное увѣщание выбрать из новопечатных Толкования евангельских блаженствъ книжицъ, напечатать слѣдующимъ образомъ и разпубликовать по обикновению немедленно во всѣ епархии ко архиереом послать… дабы священники оные увѣщания в церквах повсямѣсячно в воскресныя дни и господския праздники во услышание всѣм читали, не отлагая времени до времени, и имѣли б всегда за неисполнение сего страхъ лишения священства[870].

Не приходится сомневаться в том, что идея связать этот законодательный акт с богословским толкованием заповеди блаженства «изгнанных правды ради», была инспирирована государем. Речь идет о толковании из книги Феофана Прокоповича «Христовы о блаженствах проповеди толкование», первое издание которой вышло незадолго до указа государя, 16 марта 1722 г.[871] Автор подверг «ревизии», катехизическому разъяснению со множеством примеров каждую заповедь блаженства из Нагорной проповеди Христа, обличив несостоятельность притязаний на каждое из них в тех или иных случаях. Толкования содержали множество библейских и святоотеческих аргументов, были насыщены историческими примерами и отсылками к современности. За год книга была переиздана дважды[872].

История подготовки и издания этой части интеллектуального наследия Феофана Прокоповича, напрямую вызванной реформами Петра, практически

---

[868] Там же. Л. 1.

[869] Составители «Полного собрания законов Российской империи» допустили ошибку, когда указали, что синодальный указ об издании «Увещания» датируется 16 июля 1722 г., как и предшествующий «Указ сенатский обще с Синодом об обязательной исповеди и о борьбе с расколом»: эта дата не фигурирует в документах канцелярии Синода. См.: Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 737–742, № 4052.

[870] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 528. Л. 1–1 об. Последняя формулировка о лишении священства не вошла в текст увещания.

[871] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. [1-е изд.] СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, 16 марта 1722. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 463, № 1765.

[872] 24 апреля и 28 августа 1722 г.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 463, № 1766, 1767.

не исследована. 10 мая 1720 г. Прокопович писал в личном письме Якову Маркевичу, что работает над трактатом о мученичестве:

> Пишу я также особый небольшой трактатъ о мученичествѣ, обсуживая вопросъ: позволительно ли произвольно искать мученичества? и дѣлаетъ ли мученикомъ одна казнь независимо отъ правоты дѣла? Поручил мнѣ писать объ этомъ императоръ, сожалѣя о слѣпотѣ окаяннѣйшихъ фанатиковъ, которые, чтобы приобрѣсти имя мучениковъ, принимаютъ на себя глупую ревность и съ величайшею дерзостию и наглостию кидаются на пастырей и даже на самаго государя изъ-за резонных причинъ, изъ-за перемѣны въ одеждѣ, изъ-за париковъ, изъ-за бритья бородъ и тому подобных пустяковъ[873].

Е. В. Акельев считает, что эти мысли Петра, особенно в связи с переменами в одежде и брадобритием, были напрямую связаны с личностью Григория Талицкого, в самом начале века распространявшего тетради о царе-антихристе[874]. Отношение к казненному Григорию Талицкому как к мученику было, действительно, очень распространено. Так, например, монах Симонова монастыря Захарий отвечал монаху Глебу на вопрос «Нет ли де в тебе расколу или еретичества Талицкого?» следующим образом:

> А что де ты Талицкого поминаешь… Талицкий де мученик свят. Вот де ныне затеяли, бороды и усы бреют, вот де и табак проклятой ныне пьют, – какое это доброе[875].

Однако обличение произвольного искания мученичества Петром I и Феофаном Прокоповичем к этому времени относилось не только к Талицкому, скорее можно говорить о том, что в этой трактовке его личность была объединена с другими более поздними случаями. В качестве примера в письме Маркевичу Прокопович избирает курьезную историю одного человека,

---

[873] Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни. Письма Феофана Прокоповича / [Публ. и пер. Ф. А. Терновского] // Труды Киевской духовной академии. 1865. Февр. С. 292. Оригинальный латинский текст: Epistolae illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopowicz variis temporibus et ad varios amicos datae nunc primum in unum corpus collectae et suo ordine digestae. [Mosquae], 1776. P. 30–31.

[874] *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон. С. 314.

[875] Цит. по: *Голикова Н. Б.* Политические процессы при Петре I. С. 145.

начитавшегося мученических житий и решившего получить венец мученика любой ценой:

> Слышалъ я смѣшное приключение въ этом родѣ. Какой-то человѣкъ, начитавшись жития мучениковъ, возгорѣлся желаниемъ стяжать себѣ тотъ же подвигъ и, не зная какъ сдѣлать это, придумалъ такую штуку. «Куплю, – сказалъ онъ, – старинную русскую колымагу (на которыхъ ѣздить запрещено) и вопреки царскому указу буду открыто ѣздить на ней по Москвѣ. Авось быть можетъ, попадусь на казнь»[876].

Этот «трактат» Прокоповича в итоге стал частью книги «Христовы о блаженствах проповеди толкование», а именно толкованием на 8-ю и 9-ю заповеди блаженства[877]. Объяснение неразделения этих блаженств было сформулировано в другой, сравнительно краткой, версии толкования, опубликованной в «Первом учении отроком» Феофана Прокоповича – букваре-катехизисе, который только с 1720 по 1725 г. выдержал 12 изданий[878]:

> Инии раздѣляютъ блаженства сия на двое, но нѣтъ нужды раздѣляти, аще и двойственное слово Господне. Ибо и въ первомъ, и во второмъ словѣ изгнание полагается. Аще же въ первомъ и не глаголется о поношении и оклеветании, о чемъ глаголетъ другое слово, обаче изгнание без поношения не бываетъ. И когда кто неправедно или еще за правду терпитъ изгнание, не может не оклеветанъ быти, и не слышати на себе золъ глаголъ. Еще же и все что у Матфея здѣ сказуется двѣма изречении, у Луки заключается единым…[879]

Краткие толкования «Первого учения отроком» не касались многих проблем, поставленных в дальнейшем в «Христовых о блаженствах проповедях толковании», и существенно отличались от предшествующей русской катехетической традиции, представленной двумя вариантами

---

[876] Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни. С. 292.

[877] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 103 об. – 138.

[878] *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 454–455, № 1711–1721.

[879] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 105.

толкования, происходящими из кружка киевского митрополита Петра Могилы[880]:

[Петр Могила]. Собрание краткия науки о артикулах веры	**[Петр Могила]. Православное исповедание веры**	**[Феофан Прокопович]. Первое учение отроком**
Вопросъ. Которое есть осмое блаженство? **Отвѣтъ.** Блажени изгнани правды ради, яко тѣхъ есть царство небесное. **Вопросъ.** Чего имамъ научитися въ семъ блаженствѣ? **Отвѣтъ.** Въ томъ блаженствѣ заключаются вси, иже правду глаголюще. От людей приемлютъ гонение. Якоже суть учители, судии и властели, егда правду глаголати имутъ, за	**Вопрос 59.** Кое есть осмое блаженство? **Отвѣтъ.** Блажени изгнани правды ради, яко тѣхъ есть царство небесное. **Вопросъ 60.** Чесому учитъ блаженство сие? **Отвѣтъ.** Яко блаженство сие есть глаголющихъ истину о глаголющихъ злобы и лукавства грѣховъ, от сего тымъ приходитъ многая зависть, яко убо и жизни лишаются многащи, яко креститель Иоаннъ от Ирода пострада, и иныи. Въ семъ обдержатся вси	Блажени изгнани правды ради, яко тѣхъ есть царство небесное. Блажени есте, егда поносятъ вамъ и изженутъ и рекутъ всякъ золъ глаголъ на вы лжуще Мене ради. Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесѣхъ. **Вопросъ.** Которыхъ изгнанныхъ и поносимыхъ ублажаетъ Христос? **Отвѣтъ.** Чрезъ изгнанныхъ и поносимыхъ разумѣетъ Господь всякихъ, кое-либо зло от человѣкъ правды ради, то есть за слово Евангелия Христова терпящихъ изгнание, поношение, узы, темницы, муки или и самую смерть. Таковое бо правды ради страдание есть великое свидѣтелство любве къ Богу. Како бо той не любитъ Бога,

[880] «Православное исповедание веры» было составлено на латинском языке до 1640 г. Петром Могилой в соавторстве и затем было переведено на греческий и исправлено по результатам обсуждения на Поместном соборе в Яссах в 1643 г. «Собрание краткия науки о артикулах веры», известное также как Краткий (Малый) катехизис Петра Могилы, не учитывающее соборные исправления, было опубликовано в 1645 г. сначала на польском, а потом на украинском языке, а уже в 1649 г. при патриархе Иосифе было напечатано в переводе на церковнославянский язык. Только в 1696 г. в Москве вышел церковнославянский перевод утвержденного вселенским патриархом «Православного исповедания веры», выполненный Евфимием Чудовским. См. подробнее: *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 355–392.

нюже от человѣкъ злобу претерпятъ. **Вопросъ.** Которое есть 9 блаженьство? **Отвѣтъ.** Блажени есте, егда поносятъ вамъ, и изженутъ и рекутъ всякъ золъ глаголъ на вы лжуще Мене ради. Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа есть на небесѣхъ. **Вопросъ.** Чего научитися имамъ въ семъ блаженствѣ? **Отвѣтъ.** Сие блаженство ключается единѣмъ мученикомъ. И ко всѣмъ тѣмъ, иже гонение терпятъ, егда имъ кто благочестие заграждаетъ, церкви же и имѣние и волю отъемлетъ, от чиновъ и изъ градовъ изъгоняетъ. Иногда же нѣции вѣры ради и смерти предаютъ[881].	учители церковнии, проповѣдницы Евангелия, исповѣдницы, иже ради учителства, спасителнаго учения многащи приемлетъ вражды и неблагодарства от учениковъ и слушателей своихъ. **Вопросъ 61.** Кое есть девятое блаженство? **Отвѣтъ.** Блажени есте, егда поносятъ вамъ, изженут и рекутъ всякъ золъ глаголъ на вы лжуще Мене ради. Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесѣхъ. **Вопрос 62.** Что обдержит блаженство сие? **Отвѣтъ.** Яко блаженство сие восприемлютъ апостоли, мученицы и все елицы гонятся за православную вѣру кафолическую и страждутъ от глаголания, муки, лишаются имѣний своихъ, чести своея и доходовъ своихъ, изгоняются от мѣстъ, и	который за правду Его и злострадати готовъ есть. **Вопросъ.** Что обѣщаваетъ Христосъ таковымъ страдалцемъ? **Отвѣтъ.** Великое даяние подъ именемъ многия мзды на небесѣхъ, то есть всѣхъ оныхъ неизглаголанныхъ благъ, ихъ же ухо не слыша и око не видѣ и на сердце человѣку не взыдоша. **Вопросъ.** Всякъ ли злостраждущий блаженства сего участникъ есть? **Отвѣтъ.** Не всякъ, но токмо страждущий правды ради, аще же кто страждет за свое злодѣйство, нѣтъ ему мзды за страдание. Можетъ и тотъ спастися, но покаяниемъ, а не страданиемъ своимъ. **Вопросъ.** Аще бы кто самъ себе мучилъ, или убилъ, или другихъ бы просилъ, дабы убили его Христа ради, будетъ ли тотъ в чину блаженныхъ страдалцевъ? **Отвѣтъ.** Не будетъ. Не требуетъ бо Христосъ, дабы мы и безъ нужды страдали Его ради, но токмо да готови будемъ страдати, аще нужда позоветъ. И мучити самаго себе волею не есть свидѣтелство нашея къ Богу любве. Ибо любовь къ Богу показуется въ творении заповѣди Его. Мучение же тогда есть великое

[881] *[Петр Могила.]* Собрание краткия науки о артикулах веры. М.: Печ. двор, 20 янв. 1649. Л. 52–52 об. второго счета. См.: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати. С. 69.

	конец, разлучаются тии жестоко от жизни сея, изливающе кровь свою[882].	любве къ Богу знамение, когда кто, свидѣтелствуя правду Божию, мучимъ бываетъ от ненавидящихъ правды Божия[883].

В отличие от толкований предшественников, Прокопович добавляет в свой текст вопросы, уточняющие обстоятельства страданий, по отношению к которым заповедь блаженства «изгнанных правды ради» не применима. В это число попадают те, кто пострадал в результате наказания за преступление, а также самоубийцы и те, кто попросил другого причинить себе страдания. Отсутствие подобных разъяснений в текстах Петра Могилы не означает, что лично у него была какая-то другая точка зрения на эти вопросы, однако в той интеллектуально-богословской традиции, к которой он принадлежал, катехизис не предполагал подобных разъяснений.

Опираясь на то же письмо Феофана Прокоповичу Я. Маркевичу[884], М. А. Корзо справедливо отмечает, что «катехетическая часть учебника («Первого учения отроком» – *А. П.)* состояла первоначально из трех частей, а именно: толкования Декалога, символа веры и молитвы “Отче наш”»[885]. Эта структура была заимствована Феофаном из протестантских катехизисов XVII в., в свою очередь, ориентированных на воспроизведение структуры «Малого катехизиса» Мартина Лютера[886]. Отсутствие толкования заповедей блаженств в обнаруженном А. А. Гусевой в Фонде Франке (Галле, Германия) первом

---

[882] *[Петр Могила.]* Православное исповедание веры. 2-е изд. СПб.: Санкт-Петерб. тип., июль 1722. С. 229–231 второго счета. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 281, № 982.

[883] *[Феофан Прокопович.]* Первое учение отроком. [2-е изд.] СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, май 1721. Л. 52–53 об. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 454.

[884] Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни. С. 290.

[885] *Корзо М. А.* Катехетические сочинения Феофана Прокоповича // Славянский альманах – 2013. М., 2014. С. 263.

[886] *Корзо М. А.* Синтез культурных и религиозных традиций в школьных катехизисах XVII–XVIII вв. // Философия и культура. 2014. № 1. С. 103–104. См. также: *Ivanov A. V.* Reforming Orthodoxy: Russian Bishops and Their Church 1721–1801. PhD Diss. Yale University, 2012. P. 408–413.

издании «Первого учения отроком» (23 июня 1720 г.)[887] позволяет утверждать, что этот раздел «Первого учения отроком» был создан между маем 1720 г. (письмо Я. Маркевичу) и маем 1721 г. (второе издание).

Толкование заповедей блаженств практически не включалось в протестантские катехизисы, поэтому его добавление во второе издание «Первого учения отроком» может быть объяснено окказиональным следованием предшествующей православной традиции, вероятно, продиктованным лично Петром I. Из того же письма Маркевичу известно, что по поручению царя Прокопович начал работу над «большим трактатом о лицемерах»[888], который тоже вошел в пространное толкование блаженств. Таким образом, краткие толкования восьмой и девятой заповедей блаженств составлялись либо параллельно с пространным толкованием («трактатом о мученичестве»), либо были их вторичной переработкой в лаконичной вопросно-ответной форме.

Особенностью пространного толкования, вошедшего в «Христовы о блаженствах проповеди толкование», является значительно разнообразие контекстов, которые регулируются этой заповедью, все они перекликаются с основной целью издания – разоблачением неправильно, лицемерно понимаемых путей к спасению души. Издание толкования блаженств решало задачи религиозного дисциплинирования и духовного просвещения, как его видели перед собой реформаторы Петр I и Феофан Прокопович. По сути, это было прямое продолжение тенденций, сосредоточенных в создававшемся параллельно основном синодальном законе – «Духовном регламенте».

Сопротивление государства незаконным мученикам стало частью большого проекта религиозного дисциплинирования. Мученичество к этому времени по разным причинам было одной из наиболее волновавших государственную и церковную власти проблемой. Свидетельство

---

[887] *[Феофан Прокопович.]* Первое учение отроком. [1-е изд.] СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, 23 июня 1720. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 454, № 1711.

[888] Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни. С. 292.

обеспокоенности Петра I мучениками – запись в его недатированной записной книжке в одном ряду с «книгой о ханжах»:

> [л. 1] Чтоб написат книгу о ханжах и изявит блаженствы, (кротость Давидову и прот.) то не так, как оне думают; и приплесть к Требникам, а в предисловии явит то делцом Ростовского с товарыщи.
>
> [л. 6] Также не противилис мученики в светских делах[889].

Исследователи расходятся во мнениях, к какому времени относятся эти записи. Излишним преувеличением представляется интерпретация Н. А. Воскресенским этого фрагмента как вмешательства в светские дела со стороны духовных властей[890]. Е. В. Анисимов датирует эти заметки Петра 1721 годом[891]. В. В. Калугин аргументировал версию, что в первой записи речь идет о двух антистарообрядческих подделках 1710-х гг.: «Соборном деянии» и «Требнике Феогноста», и датировал записную книгу 1710–1713 гг.[892] Другие исследователи справедливо видят во фразе «изявит блаженствы» указание на книгу Прокоповича «Христовы о блаженствах проповеди толкование», на что намекает и сформулированная менее конкретно запись о мучениках[893], хотя

---

[889] Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники: сб. док.: в 3 т. М., 2020. Т. 2. Акты об общественных классах. Т. 3. Акты о промышленности и торговле / Сост. Н. А. Воскресенский, отв. ред. Е. В. Анисимов, предисл. и подг. текста Д. О. Серова, археограф. предисл. А. А. Богданова. С. 336, № 259. Ср.: Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники: сб. док.: в 3 т. М.; Л., 1945. Т. 1. Акты о высших государственных установлениях / Сост. Н. А. Воскресенский, под ред. и с предисл. Б. И. Сыромятникова. С. 78, № 78.

[890] *Воскресенский Н. А.* Петр Великий как законодатель. Исследование законодательного процесса в России в эпоху реформ первой четверти XVIII века / Науч. ред. и вступ. ст. Д. О. Серова. М., 2017. С. 453.

[891] Биохроника Петра Великого (1672–1725 гг.). URL: https://spb.hse.ru/humart/history/peter/biochronic/245556646 (дата обращения: 13.07.2024).

[892] *Калугин В. В.* Киевские фальсификаторы начала XVIII века («Требник 1329 г. митрополита Феогноста») // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): сб. науч. тр. М., 2013. Вып. 5. С. 127–183; *Калугин В. В.* «Требник 1329 г. митрополита Феогноста»: из истории подделки начала XVIII в. // Palaeoslavica: Intern. J. for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. 2013. Vol. 21, № 2. P. 31–69.

[893] *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Вып. 1. Киев, 1895. С. 420–421, прим. 1.

она и находится на другом листе записной книги (листы между записями чистые).

Обе заметки нашли отражение в письме Феофана Прокоповича Я. Маркевичу, что позволяет предположить, что по первоначальному замыслу Петра трактаты о лицемерах и мучениках представляли собой отдельные сочинения, а их объединение в одну книгу произошло несколько позднее. Катехизическое прибавление («изявит блаженствы, (кротость Давидову и прот.)») сначала вошло во второе издание «Первого учения отроком», а потом его функции стало выполнять и пространное толкование. Впоследствии Петр, прочитав первое издание книги «Христовы о блаженствах проповеди толкование», писал Синоду 13 июля 1722 г. о необходимости снабжения книги предисловием и краткой выпиской, где бы каждый сразу мог узнать о своих заблуждениях в общем виде и переходить к чтению толкований:

> Книгу О блаженствах я всю чел, которая зело изрядна, и прямой пут христианской, только надлежит предисловие зделать, в катором розные наши толковани неправые, хонжевские все выяснит, дабы читающии перво свой порок узнал и потом ползу и прямую истинную.
>
> Також в конце силу всей книги зело короткую выпискою без толку, (понеже оной уже выше писан), положит, дабы мог на памят оное иметь, понеже всей книги на памят невозможно иметь.
>
> И сочиняя сие, не печатат до возвращения нашего, також и того, что хотели исправит в исповедях[894].

Император сам составил предисловие[895] к третьему изданию книги, указав на множественность ханжеских толкований заповедей блаженств и распространенность убеждения, что спастись можно только в монастыре. Подобные разъяснения содержали и проповеди Феофана Прокоповича, где проводилась мысль о возможности спасения каждого чина в соответствии с

---

[894] Законодательные акты Петра I. Т. 2. С. 412, № 295. Ср.: Законодательные акты Петра I. Т. 1. С. 110–111, № 138. Под исправлениями «в исповедях» имеется в виду «Прибавление» к «Духовному регламенту» (см. ниже).

[895] Законодательные акты Петра I. Т. 2. С. 414, № 301. Ср.: Законодательные акты Петра I. Т. 1. С. 119, № 154.

деятельностью, отведенной в обществе и государстве[896]. Издатели нашли для этих мыслей другие формулировки, указав на распространенность в народе некорректных толкований заповедей:

> Ибо аще и много въ Евангелии святомъ словъ нужныхъ ко спасению человѣческому, но иные точию въ годъ единою прочитаются въ церкви, а сии на всякъ день прочитаются, но за скудость учителей церковных чрезъ многие времена, и за скудость же на славенскомъ языкѣ древнихъ православныхъ учителей книгъ оные евангельские блаженства от неученыхъ, а наипаче въ народѣ российскомъ разсуждаемы были не по разуму Божественнаго писания и православныхъ учителей, но по своему коегождо мнѣнию[897].

Текст адресовывался читателю, нелицемерно ищущему спасения: «Того ради, благочестивый читателю, ищущий нелицемѣрно своего спасения, потщися съ прилѣжнымъ разсуждениемъ прочитать сию книжицу»[898]. Вместе с предисловием к третьему изданию была присоединена краткая версия толкования, не повторяющая вопросно-ответного изложения «Первого учения отроком» и последовательно передающая основное содержание пространного толкования.

Активное участие Петра в подготовке такого рода изданий было частью интенсификации духовной реформы на рубеже 1710–1720-х гг., исправления благочестия и регламентации духовной жизни общества в целом. Гипотеза В. В. Калугина объясняла упоминание в заметке Петра Требника и Ростовского митрополита (вероятно, Димитрия). Однако более вероятно, что в этой записи фигурирует другой, не в полной мере реализованный проект реформатора в сфере таинства исповеди (покаяния в грехах). Упоминание «Ростовского с товарыщи» можно объяснить расчетом Петра (на тот момент

---

[896] *Живов В.* Два этапа дисциплинарной революции в России. С. 362–363. См. также: *Т[ерновский] Ф.* Русское проповедничество при Петре I. [Киев, 1870]. С. 85–93.

[897] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. [3-е изд.] СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, 28 авг. 1722. Л. [1].

[898] Там же. Л. [1 об.].

еще в отсутствие Синода) подкрепить новый Требник авторитетом Димитрия Ростовского и, возможно, Феофилакта Лопатинского и Стефана Яворского.

Согласно позднейшей архивной датировке, в 1722 г. Петром I было лично составлено толкование десяти ветхозаветных заповедей со списком грехов, соответствующих им[899]. К сожалению, заблуждение И. А. Чистовича о том, что план толкования Десятословия, составленный Петром I, лег в основу издания «Христовы о блаженствах проповеди толкование»[900], продолжает некритически воспроизводиться и в работах современных исследователей[901]. Эти толкования были независимыми друг от друга текстами. Грех лицемерия (ханжества), по мнению царя, заключается во всех остальных грехах. Связаны с этим толкованием и другие, реже обращающие на себя внимание, наброски указов Петра:

> <…> Книга с толкованем краткое, ис того чтоб наизусть умѣли, и отцы б духовъные на исповедех спрашивали о том.
>
> Вытолковат, что (как) всякому исполнение звания есть спасение, а не одно монашество, как в Регламентѣ (Д)уховъном обявълено.
>
> О проклятии, чтоб и гражданское лишение при том обявлено было.
>
> Чтоб требники переправит и в них краткое положит, что есть пут спасения, яко 10 заповедей и три главъные добродѣтели и протчее; и чтоб отцы духовъные спрашивали прежде исповеди, [понеже тогда времени нѣт], умѣют ли онѣ то и знают ли силу того; а не хуже, чтоб у каждаго такая книшка была, и когда придет постъ, чтоб повинен всякой пред отцем духовъным, буде не наизусть, хотя, по книгѣ смотря, сказат ра(зу)мъ оного <…>[902].

Н. А. Воскресенский, основываясь на датировках других упоминающихся здесь законодательных мер, датирует наброски концом 1723 – началом 1724 г.[903], однако вполне довериться позднейшей архивной

---

[899] Законодательные акты Петра I. Т. 2. С. 392–394, № 280.

[900] *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 127.

[901] *Корзо М. А.* Катехетические сочинения Феофана Прокоповича. С. 264; *Крашенинникова О. А.* Петр I как духовный реформатор России.

[902] Законодательные акты Петра I. Т. 1. С. 138, № 186.

[903] Там же.

датировке (1722 г.) дает право то обстоятельство, что уже в конце 1722 г.[904] Гавриилом Бужинским было подготовлено к изданию «Последование о исповедании», вышедшее большим тиражом (12 300 экземпляров) и на протяжении XVIII в. переиздававшееся пять раз[905]. Центральное место в этом чинопоследовании занимает исповедание следования десяти заповедям:

> И которой человѣкъ по оным заповѣдем Божиимъ не творитъ, тотъ велми пред Богомъ грѣшитъ, понеже какъ оныя заповѣди Божия велики, такъ и грѣхи против ихъ велики. Которыя заповѣди и противъ ихъ грѣхи, какими грѣхами по дѣйству диаволскому человѣки согрѣшаютъ, я тебѣ прочту вкратцѣ, а ты какой грѣхъ вѣдаешъ въ совѣсти твоей сдѣланый тобою, противъ тово грѣха молви: согрѣшихъ Господу, прости мя, отче святый[906].

Представленное в «Последовании о исповедании» толкование десяти заповедей через обличение греха опирается на предложенную Петром трактовку. Таким образом, задача исправления Требника, часто фигурирующая в заметках государя, была решена частным образом через отдельные небольшие издания[907]. Конечно, пожелание «чтоб у каждаго такая книшка была» оставалось нереалистичным, однако на то, чтобы она была в каждом храме, тиража было вполне достаточно. Распоряжаясь о подготовке многочисленных изданий, содержащих в доступной форме основы православного вероучения, царь неизменно делал ставку на их устные разъяснения прихожанам. В «Духовном регламенте» «краткия и простымъ

---

[904] *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 61, № 163.

[905] *[Гавриил Бужинский.]* Последование о исповедании. М.: Моск. тип., 4 марта 1723. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 61–62, № 164–168.

[906] *[Гавриил Бужинский.]* Последование о исповедании. Л. 8–8 об.

[907] Замысел Петра претерпел некоторые изменения: вместо заповедей блаженства, на тот момент протолкованных в двух книгах Феофана Прокоповича, в чинопоследование исповеди был внесен Декалог, выполнявший, по сравнению с вариантом «Первого учения отроком», совершенно другие задачи. Предполагалось, что издания будут дополнять друг друга: 26 февраля 1723 г. Синод постановил заменить чтение в церквях в Великий пост книг Ефрема Сирина, Соборника и других чтением толкования Десятословия из «Первого учения отроком», «дабы приходящие въ церковь Божию и готовящиеся ко исповѣди и Святыхъ Таинъ причастия люди, слыша заповѣди Божия и толкование ихъ, и осмотряся по своей совѣсти, лучше могли ко истинному покаянию себя приуготовить»: Полное собрание законов Российской империи. Т. 7 (1723–1727). С. 26, № 4172.

человѣкомъ уразумительныя и ясныя книжицы» предписывалось читать «по частемъ въ неделныя и праздничныя дни в церквѣ предъ народомъ»[908]. Составление полного набора таких книг, которые могли бы компенсировать недостаток образованных проповедников, упоминается в позднейших, оставшихся нереализованными, указах царя[909].

Объединенное печатное толкование 8-й и 9-й заповедей блаженства было наиболее обширным в книге Прокоповича и по понятным причинам не могло иметь массового распространения, на которое рассчитывали духовные реформаторы. Появление в 1722 г. обязательного для всех устно произносимого текста значительно расширяло аудиторию толкования и позволяло в более свободной форме решать внутри него государственные задачи. Сопоставление пространного толкования и Увещания, составленного Синодом на его основе, демонстрирует, что текст последнего в основном сохранил авторскую концепцию Феофана Прокоповича. В качестве непосредственного источника это издание упомянуто и в самом тексте Увещания, а его логика, по сути, выстраивается как катехизическое разъяснение восьмой заповеди блаженства. Заповедь упоминается практически в самом начале текста:

> Не просто бо глаголетъ Господь: «блажени изгнани», но «блажени изгнани правды ради, яко тѣхъ есть царство небесное». Аще убо кто не правды ради, не Христа ради, не истинны ради терпитъ гонение, узы, темницы, муки и самую горькую смерть, той отъ Христа не ублажается[910].

Составители используют по большей части те же примеры, однако ориентируются на массового слушателя: текст перформативен, оперирует законодательными формулировками и в большей степени опирается на

---

[908] Духовный регламент. С. 9.

[909] Законодательные акты Петра I. Т. 1. С. 143–144, № 195–196; *Воскресенский Н. А.* Петр Великий как законодатель. С. 438–440. Осуществлению замысла, видимо, помешала смерть императора, впоследствии о нем вспомнили лишь в апреле 1727 г., но не нашли возможности реализовать: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 5. Д. 189.

[910] [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 1.

конкретный культурно-исторический контекст. Увещание сложно назвать собственно церковным или богословским, а его направленность можно определить как прогосударственную.

Политическое звучание характерно и для толковании Прокоповича, который уделяет большое внимание обстоятельствам страдания и «общественному мнению», в котором мучеником объявляется тот или иной «страдалец»:

> Мнози, не смотря на вину, коея ради страждетъ кто, токмо самаго ради страдания ублажаютъ страждущаго. Сии суть от числа оныхъ мелянхоликовъ[911], котории аки бы присяжнии враги добра чуждаго, когда видятъ человѣка во здравии, чести и всякомъ благосостоянии пребывающаго, ненавидятъ его аки бы за самое то виннаго. Видяще же другаго злостраждуща, аще и праведно, за злодѣйство, любятъ и ублажают, яко сего блаженства участника[912].

Меланхолией в первой половине XVIII в. довольно часто объяснялось девиантное поведение[913], однако Феофан Прокопович едва ли не первым в России называет ее одной из возможных причин лицемерного почитания мучеников. В этом же ряду Прокопович, говорит о людях, «котории не по разуму ревнуя, страдать готовы за мнимую имъ правду, не разсуждая, достойно ли есть толикой ревности, о чемъ ревнуютъ до крови своея»[914]. Достаточно много внимания автор уделяет механизмам читательского воображения: человек, начитавшийся мученических житий, в состоянии экзальтации способен к самоубийству:

---

[911] Автор дважды употребляет это слово. Второй раз в контексте: «Человѣкъ былъ природы не веселыя, ума остраго, но сумрачнаго (яковых съ греческа меланхоликами нарицаемъ)» – *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 126. Очевидно, что здесь он опирается на древнегреческую трактовку слова: «Развѣ будетъ и толь желчнаго, и толь гордаго сердца человѣк» – Там же. Л. 127 об.

[912] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 107.

[913] См.: *Махотина Е.* Меланхолия приходит в Россию: монастыри как долгаузы в России в XVIII веке // Вивліоѳика. E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. 2019. Vol. 7. P. 21–46.

[914] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 110. Ср.: [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 2.

> Еще суть и таковыи безумнии, котории слышаниемъ или чтениемъ славныхъ подвиговъ мученическихъ услаждаеми и аки бы завидяще великимъ онымъ воиномъ Христовымъ, славы ихъ ищут и безъ причины страдания или сами себе смерти предают. Кажется, что таковии обрѣстися не могутъ, но были и въ древнии времена во Африке и недавно у насъ в России… А в России у насъ голосная повѣсть вездѣ, что множество таковыхъ окаянныхъ волею себе предали сожжению[915].

Эти аргументы будут воспроизведены и в Увещании. В качестве другого примера такого фанатизма из современной российской истории Прокопович приводит историю некоего человека, который, желая мученической славы, представился перед судьями солдатом булавинского полка, не будучи таковым:

> представилъ себе судиамъ, исповѣдуя, яко есть онъ от бунтовского полчища булавинскаго, слышалъ токмо, а не видѣлъ оныхъ бунтовщиков. Вси воистинну таковии самоубицы суть…[916]

Феофан Прокопович разграничивает притворное и действительное беззаконие, упоминая о явившихся в нынешнее время обличителях власти, надеющихся, пострадав от руки царя, получить мученический венец и всенародную славу:

> Но коимъ уже именемъ наречемъ оныхъ, котории ищуще себѣ злострадания, не притворяют себѣ, но дѣлаютъ беззакония нарочно для того, дабы тѣлеса ихъ терзаеми были. Имѣли бо окаянная времена наша и таковаго изумления образцы. Явилися единъ и другий, котории на высочайшую власть не за нѣкую ея неправду (за что и самое продержащих властей поносити подданнымъ грѣхъ есть), но славитися дерзновениемъ своимъ, и мнимымъ мужествомъ возжелавше и тако забывше страхъ Божий, не убоялися изблевати досадителная дерзословия, хулы и укоризны, сим будущия славы мечтаниемъ услаждающе себе: хвалимъ буду и блажимъ от всѣхъ, аще за сие постражду. Напишется о мнѣ история, пронесется всюда похвала. Не единъ,

---

[915] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 112–112 об. Ср.: [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 3.

[916] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 128 об. Ср.: [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 3 об.

удивляяся, скажетъ о мнѣ: великодушенъ мужъ былъ, царя обличилъ, мукъ лютыхъ не убоялся[917].

Это рассуждение интересно упоминанием потенциальной возможности укорять высочайшую власть за неправду, которую Прокопович, впрочем, сразу же отвергает, называя любые обличения власти подданными грехом. Примыкает к этим аргументам рассуждение о правилах кроткого поведения перед властями человека, хотя и страдающего за подлинную, а не мнимую истину. Даже в этом случае, в соответствии со Священным Писанием, необходимо вести себя кротко с царем-мучителем, ни в чем его не укоряя:

Аще кто от правовѣрных за истинну правовѣрия поиманъ и мукамъ преданъ будетъ, долженъ убо страдати мужественно, призывая Бога помощника. Но со всякою кротостию, не укаряя ни мало судию мучителя… Понеже бо велитъ Богъ предержащим властемъ повиноватися и честь воздавати… И понеже власти, и тогда, когда зло творятъ, власти быти не престаютъ[918].

Основываясь на этом, Прокопович обличает создателей тех историй о мучениках, в которых написано, «како мученикъ укорялъ и безчестил мучителя, повѣсти таковыя ложныя суть, и не дѣялося такъ, какъ пишется, но легкомысленнии и неискуснии писателие по своему мнѣнию и мечтанию написали от себе»[919]. Такие истории Прокопович считает одним из источников соблазнов для их российских читателей:

И когда набредутъ на нѣкия повѣсти о мученикахъ недостовѣрныя (яковыхъ в разная темная времена безъ числа наплетено) и увидятъ, что будто страдалецъ хулительно и укоризненно кричалъ на властей, услаждаются тѣмъ, яко мужественнымъ нѣкиим, по мнѣнию своему, дерзновениемъ, и аки бы Илиною ревностию, и тотчасъ и въ самихъ себѣ подобный пламень ощущаютъ. И тако, когда позоветъ случай, часто же таковаго случая и нарочно ищутъ, тогда слѣпою на муки отвагою вооружившеся,

---

[917] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 128 об. – 129 об. Ср.: [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 2 об. – 3.

[918] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 130 об. – 131. Ср.: [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 2.

[919] *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование. Л. 132–132 об.

безстудно гремят лаями и укоризнами на властей, мечтающе непрестанно въ помыслахъ своихъ, какъ то ихъ дерзновение дивно и славно въ народѣ будетъ. Ни мало же помышляютъ, каковое оно явится на судѣ Божии»[920].

Все эти примеры, характеризующие взаимоотношения «страдальца» и государя, воспроизведены в Увещании практически целиком и, видимо, по содержанию наиболее отвечали его задачам. Добавленная к тексту оговорка, отсутствующая в толковании, была призвана указать на абсолютную невозможность гонения правды ради в православном Российском государстве:

Хотя таковаго правды ради гонения никогда въ Российскомъ яко православномъ государствѣ опасатися не подобаетъ, понеже то и быти не можетъ[921].

Почему именно в апреле 1722 г. необходимость издания Увещания была осознана Петром наиболее остро? Конкретным человеком, приведенным в пример в этом тексте, стал отставной капитан Василий Левин, он же расстриженный монах Пензенского Предтеченского монастыря Варлаам, обличавший царя-антихриста на площади в Пензе 19 марта 1722 г. Публично в этот день и в частных разговорах ранее Левин говорил, что наступили последние времена, в Санкт-Петербурге едят мясо в Великий пост и заставляли это делать и его, что настоящего царя во время Азовских походов заменил собой антихрист, который скоро будет клеймить своей печатью весь народ, а помещики будут давать хлеб только запечатанным людям, и т. д.[922]

В трактовке Увещания намерения Левина были следующими:

Сии же прелщающии и прелщаемии глупцы православнаго Монарха безчестить, и аще бы могли и низринуть, и за таковую безбожную дерзость страдать до крове не стыдятся, помышляюще, что страдание то честное будетъ и славное. Имѣли бо окаянная времена наша и таковаго изумления образцы: явилися единъ и другии, котории на высочайшую власть не за нѣкую ея неправду <…>, но славитися

[920] Там же. Л. 134–134 об.

[921] Там же. Л. 1 об.

[922] Сохранилось следственное дело Левина: РГАДА. Ф. 6 (Уголовные дела по государственным преступлениям). Оп. 1. Д. 156, ч. 1-2. В основном событийный ряд изложен Г. В. Есиповым: *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия: в 2 т. СПб., 1861–1863. Т. 1. С. 3–57.

дерзновениемъ своимъ и мнимымъ мужеством возжелавше, и тако забывше страхъ Божий, не убоялися изблевати досадителная дерзословия, хулы и укоризны, яковый и въ нынѣшнее время тѣмже суесловиемъ прелстивший себе явился злодѣй, разстрига Василий Левинъ, который желая страдания, не помня же суда Божия, не устрашился предъ простымъ народомъ произнести пребезумныя злословия своя на державнѣйшаго помазанника Божия, власть высочайшую и неприкосновенную. Таковии же треокаяннии человѣцы прелщаются, симъ будущия славы мечтаниемъ услаждающе себе, хвалимь буду, и блажимъ отъ всѣхъ, аще за сие постражду, напишется о мнѣ история, пронесется всюду похвала, не единъ удивляяся скажетъ о мнѣ, великодушенъ мужъ былъ, Царя обличилъ, мукъ лютыхъ не убоялся[923].

Петр был извещен о деле Левина к 17 апреля: в этот день состоялся именной указ о расследовании[924], 18 апреля по доношению из Тайной канцелярии Синод снял с Левина иноческий сан[925]. Тогда как выход Увещания по какой-то причине был отложен до июля[926], две другие законодательные новеллы, напрямую связанные с делом Левина, не заставили себя долго ждать. 28 апреля 1722 г. также датируется именной указ, вышедший из печати уже 5 мая. Основной его посыл заключался в стимулировании доносительства на подобных бунтовщиков[927]:

…въ нынѣшнемъ 1722мъ году марта въ 19 числѣ нѣкоторой человѣкъ пришедъ въ городъ Пензу и кричалъ всенародно многие злые слова, касающияся до превысокой чести Его Императорского Пресвѣтлого Величества, и весма вредителные государству. На которой ево крикъ сошлось людей не малое число, однакоже они того не учинили, чтобъ какъ наискоряя оного злодѣя поймать и привести куды надлежитъ, токмо одинъ изъ нихъ пензенецъ посацкой человѣкъ Федоръ Каменьщикъ, показуя

---

[923] [Увещание]. М.: Моск. тип., 21 июля 1722. Л. 2 об. – 3.

[924] РГАДА. Ф. 6 (Уголовные дела по государственным преступлениям). Оп. 1. Д. 156. Ч. 1. Л. 2–2 об.

[925] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 494. Л. 1–1 об. См. также: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2, ч. 1 (1722 г.). Стб. 685–688, № 494.

[926] Сам текст, подготовленный в конце апреля, не претерпел существенных изменений: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 528. Л. 2–6.

[927] См. также: *Покровский Н. Н.* Законодательные источники петровского времени о «слове и деле государевом» // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. Новосибирск, 1989. С. 94–95.

вѣрность свою къ Его Императорскому Величеству, извѣстилъ о томъ злодѣе въ самой скорости на Пензѣ въ канцелярии…[928]

Единственный нашедшийся в пензенской толпе доносчик Федор Каменщик получил от государя 300 рублей, пожизненное право беспошлинной торговли и охрану командирами разных городов «отъ всякихъ обидъ». Далее в указе говорилось, что за донос человек также может получить «милостивое награждение», в случае же укрывательства злодеев полагалась смертная казнь и изъятие движимого и недвижимого имущества.

В первую неделю следствия было установлено, что Левин озвучивал свои мысли о царе-антихристе на исповеди священнику Никифору Терентьеву прозванием Лебедка, с которого 27 апреля также был снят церковный сан[929]. Имя Никифора упоминается в знаменитом «Объявлении» Синода 7 мая 1722 г., разрешившем священству нарушать тайну исповеди[930]. Именной указ о доносительстве упоминается здесь в качестве законотворческого основания[931]:

Нѣкоторый злодѣй пришедъ въ городъ Пензу, кричалъ всенародно многие злые до превысокой Его Императорскаго Прсвѣтлаго Величества чести касающыяся и весьма вредителные государству слова, о которыхъ и слѣдование нынѣ въ Тайной канцелярии идетъ. А по тому слѣдованию явилось, что тотъ злодѣй, будучи на исповѣди, объявлялъ тѣ свои злые слова отцамъ своимъ духовнымъ, которые ему въ томъ никакова запрещения не чинили. Но паче нѣкоторые изъ нихъ тѣмъ его злобымышленнымъ словамъ и согласовались, как нынѣ роспопа Никифоръ Терентьевъ прозваниемъ Лебедка…[932]

Видимо, обстоятельства дела Левина повлияли на желание государя как можно скорее опубликовать новый закон, не дожидаясь выхода

---

[928] Указ Его Величества… [М.]: Моск. тип., 5 мая 1722. См.: Описание изданий гражданской печати. С. 377, № 686; Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 666, № 3984.

[929] РГАДА. Ф. 6 (Уголовные дела по государственным преступлениям). Оп. 1. Д. 156. Ч. 1. Л. 64–64 об.; РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 494. Л. 3–6.

[930] Объявление… М.: Моск. тип., 7 мая 1722; РГАДА. Ф. 9 (Кабинет Петра). Отд. 1. Кн. 31. Л. 61–63 об. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 241–242, № 164.

[931] Этот указ был объявлен Синоду 1 мая действительным тайным советником П. А. Толстым: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 494. Л. 9.

[932] Объявление… М.: Моск. тип., 7 мая 1722. Л. 2 об.

«Прибавления» к «Духовному регламенту». 22 апреля Петр, будучи в Преображенском, указал:

> …сочиненное в Синодѣ о исповѣди каюшихся и о объявлении злаго бывшихъ на исповѣди намѣрения разсуждение [которое хотя въ Прибавлении Духовнаго Регламента и напечатается, однакож дабы въ печатании с прочими не продолжилося] напечатав особливо, разпубликовать без задержания[933].

К 30 апреля Синод дополнил выписку из «Прибавления» к «Духовному регламенту» конкретными примерами (включая Никифора Лебедку), и постановил:

> …выписавъ ис помянутого къ Духовному Регламенту Прибавления сочиненные на то пункты, приобщивъ приличныя тому примѣры, и собрать из того разсудителное духовному и священному чину, слѣдующим образом объявление напечатать неотложно[934].

Случай Левина, не названного здесь по имени, и его духовника приведен в одном ряду с Григорием Талицким, а также царевичем Алексеем Петровичем и его духовником Яковом Игнатьевым. Все три примера объединяло то, что преступники рассказывали о своих замыслах на исповеди, а духовники не посмели нарушить тайну исповеди и (в случае Левина и Алексея Петровича) даже были согласны с ними. Немного позднее, 17 мая, «Объявление» было напечатано вместе со священнической присягой доносить на государственных преступников[935]. В присяге духовное лицо обещало:

> …предостерегать, и оборонять, и защищать, и въ том живота моего въ потребном случаѣ не щадить, и при томъ по крайнѣй мѣрѣ все, что къ Его Императорскаго

---

[933] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 1. Д. 714. Л. 3. См. также: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2 (1722 г.). С. 202, № 557.

[934] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 1. Д. 714. Л. 3–3 об.

[935] Присяга…; Объявление… М.: Моск. тип., 17 мая 1722; РГАДА. Ф. 9 (Кабинет Петра). Отд. 1. Кн. 31. Л. 65–68 об. Издание было повторено меньшим форматом: Присяга…; Объявление… СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, 26 июня 1722. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 242–244, № 165, 167; *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 310–311, № 1148–1149; Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 685–689, № 4012.

> Величества вѣрной службѣ и пользѣ государственной и церковной во всякихъ случаяхъ касатися можетъ[936].

Особенно это касалось вопросов «слова и дела государева» под страхом лишения чести и жизни:

> …въ собственномъ духовному и священному чину печатном мая 17 числа [нынѣшняго] 1722 года о исповѣди объявлении изъяснено и утверждено, и о чемъ по тому объявлению доносить повелѣно, то буду доносить и объявлять самою сущею правдою без всякаго лжи прилога… имея страхъ лишения чести и живота и памятуя незабытно неумытный судъ Божий[937].

Само по себе введение присяги духовных лиц не было связано с делом Левина, синодальное решение о сочинении форм присяги было принято еще 24 января 1722 г.[938] в исполнение именного указа от 10 ноября 1721 г. о составлении присяг для каждого чина[939]. Изначально «Прибавление» к «Духовному регламенту», 5-м пункте которого говорилось о присяге священства, было напечатано Синодом 23 февраля 1722 г. без ведома Петра I. Узнав об этом, император приказал изъять тираж и в последних числах апреля – первых числах мая 1722 г.[940] внес в текст ряд исправлений[941]. Исправленный вариант этого издания был опубликован 14 июня. Одно из самых существенных дополнений касалось правил об исповеди и священнической присяге.

---

[936] Присяга…; Объявление… М.: Моск. тип., 17 мая 1722. Л. 1.

[937] Там же. Л. 1 об.

[938] РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 1. Д. 714. Л. 2.

[939] Указ Его Величества… СПб.: [Б. и.], нояб. 1721. См.: Описание изданий гражданской печати. С. 347, № 638; Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 452, № 3846.

[940] Сведения об этом содержатся в печатном комментарии во втором издании, вследствие изъятия первоначального варианта «Прибавления» представляющем собой издательский конволют: Духовный регламент. 2-е изд. М.: Моск. тип., 23 февр. 1722. Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского. [М.]: Моск. тип., 14 июня 1722. См.: *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века. С. 85. Текст «Прибавления» см. также: Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 699–715, № 4022; Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2 (1722 г.). С. 240–255, № 596.

[941] *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом: в 2 т. СПб., 1862. Т. 2. С. 522–523, 543–545. См. также: Описание изданий гражданской печати. С. 337.

В первой версии «Прибавления» 5-й пункт предписывал перед поставлением в священство публично проклясть все старообрядческие согласия, а также дать клятву не укрывать тайных староверов[942]. Напротив этого пункта редактировавший «Прибавление» государь лично напомнил о действиях Григория Талицкого более чем 20-летней давности:

> При вышеписанной присягѣ должен и в вѣрности къ своему присягу чинити, обявлят воро всякую (возможно, воровскую – *А. П.*) противность, также которые правилами велено обявьлят дѣла, хто хотя и при исповѣди скажет, но въ том не каетця, ставя себѣ за истинну, как то учинил Талицкой. А отец духовной хотя ему в том и претил, однако его причастил С. Таин и не обявил, чая грѣхом то доношение[943].

В издании «Прибавления» с учетом этого комментария Петра в 5-й пункт была добавлена ссылка на 11-й пункт[944]. Здесь же упоминается именной указ о доносительстве от 28 апреля 1722 г.:

> Есть кто при исповѣди объявитъ духовному отцу своему нѣкое не здѣланное, но еще къ дѣлу намѣренное от него воровство, наипаче же измѣну или бунтъ на Государя или на Государство, или злое умышление на честь или здравие Государево и на фамилию Его Величества, а объявляя толикое намѣряемое зло, покажетъ себе, что не раскаявается, но ставитъ себѣ въ истинну и намѣрения своего не отлагает… то долженъ духовникъ не тако его за прямо исповѣданныя грѣхи прощения и разрѣшения не сподоблять… но и донести вскорѣ о немъ гдѣ надлежитъ, слѣдуя состоявшемуся апреля 28-го числа нынѣшняго 1722-го года имянному Его Императорскаго Величества указу, каковъ о такихъ злодѣех печатными листы публикованъ[945].

За конкретными примерами злодеев и прикрывавших их намерения духовников, в том числе в текущем году, «Прибавление» отсылало к синодальному «Объявлению» от 17 мая 1722 г.:

---

[942] *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права: в 2 т. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 2. Материалы. Отд. 1. С. 84.

[943] Там же. С. 84, прим. 9.

[944] Духовный регламент. 2-е изд. Л. 4 второго счета.

[945] Там же. Л. 6–7 второго счета.

> Что уже и въ самомъ дѣйствѣ не точию въ прошлыхъ лѣтѣхъ, но и въ семъ году явно показалось, о чемъ въ собственномъ от Святѣйшаго Синода духовному и священному чину объявлении, каково мая 17-го дня нынѣшняго 1722-го года напечатано и имѣть коемуждо повелѣно, и имянно изъяснено, и о надлежащемъ такихъ случаевъ донесении доволно подтвержено[946].

Г. В. Бежанидзе справедливо отмечает, что упоминание об «Объявлении» в тексте «Прибавления» «носит справочный характер, было добавлено незадолго до их публикации и отнюдь не свидетельствует, что Объявление было написано ранее 11 и 12 пунктов Прибавлений»[947]. Однако из этого не следует, что «прецедентов для использования “синодального рассуждения” было очень мало, а его применение на практике – весьма затруднительно»[948]. Дело Левина и Никифора Лебедки попало в число прецедентов. Обходит стороной исследователь и то обстоятельство, что присяга священства была опубликована одновременно с «Объявлением», а значит, напрямую была связана с весенними событиями 1722 г., служа мрачным предостережением для священства. Впоследствии 7–12 пункты «Прибавления» к «Духовному регламенту», касающиеся «должности священнической», будут дословно воспроизведены и в упоминавшемся выше «Последовании о исповедании» Гавриила Бужинского[949]. Для приходского священника это стало еще одним напоминанием о нововведениях в церковном законодательстве.

Таким образом, все законодательные меры, упоминающие примеры Григория Талицкого, царевича Алексея Петровича и Варлаама Левина, объединялись вокруг «слова и дела государева». Весенние события 1722 г. стали своего рода катализатором планов, вынашивавшихся Петром I и ранее. Неверно утверждать, что дело Левина напрямую вызвало Увещание Синода о

---

[946] Там же. Л. 10–10 об. второго счета.

[947] *Бежанидзе Г. В.* История появления и рецепция указа 1722 г. «Об объявлении священникам открытых им на исповеди преднамеренных злодейств» // Вестн. Екатеринбург. духов. семинарии. 2020. № 1 (29). С. 102, прим. 9.

[948] Там же. С. 104.

[949] *[Гавриил Бужинский.]* Последование о исповедании. Л. 34–49 об.

«продерзателях» и «изгнанных правды ради»[950]. Еще раньше император лично[951] вписал в текст синодального Увещания от 27 января 1722 г. об обращении «раскольников» к православию пример Талицкого, вменившего себе в мученичество наказание за свою неправду:

> Которое повреждение свое… толь крѣпко многие слѣпые и окаянные содержатъ, что въ томъ и до смерти стояти готовы… страдать за ложное свое мнѣние въ мученичество себѣ вмѣняютъ…[952]

Петр I подробно описал перемену мнения иконника Ивана Савина, последовавшего учению Талицкого о пришествии антихриста, который был готов страдать вместе с ним, однако раскаялся в этом, после того как узнал, что Талицкий признал вину и назвал ложным свое учение.

Левин был казнен 26 июля 1722 г. Мученический пафос его выступления сразу напомнил Петру Талицкого. И для того, и для другого наказание за свои убеждения компенсировалось блаженством «изгнанных правды ради» и было единственным выходом в антихристово время. Вопреки синодальным обличениям, мученическая кончина не была для них самоцелью, однако готовность пострадать *за правду* в общественном сознании и, соответственно, в их самосознании приравнивалась к блаженству, мученичеству.

Объявление Петра антихристом, времени гонительным, а себя страдальцами влекло за собой процессы «слова и дела», политические по своему содержанию обвинения в измене, подстрекательстве к бунту и других государственных преступлениях. Религиозное дисциплинирование, связанное

---

[950] Ср.: Биохроника Петра Великого (1672–1725 гг.). URL: https://spb.hse.ru/humart/history/peter/biochronic/246798653 (дата обращения: 13.07.2024).

[951] Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1869. Т. 1 (1721 г.). С. 342–344, № 322. См. также: РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 116, 124; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т. 2, ч. 1 (1722 г.). Стб. 166–180, № 116; Стб. 194–195, № 124.

[952] [Увещание]. М.: Моск. тип., 27 янв. 1722. См.: Описание изданий, напечатанных кириллицей. С. 228–229, № 147; Полное собрание законов Российской империи. Т. 6 (1720–1722). С. 493–495, № 3891; Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 2 (1722 г.). С. 40–42, № 385.

с неканоническим, профанным мученикословием и неправильным пониманием заповедей блаженства, чему посвятили столько сочинений синодальные деятели, уходило на второй план, а на первый план выходили политические меры борьбы с теми, кто сочувствовал «бунтовщикам» типа Талицкого или Левина.

Безусловно, государственное сопротивление мученикам в начале XVIII в. оказалось напрямую связано с масштабами проблемы старообрядческой самосакрализации, однако дело было не столько в вопросах веры. Как и Талицкий, Левин не был старообрядцем, а источником его идей являлись слухи и настроения, распространенные в достаточно широких кругах. «Политические» мученики были опасны для государства, поскольку их страданиям сочувствовала значительная часть народа – не случайно в ряде обличительных памятников постоянно говорится о злоупотреблении народной поддержкой, склонениях к бунту и т. д. Именно публичность и популярность приложения к себе заповеди блаженства «изгнанных правды ради» стала объектом внимания законотворцев начала XVIII в.

Официальная публицистика, законодательные акты отреагировали на символический потенциал обличения власти как мученичества. Как и в предшествующие времена, ставилась задача вернуть выступления «мучеников» в разряд бунта и обосновать наказание не как мучение за правду, а как справедливое возмездие. Опасения властей о всенародном признании мучениками тех, кто пострадал из-за дерзновенных обличений государя, были небеспочвенными, поскольку сам статус «изгнанного правды ради» в этой ситуации был подготовлен каноническими основаниями. В противовес этой широко распространенной в публицистике Московского царства концепции в текстах 1720-х гг. как лицемерие обличается желание славы мученика и обличителя власти. Толкование блаженства было приведено к знаменателю закона, регламентировавшего взаимоотношения государя и подданного и впервые не просто ограничивало, но запрещало обличения царя-мучителя.

Заключение

Мученичество в христианских культурах никогда не имело единой трактовки, разделявшейся всеми верующими. Национальная православная культура, на протяжении своего развития постигая христианские представления о мученичестве как типе святости и основании спасения души, приняла и разнообразие форм осмысления мученичества: от буквального воспроизведения жертвенной смерти Иисуса Христа до представления о бескровном повседневном мученичестве.

Сохраняя связи с раннехристианскими идеями, мученичество в памятниках публицистики XVI – начала XVIII в. воплощалось в индивидуальных вариантах образно-сюжетного характера. Риторические стратегии и дискурсивные практики книжников переходной эпохи, обращавшихся к идее мученичества, были чрезвычайно разнообразны, однако в своей основе преимущественно воспроизводили схожую субъектно-объектную дихотомию *мучитель – мученик*, меняющуюся местами при наличии полемизирующей стороны. Таким образом, мученичество, представляя собой дискурсивное поле, изначально предполагало возможность субъективных интерпретаций и риторических манипуляций различными силами, идеальным пространством для чего стали полемические сочинения и другие памятники публицистики.

Такое положение вещей не было раннемодерной новацией и тем более уникальной российской ситуацией: Вселенские Соборы достаточно рано поставили проблему неканонического мученичества, выявляли распространение ложных житий, обвиняли авторов в субъективности. В качестве мученических событий, связанных с гонениями за веру, еретики перекодировали гонения на них со стороны правящей Церкви. Полемизируя с этими трактовками, Церковь, настаивала на характеристике своих действий как справедливого наказания, которое в профанном сознании часто продолжало восприниматься в семантике мученичества, поскольку в общей своей схеме соответствовало идее гонения за веру. Не случайно Киприану

Карфагенскому и Иоанну Златоусту приписывают идею, что даже кровь мучеников не может загладить греха ереси и раскола.

Самое важное измерение категории мученичества – человеческое. Для человека Древней Руси в независимости от его статуса и уровня образования мученичество мыслилось одним из путей спасения души. Дискурсивной *практикой* мученичество было еще и потому, что не ограничивалось интеллектуальной сферой, но предполагало вероятность свершения в реальной жизни. Всегда помня о приближающемся конце времен, человек был готов уподобиться Христу и святым мученикам.

Памятники публицистики раннего Нового времени впервые зафиксировали во всем многообразии контексты осмысления мученичества, восходящие к предшествующей традиции и только в это время обретшие индивидуальный голос. В то же время дискурсивные практики мученичества в публицистике переходной эпохи задействуются в решении других литературных и внелитературных задач, поэтому столь важным оказывается контекст, определяющий авторские риторические стратегии.

Внимание диссертационного исследования было сосредоточено на нескольких важных сферах публицистики Московского царства, в каждой из которых происходили в своих вариантах трансформации мученических дискурсивных практик. Использование мученического дискурса в сфере политической культуры – в памятниках, обслуживающих официально-деловое взаимодействие подданного и государя, происходило в связи с идеей готовности воина к мученической смерти «за веру, царя и отечество», что в XVI в. становится важной частью патриотической государственной риторики. Патриотизм воина-мученика в переходную эпоху основывался не только на религиозной идее спасения души, но и на представлениях о возможности обрести благодать спасения на службе государя, пострадав или будучи готовым к страданию во имя «священного царства». Идеи государства как носителя православия, а царя как лица, воплощающего волю Бога и его власть на земле, широко фиксируются в памятниках официальной публицистики, а

общим местом проповедей и панегирических сочинений становится готовность к смерти не только *за веру*, но и *за царя* и *за государство*.

Модернизация времени заключалась и в том, что, разделяя зафиксированную присягой трактовку, служилые люди в челобитных, адресованных государю, оправдывали ею поведение, официально квалифицировавшееся как бунт или измена. Борясь с мучителями в государстве, которое оно поклялось защищать, служилое сословие демонстрировало «доброхотство» и готовность к мученичеству за веру и государя. Наиболее яркой публицистической иллюстрацией распространенности подобной интерпретации стали памятники, посвященные Стрелецкому восстанию 1682 г., а столетием ранее – сочинения Андрея Курбского. Иван Грозный, отвечая, на обвинения Курбского в мучительстве, сознательно придавал своим действиям семантику наказания изменников.

Сопротивление мученическому дискурсу на высшем государственном уровне в дальнейшем станет одной из законотворческих инициатив Петра I. «Развенчание» мучеников и обвинения их в измене и подстрекательстве к бунту вписалось в ряд прочих мер «регулярного государства». Формальным основанием для публикации подобных увещеваний было противостояние старообрядческим мученикам и самосожжениям. Однако неправильно понимаемое, с точки зрения властей, блаженство «изгнанных правды ради» применялось по отношению к себе не только старообрядцами, но и более широким кругом людей, считавших царя если не антихристом, то мучителем, и готовых пострадать за свои убеждения и обрести тем самым венец мученика *за правду*.

Как и у других дискурсивных практик мученичества, у этого направления рассуждений были свои канонические основания. Патриарх Никон легко подтверждал ими свои слова об Алексее Михайловиче как царе-мучителе и о себе как изгнанном *правды ради*. Рассуждения о мучителях и прочая *правда*, адресованная государю, не обязательно предполагала конфликтность и обличения. Обращаясь к царю на языке исторических пророчеств и аналогий,

книжники из круга патриарха Иоакима и патриарха Адриана формулировали свои представления об идеальном государе, который должен оберегать Церковь, переживающую гонения от внешних и внутренних мучителей.

Эта и другие риторические стратегии, сближая книжников патриаршего круга и старообрядческих писателей, демонстрируют повторяемость мученической топики. Несмотря на пестроту и неоднородность полемических сочинений рубежа XVII–XVIII вв., вместе со старообрядческими текстами они составляют единое дискурсивное поле, в котором обсуждалось современное авторам мученичество. Сопротивление Церкви неканонической сотериологии, самосакрализации и локальным мученическим культам, обличение мученических устремлений как суеверия и лицемерия стало ключевым шагом религиозного дисциплинирования и попыткой контроля и упорядочивания дискурса. Однако запретительные тенденции сосуществовали с иным опытом осмысления мученичества, отразившемся в сочинениях ряда проповедников и их духовно-просветительской деятельности, направленной на распространение идеалов *повседневного* мученичества.

Разумеется, никакая законодательная и полемическая активность не могла предотвратить появление новых «мучеников» и новых обвинений в «мучительстве». Приведение религиозности к знаменателю закона было невозможно по определению, мученичество оставалось важным предметом религиозных исканий раннего Нового времени, а к идеям мученичества и самопожертвования русская литература и культура в целом будут постоянно возвращаться, делая их основой нравственно-философского осмысления исторического пути русского народа. Литература обретает не только будоражащий сознание читателя конфликт противостояния, но и ряд образов, связанных с осознанным принятием необходимости страданий во имя идеи. В описании события не только происходит перекодировка лишений и страданий в мученическое самопожертвование, но и формируется внутренняя готовность к будущим неизбежным мытарствам. Становятся востребованными в литературной перспективе образы страдающих героев. Переходное время,

утверждая коннотацию мученичества как героического подвига прогосударственного характера, открыло возможность сформировать идеал страданий в частных сферах жизни (муки любви и страсти, муки желаний, муки творчества и др.). Возникает линейка оксюморонных по сути сюжетно-образных явлений словесного искусства, воплощающих идею противоречивости бытия. В национальной концептосфере возникает как важная доминанта категория «муки совести», которая в литературном творчестве становится «измерителем» человеческой состоятельности героя, соединив «мученика» и «мучителя». Сложная природа мученичества, претерпевавшая значимые модификации, генерировала противоречивую эмотивность, порождала сложную гамму выражаемых чувств, приводя читателя к неоднозначным оценкам. Обновление традиционного содержания концепта мученичества оказалось бесценным для преодоления канонического смысла христианских понятий, переосмысления их в метафорическом ключе и углубления тем самым художественного воздействия.

Перспективой дальнейшей разработки темы является расширение жанрового состава материала (обращение к агиографии и повествовательным литературным текстам), а также исследование комплексов текстов, посвященных отдельным мученикам, и практик их почитания. Столь же важным является продолжение исследования метаморфозы понятий *мученичество* / *мученик* как в сфере литературной образности, так и манипулятивном использовании в прогосударственной политике Нового времени.

Список сокращений

ОР БАН – Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук

ОР ГИМ – Отдел рукописей Государственного исторического музея

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

ОРК РГБ – Отдел редких книг Российской государственной библиотеки

ОРК РНБ – Отдел редких книг Российской национальной библиотеки

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

РГИА – Российский государственный исторический архив

Список источников и литературы

1. Рукописи

ОР БАН

Арханг. собр. Д. 421.

Арханг. собр. Д. 424.

Арханг. собр. Д. 429.

Арханг. собр. Д. 512.

Арханг. собр. С. 129.

Арханг. собр. С. 138.

Арханг. собр. С. 139.

Арханг. собр. С. 174.

Арханг. собр. С. 228.

Собр. Петра I. П.I.А.80.

Собр. царевича Алексея Петровича. П.I.В.11.

Собр. В. Г. Дружинина. № 23 (39).

Собр. М. А. Успенского. № 191.

Основ. собр. 17.4.15.

Основ. собр. 21.9.19.

Основ. собр. 16.14.24.

ОР ГИМ

Синод. собр. № I. Ркп. 2.

Синод. собр. № I. Ркп. 23.

Синод. собр. № I. Ркп. 26.

Синод. собр. № I. Ркп. 29.

Синод. собр. № I. Ркп. 31.

Синод. собр. № II. Ркп. 7.

Синод. собр. № II. Ркп. 17.

Синод. собр. № IV. Ркп. 4.

Синод. собр. № 53.

Синод. собр. № 192.

Синод. собр. № 219.

Синод. собр. № 229.

Синод. собр. № 289.

Синод. собр. № 346.

Синод. собр. № 422.

Синод. собр. № 433.

Синод. собр. № 468.

Синод. собр. № 473.

Синод. собр. № 483.

Синод. собр. № 596.

Синод. собр. № 658.

Синод. собр. № 683.

Собр. А. С. Уварова. № 1325 (408).

Собр. Е. В. Барсова. № 1700.

Собр. Е. В. Барсова. № 459.

Чуд. собр. № 300.

Чуд. собр. № 302.

ОР РГБ

Ф. 17 (Собр. Е. В. Барсова). № 757.

Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 194.

Ф. 178 (Музейное собр.). № 10954.

Ф. 194 (Собр. К. И. Невоструева). № 42.

Ф. 194 (Собр. К. И. Невоструева). № 48.

Ф. 205 (О-во истории и древностей российских). № 257.

Ф. 209 (Собр. П. А. Овчинникова). № 500.

Ф. 218 (Собр. Отдела рукописей). № 65.I.

Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 227.

Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 365.

Ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева). № 411.

Ф. 272 (Собр. рукопис. книг Синод. б-ки). № 271.

Ф. 299 (Собр. Н. С. Тихонравова). № 634.

Ф. 310 (Собр. В. М. Ундольского). № 726.

Ф. 310 (Собр. В. М. Ундольского). № 779.

Ф. 354 (Вологод. собр.). № 170.

Ф. 818 (Колл. А. И. Шпагина). № 3.

ОР РНБ

Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). F.XVII.11.

Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). O.I.209.

Ф. 550 (Основ. собр. рукопис. книги). Q.IV.172.

Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1447.

Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1494.

Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1720.

Ф. 588 (Собр. М. П. Погодина). № 1963.

Ф. 717 (Б-ка Соловецкого монастыря). № 18/18.

Ф. 885 (Эрмитаж. собр.). № 27.

РГАДА

Ф. 181 (МГАМИД). № 60.

Ф. 357 (Рукопис. собр. Саровской пустыни). № 135.

Ф. 381 (Рукопис. отд. б-ки Моск. Синод. тип.). Оп. 1. Д. 413.

Ф. 381 (Рукопис. отд. б-ки Моск. Синод. тип.). Оп. 1. Д. 1355.

Ф. 6 (Уголовные дела по гос. преступлениям). Оп. 1. Д. 156, ч. 1-2.

Ф. 9 (Кабинет Петра). Отд. 1. Кн. 31.

РГИА

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 1. Д. 714.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 116.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 124.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 494.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 2. Д. 528.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 3. Д. 1152.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 5. Д. 170.

Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 5. Д. 189.

2. Старопечатные издания

1. *[Гавриил Бужинский.]* Последование о исповедании / Гавриил Бужинский. – М. : Моск. тип., 4 марта 1723. – 49 л.
2. *Гавриил (Бужинский).* Слово о победе, полученной у Ангута / Гавриил (Бужинский). – СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 2 мая 1720. – 13 л.
3. Духовный регламент. – [1-е изд.] – СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 16 сент. 1721. – [6], 48, [2], 17 с.
4. Духовный регламент. – 2-е изд. – М. : Моск. тип., 23 февр. 1722. – Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского. – [М.] : Моск. тип., 14 июня 1722. – [6], 92, 47, 13 л.
5. *[Димитрий Ростовский.]* Руно орошенное / Димитрий Ростовский. – Чернигов : Свято-Троицкая Ильинская тип., 11 нояб. 1683. – 106 л.
6. *[Иоаким, патр.]* Слово благодарственное о избавлении Церкви от отступников / патр. Иоаким. – М. : Печ. двор, окт. 1683. – 113, 14 с.
7. *[Иоанн Максимович.]* Синаксар в честь и славу Господа Бога Саваофа… / Иоанн Максимович. – Чернигов : Свято-Троицкая Ильинская тип., дек. 1710. – 40 л.
8. *[Иоанн Максимович].* Царский путь креста Господня, возводящий в живот вечный / Иоанн Максимович. – [Чернигов] : Свято-Троицкая Ильинская тип., дек. 1709. – [12], 188, [2] л.

9. *Кирилл Транквиллион-Ставровецкий.* Евангелие учительное / Кирилл Транквиллион-Ставровецкий. – Рохманово : [Б. и.], 9 нояб. 1619. – [8], 363, 181 л.
10. Кормчая. – М. : Печ. двор, 15 июня 1653. – 787 л.
11. *Лазарь Баранович.* Меч духовный / Лазарь Баранович. – Киев : Тип. Лавры, 1666. – [15], 464 л.
12. Объявление… – М. : Моск. тип., 7 мая 1722. – 3 л.
13. Объявление… – СПб. : Санкт-Петерб. тип., 15 янв. 1720. – 6 л.
14. ОРК РНБ. III.6.17. Чинъ исповѣданию православным царемъ и великимъ княземъ московским и всея Русии. – [Б. м. : Б. и., Б. г.] – 67 л.
15. *[Петр Могила.]* Православное исповедание веры / Петр Могила. – 2-е изд. – СПб. : Санкт-Петерб. тип., июль 1722. – 19 л., 356 с., 30 л.
16. *[Петр Могила.]* Православное исповедание веры… / Петр Могила. – М. : Печ. двор, март 1696. – 1–2 с., 3–14 л., 180 с., 181–194 л.
17. *[Петр Могила.]* Собрание краткия науки о артикулах веры / Петр Могила. – М. : Печ. двор, 20 янв. 1649. – 8, 77 л.
18. *[Питирим.]* Пращица / Питирим. – СПб. : [Тип. Александро-Невского монастыря], дек. 1721. – 410, 31 л.
19. Присяга…; Объявление… – М. : Моск. тип., 17 мая 1722. – 4 л.
20. Присяга…; Объявление… – СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 26 июня 1722. – 7 л.
21. [Сборник поучений патриарха Иосифа и проч. – М. : Печ. двор, ок. 1642]. – 48 л.
22. *[Симеон Полоцкий.]* Вечеря душевная / Симеон Полоцкий. – М. : Тип. Верхняя, янв. 1683. – 8, 522, 182 л.
23. *[Симеон Полоцкий.]* Жезл правления / Симеон Полоцкий. – М. : Печ. двор, 10 февр. / 10 июля 1667. – 154 л.
24. Служебник. – М. : Печ. двор, июнь 1699. – 2, 12, 297, 39 л.
25. *Стефан Яворский.* Камень веры / Стефан Яворский. – 2-е изд. – М. : Синод. тип., окт. 1729. – 10, 91, 1099 с.

26. Три чина присяг. – [М. : Печ. двор, янв. 1654]. – 19, 7, 13, 12 л.
27. Увет духовный. – М. : Печ. двор, сент. 1682. – 272 л.
28. [Увещание]. – М. : Моск. тип., 12 сент. 1722. – 4 л.
29. [Увещание]. – М. : Моск. тип., 21 июля 1722. – 4 л.
30. [Увещание]. – М. : Моск. тип., 27 янв. 1722. – 1 л.
31. [Увещание]. – М. : Моск. тип., 9 янв. 1723. – 4 л.
32. Указ Его Величества… [М.] : Моск. тип., 5 мая 1722. – 1 л.
33. Указ Его Величества… СПб. : [Б. и.], нояб. 1721. – 1 л.
34. *[Феофан Прокопович.]* Первое учение отроком / Феофан Прокопович. – [1-е изд.] – СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 23 июня 1720. – 6, 42 л.
35. *[Феофан Прокопович.]* Первое учение отроком / Феофан Прокопович. – [2-е изд.] – СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, май 1721. – 6, 54 л.
36. *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование / Феофан Прокопович. – [1-е изд.] – СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 16 марта 1722. – 140 л.
37. *[Феофан Прокопович.]* Христовы о блаженствах проповеди толкование / Феофан Прокопович. – [3-е изд.] СПб. : Тип. Александро-Невского монастыря, 28 авг. 1722. [1], 138, 24 л.
38. *Феофилакт (Лопатинский).* Обличение неправды раскольнической / Феофилакт (Лопатинский). – М. : Синод. тип., 1745. – 150, 57 л.
39. Чин, како приимати от раскольников и отступников, к православной вере приходящих. – М. : Печ. двор, 3 июля 1720. – [1], 8 л.
40. *Baranowicz Ł.* Notiy piec, ran Chrystvsowych pięc… / Ł. Baranowicz. [Czernihów] : Typ. monastera S. Troycy Ilińskiego Czernihowskiego, 1680. – [256 s.]
41. Tertius tomus operum Divi Ioannis Chrysostomi, archiepiscopi constantinopolitani… – Basilieae : apud Hieronymum Frobenium et Nicolaum Episcopium, 1558. – 1110 clm.

3. Опубликованные источники

42. Акты Московского государства, изданные Императорской Академией наук / Под ред. Н. А. Попова. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1890. – Т. 1. – XLIV, 766 с.
43. Булавинское восстание (1707–1708 гг.). – М. : Изд-во Всесоюзного о-ва полткаторжан и ссыльнопоселенцев, 1935. – 527 с.
44. Воинские повести Древней Руси / Сост. Н. В. Понырко ; вступ. ст. Л. А. Дмитриева. – Л. : Лениздат, 1985. – 495 с.
45. Восстание в Москве 1682 г. Сборник документов / Отв. ред. В. И. Буганов. – М. : Наука, 1976. – 348 с.
46. Восстание московских стрельцов. 1698 год. (Материалы следственного дела). Сборник документов / Сост., авт. ист.-археогр. обзора и коммент. А. Н. Казакевич ; под ред. В. И. Буганова. – М. : Наука, 1980. – 326 с.
47. Второе послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 1981. – С. 101–102.
48. Второе послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 1981. – С. 103–105.
49. *Гваньини А.* Описание Московии / А. Гваньини ; пер. с лат., ввод. ст. и коммент. Г. Г. Козловой. – М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. – 176 с.
50. Главы о Московском государстве в «Новом Атласе» Блау в переводе Епифания Славинецкого / Введение Н. А. Болдыревой и О. Е. Кошелевой, подг. текста О. Е. Кошелевой // Русский сборник. Исследования по истории России. Архивные находки и источниковедение. – М. : Модест Колеров, 2021. – С. 444–499.
51. Городские восстания в Московском государстве XVII в. Сборник документов / Сост. и авт. ввод. ст. и примеч. К. В. Базилевич. – М. ; Л. : Соцэкгиз, 1936. – 183 с.

52. Деяния Московских соборов 1666 и 1667 гг. – 2-е изд. – М. : Синод. тип., 1893. – 18, 48, 8, 102 л.
53. *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере / Димитрий Ростовский. – 5-е изд. – М. : Синод. тип., 1855. – XVII, 643 с.
54. Дневник зверского избиения Московских бояр в столице в 1682 году и избрания двух царей Петра и Иоанна. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1901. – 27 с.
55. «Житие Климента епископа Римского» и «Исповедание» Псевдо-Ефрема в агиографическом своде А. М. Курбского / Коммент. и публ. В. В. Калугина // Palaeoslavica. Intern. J. for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. – 2001. – Vol. 9. – P. 118–142.
56. Житие митрополита Филиппа / Подг. текста, пер. и коммент. И. А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб. : Наука, 2005. – Т. 13. – С. 718–741.
57. Житие протопопа Аввакума / Изд. подг. Н. С. Демкова, Л. В. Титова. – СПб. : Наука, 2019. – 456 с.
58. «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского. – М. : Языки славян. культуры, 2003. – 232 с.
59. Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники : сб. док. : в 3 т. – М. : Древлехранилище, 2020. – Т. 2. Акты об общественных классах. Т. 3. Акты о промышленности и торговле / Сост. Н. А. Воскресенский, отв. ред. Е. В. Анисимов, предисл. и подг. текста Д. О. Серова, археограф. предисл. А. А. Богданова. – 848 с.
60. Законодательные акты Петра I. Редакции и проекты законов, заметки, доклады, доношения, челобитья и иностранные источники : сб. док. : в 3 т. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1945. – Т. 1. Акты о высших государственных установлениях / Сост. Н. А. Воскресенский ; под ред. и с предисл. Б. И. Сыромятникова. – XLIV, 602 с.

61. Записки о стрелецком бунте / Подг. текста и коммент. О. А. Белобровой // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. – Кн. 2. – М. : Худож. лит., 1989. – С. 523–534.
62. *Иван Филиппов.* История Выговской старообрядческой пустыни / Иван Филиппов. – М. : Старообр. изд-во «Третий Рим», 2005. – 377 с.
63. *[Игнатий Римский-Корсаков.]* Слово благочестивому и христолюбивому российскому воинству / Игнатий Римский-Корсаков // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики : в 2 ч. / Подг. текста, предисл., коммент. А. П. Богданова ; под ред. В. И. Буганова. – М. : [Б. и.], 1983. – Ч. 1. – С. 135–173.
64. Иностранные известия о восстании Степана Разина. Материалы и исследования / Под ред. А. Г. Манькова. – Л. : Наука, 1975. – 192 с.
65. *Иосиф Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих / Иосиф Волоцкий. – 3-е изд. – Казань : Типолит. Имп. ун-та, 1896. – 551 с.
66. История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева / Изд. Н. Новиковым. – СПб. : Тип. Акад. наук, 1776. – [22], 400 с.
67. Казанская история / Подг. текста и пер. Т. Ф. Волковой ; коммент. Т. Ф. Волковой, И. А. Лобаковой // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб. : Наука, 2000. – Т. 10. – С. 252–509.
68. *[Карион Истомин.]* «Егда же услышите брани и нестроения, не убойтеся»: [Слово патриарха Иоакима на отправление войск в первый Крымский поход] / Карион Истомин // Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики : в 2 ч. / Подг. текста, предисл., коммент. А. П. Богданова ; под ред. В. И. Буганова. – М. : [Б. и.], 1983. – Ч. 1. – С. 118–127.
69. Корпус русских переводов общественно-политических сочинений XVIII века / Коорд. проекта С. Польской, В. Ржеуцкий. – URL: https://krp.mws-osteuropa.org/ (дата обращения: 12.09.2024).

70. *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайлович / Г. Котошихин. – 3-е изд. – СПб. : [Б. и.], 1884. – XXXVI, II, 196 XX с.
71. Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сборник документов : [в 4 т.]. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1954–1976.
72. *Крижанич Ю.* Обличение на Соловецкую челобитную / Пер. Ф. Поликарповым в лето от воплощения 1704… / Ю. Крижанич. – Казань : Университет. тип., 1878. – 112 с.
73. *Курбский А. М.* История о делах великого князя московского / А. М. Курбский ; изд. подг. К. Ю. Ерусалимский ; пер. А. А. Алексеев ; отв. ред. Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 2015. – 942 с.
74. Латухинская Степенная книга. 1676 год / Изд. подг. Н. Н. Покровский, А. В. Сиренов. – М. : Языки славян. культуры, 2012. – 880 с.
75. Лексикон латинський Є. Славинецького. Лексикон словено-латинський Є. Славинецького та А. Корецького-Сатановського / Підг. до вид. В. В. Німчук, відп. ред. К. К. Цілуйко. – Київ : Наукова думка, 1973. – 542 с.
76. Летописное сказание Петра Золотарева. Первая редакция. Муз. 1481 – Увар. 547 – Акад. 313 // Полное собрание русских летописей. – М. : Наука, 1968. – Т. 31. – С. 206–233.
77. Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг. Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. – Новосибирск : Сиб. хронограф, 2001. – 440 с.
78. Мазуринский летописец // Полное собрание русских летописей. – М. : Наука, 1968. – Т. 31. – С. 11–179.
79. *Матвеев А. А.* Описание возмущения московских стрельцов / А. А. Матвеев // Рождение империи / Сост. А. Либерман, С. Шокарев. – М. : [Б. и.], 1997. – С. 359–414.
80. Материалы для истории возмущения Стеньки Разина. – М. : Тип. Л. Степановой, 1857. – 269 с.

81. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита / Под ред. Н. Субботина. – М. : Тип. Э. Лисспера и Ю. Романа, 1885. – Т. 7. – XXX, 433 с.
82. Материалы для истории русской религиозной и церковной жизни. Письма Феофана Прокоповича / [Публ. и пер. Ф. А. Терновского] // Труды Киевской духовной академии. – 1865. – Февр. – С. 287–310.
83. Материалы для русской иконографии. Изоматериал / Собр. Д. А. Ровинский. – СПб. : Экспедиция заготовления гос. бумаг, 1886. – Вып. 5. – [2], 6 с., [28] л.
84. *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Николай Спафарий ; подг. текстов и вступ. ст. О. А. Белобровой. – Л. : Наука, 1978. – 160 с.
85. *Никон, патр.* Труды / патр. Никон ; подг. В. В. Шмидт. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2004. – 1264 с.
86. О причинах гибели царств / Подг. текста, пер. и коммент. М. А. Салминой ; пер. О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб. : Наука, 2006. – Т. 14. – С. 642–667.
87. ОРК РГБ. № 9659 (Унд. 942). Присяга хотящим изыти на степень священства. – М. : Моск. тип., 1679. – 18 л.
88. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года / Сообщ. Х. Лопарева. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1895. – 071, 160 с.
89. Памятники истории русского служилого сословия / Сост. А. В. Антонов. – М. : Древлехранилище, 2011. – 556 с.
90. Памятники старообрядческой письменности / Изд. подг. Н. Ю. Бубнов, Н. С. Демкова, О. В. Чумичева. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000. – 382 с.
91. *[Певницкий В.]* Слова Стефана Яворского, митрополита Рязанского и Муромского. IX. Моисей Российский / В. Певницкий // Труды Киевской духовной академии. – 1875. – Октябрь. – С. 124–145.

92. Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 1981. – С. 12–100.
93. Первое послание Курбского Ивану Грозному в сборнике конца XVI – начала XVII в. / Подг. Б. Н. Морозов // Археографический ежегодник за 1986 год / Отв. ред. С. О. Шмидт. – М. : Наука, 1987. – С. 277–289.
94. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 1981. – 432 с.
95. Письма и бумаги императора Петра Великого. – Пг. : Первая гос. тип., 1918. – Т. 7, вып. 1. – 644 с.; М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – Т. 9, вып. 1. – 538 с.
96. Письмо патриарха Никона царю Алексею Михайловичу (июнь) // Севастьянова С. К. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты. – М. : Индрик, 2007. – С. 438–449.
97. Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков / Подг. текста и ст. В. И. Малышева. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1952. – 135 с.
98. Подкрестная запись на верность службы царю Борису Федоровичу. 1598, сентября 15 // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею Императорской Академии наук. – СПб. : Тип. II Отд-ния С. Е. И. В. К., 1836. – Т. 2. – С. 57–61.
99. Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собрание первое. – СПб. : Тип. II Отд-ния С. Е. И. В. К., 1830. – Т. 5 (1713–1719). – 780 с.; Т. 6 (1720–1722). – 818 с.; Т. 7 (1723–1727). – 922 с.
100. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – СПб. : Синод. тип., 1869. – Т. 1 (1721 г.). [6], 16, 349, 33 с. – СПб. : Синод. тип., 1872. – Т. 2 (1722 г.). [2], 28, 685, 73 с.
101. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование

государыни императрицы Елизаветы Петровны. – СПб. : Синод. тип., 1907. – Т. 2 (1744–1745 гг.). – 26 стб., 476 с.

102. Полное собрание русских летописей. Т. 12. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1901. – VI, 266 с.
103. Послание митрополита Макария царю Иоанну Васильевичу о укреплении на брань с казанскими татарами и царский ответ на оное // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией : в 5 т. – СПб. : Тип. II Отд-ния С. Е. И. В. К., 1841. – Т. 1. – С. 290–296.
104. Послание на Угру Вассиана Рыло / Подг. текста Е. И. Ванеевой ; пер. О. П. Лихачевой, коммент. Я. С. Лурье // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 7. – С. 386–399.
105. *Посошков И.* Завещание отеческое к сыну / И. Посошков ; изд. А. Поповым. – М. : Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1873. – XV, 247 с.
106. *Посошков И. Т.* Зеркало очевидное. Редакция полная. По рукописному списку, хранящемуся в библиотеке Казанской духовной академии / И. Т. Посошков ; изд. А. Царевский. – Казань : Типолит. Имп. ун-та, 1895. – XXVI, 379 с.
107. *Пыпин А. Н.* Сводный старообрядческий синодик / А. Н. Пыпин. – 2-е изд. – СПб. : Тип. Добродеева, 1883. – V, 60 с.
108. РГАДА. СПК (МГАМИД). № 292. Присяга хотящим изыти на степень священства. – М. : Моск. тип., 1679. – 18 л.
109. *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки / Д. А. Ровинский. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1881. – Кн. 3. Притчи и листы духовные. – 751 с.
110. Русская историческая библиотека. Т. 39. Памятники старообрядчества XVII в. – Кн. 1, вып. 1. – СПб. : [Б. и.], 1927. – XCVII с., 960 стб.
111. Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств, старанием и трудами Спасоказанского Преображенского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. – Казань : Унив. тип., 1868. – 230, II с.

112. Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского / Подг. текстов и коммент. В. В. Калугина, О. А. Тимофеевой. – М. : Языки славян. культуры : Ихтиос, 2004. – 288 с.
113. *Семен Денисов.* История об отцах и страдальцах соловецких : Лицевой список из собрания Ф. Ф. Мазурина / Семен Денисов ; изд. подг. Н. В. Понырко, Е. М. Юхименко. – М. : Языки славян. культуры, 2002. – 272 с.
114. *Сильвестр Медведев.* Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве / Сильвестр Медведев ; предисл. и примеч. А. Прозоровского. – М. : Унив. тип., 1894. – LII, 197 с.
115. *Симеон Денисов.* Служба святым исповедником, новым российским страдальцем / Семен Денисов // Писания выговцев. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома : каталог-инципитарий / Сост. Г. В. Маркелов. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – С. 244–256.
116. Синодик по убиенных во брани // Бычкова М. Е. Состав класса феодалов в России в XVI в. / М. Е. Бычкова. – М. : Наука, 1986. – С. 174–189.
117. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) : в 10 т. – М. : [Б. и.], 2002. – Т. 5. – 647 с.
118. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. : Наука, 1982. – Вып. 9. – 357 с.
119. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М. ; СПб. : Нестор-История, 2015. – Вып. 30. – 320 с.
120. Соборное постановление о разрешении от церковного отлучения Симеона Медведева // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссией : в 5 т. – СПб. : Тип. II Отд-ния С. Е. И. В. К., 1842. – Т. 5. – С. 337–342.
121. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел : [в 5 ч.] – М. : Тип. С. Селивановского, 1826. – Ч. 4. – IV, [16], 656, 161, [4] с.

122. Собрание документов по делу царевича Алексея Петровича, вновь найденных Г. В. Есиповым, с приложением рассуждения М. П. Погодина. – М. : Унив. тип., 1861. – 374 с.
123. *Соймонов Ф. И.* Описание Каспийского моря и чиненных на оном российских завоеваний, яко часть истории государя императора Петра Великого / Ф. И. Соймонов. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1763. – 380 с.
124. Социальные движения в городах Нижнего Поволжья в начале XVIII века: сб. док. / Подг. Н. Б. Голикова. – М. : Древлехранилище, 2004. – 444 с.
125. Сочинения И. Пересветова / Подг. текст А. А. Зимин, под ред. Д. С. Лихачева. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1956. – 388 с.
126. Сочинения Федора Ивановича Карпова / Подг. текста, пер. и коммент. Д. М. Буланина // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб. : Наука, 2006. – Т. 9. – С. 344–359.
127. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам : [в 6 т.] / И. И. Срезневский. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1902. – Т. 2. – 15, [4] с., 1802 стб.
128. *Стефан Яворский.* Слово в неделю двадцатую по Святом Духе / Стефан Яворский // Стефан Яворский. Проповеди : [в 3 ч.] / Стефан Яворский. – М. : Синод. тип., 1804. – Ч. 2. – С. 96–124.
129. *Стефан Яворский.* Слово в неделю мироносиц увещательное до воинов, надходящу походу воинскому / Стефан Яворский // Стефан Яворский. Проповеди : [в 3 ч.] / Стефан Яворский. – М. : Синод. тип., 1804. – Ч. 1. – С. 55–85.
130. Творения святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея России. – М. : Печ. А. И. Снегиревой, 1912. – VI, 110 с.
131. Третье послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 1981. – С. 106–118.
132. Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря : (Три памятника из первоначальной истории

старообрядства) / Изд. Д. Е. Кожанчикова. – СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1862. – 181 с.

133. Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон ; под ред. С. И. Коткова. – М. : Наука, 1971. – 752 с.
134. *Феофан Прокопович.* История императора Петра Великого от рождения его до Полтавской баталии и взяния в плен остальных шведских войск при Переволочне включительно / Феофан Прокопович // Феофан Прокопович. Избранные труды / Феофан Прокопович ; сост., вступ. ст. и коммент. И. В. Курукина. – М. : РОССПЭН, 2010. – С. 435–558.
135. Хованщина. Донесения шведских агентов, 1682–1683 гг. / Подг. текста, пер., примеч. и послесл. Г. М. Казакова, А. С. Лаврова. – СПб. : Наука, 2022. – 228 с.
136. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г. М. Прохоров. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 448 с.
137. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) / Hrsg. von J. Besters-Dilger. – Freiburg i. Br. : Weiher, 1995. – LXXX, 928 S.
138. Epistolae illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopowicz variis temporibus et ad varios amicos datae nunc primum in unum corpus collectae et suo ordine digestae. – [Mosquae] : Typis Universitatis Caesareae Mosquensis, 1776. – 81 p.
139. *Kurbskij A. M.* Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / A. M. Kurbskij ; Hrsg. von I. Auerbach. – Giessen : Wilhelm Schmitz, 1976–[2005]. – Bd. 1–[4], Lfg. 1–[21].

4. Научная литература

140. *Аввакумов Ю. П.* Сочинение Юрия Крижанича «Беседа о суеверии» : (Текст, перевод, комментарии) / Ю. П. Аввакумов // Богословские труды. – М. : Изд. Моск. патриархии, 1986. – Сб. 27. – С. 220–256.

141. *Авдеев А. Г.* Суеверия, поминальная культура и старорусская эпиграфика / А. Г. Авдеев // Вестн. ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. – 2019. – Вып. 86. – С. 61–80.

142. *Акельев Е. В.* О проблеме доказательств в историческом исследовании, или Подозревал ли Петр I патриарха Адриана в связях с мятежными стрельцами? / Е. В. Акельев // Вивліоѳика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. – 2023. – Vol. 11. – P. 241–270.

143. *Акельев Е. В.* Русский Мисопогон: Петр I, брадобритие и десять миллионов «московитов» / Е. В. Акельев. – М. : Новое лит. обозрение, 2022. – 624 с.

144. *Алексеев А. И.* Авторское начало в анонимных историях Петровского времени / А. И. Алексеев // Археография и источниковедение Сибири. – 2024. – Вып. 1 (43). – С. 137–148.

145. *Алексеев А. И.* Древнейший синодик Макариева Унженского Троицкого монастыря / А. И. Алексеев // Вестн. церк. ист. – 2007. – № 4 (8). – С. 5–41.

146. *Алексеев А. И.* Установление «общей памяти» при митрополите Макарии. Исторический экскурс: церковное поминовение умерших «напрасною» смертью / А. И. Алексеев // Макарьевские чтения. Вып. 6. Канонизация святых на Руси. Материалы VI Российск. науч. конф., посв. памяти свт. Макария (10–12 июня 1998 г.). – М. : Можайск–Терра, 1998. – С. 102–122.

147. *Алексеев М. П.* Англия и англичане в памятниках московской письменности XVI–XVII вв. / М. П. Алексеев // Уч. зап. Ленингр. гос. ордена Ленина ун-та. Сер. ист. наук. – 1947. – Вып. 15. – С. 40–109.

148. *Андреев В. В.* Очерк деятельности князя А. М. Курбского на защиту православия в Литве и на Волыни / В. В. Андреев. – [М.] : Ред. «Православного обозрения», 1873. – 36 с.

149. *Анисимов Е. В.* Речь Петра Великого на Полтавском поле в 1709 году (к анализу источников) / Е. В. Анисимов // Новгородская земля, Санкт-Петербург и Швеция в XVII–XVIII вв. : сб. ст. к 100-летию со дня рождения И. П. Шаскольского. – Ч. 20, вып. 4. – СПб. : Нестор-История, 2018. – С. 67–97.

150. *Антонов Д. И.* Цари и самозванцы. Борьба идей в России Смутного времени / Д. И. Антонов. – М. : РГГУ, 2019. – 312 с.

151. *Архангельский А. С.* Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. I–II. Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI – первой половины XVII в. / А. С. Архангельский. – М. : Унив. тип., 1888. – 136, 166 с.

152. *Байдин В. И.* Священник И. Л. Поборский – писатель первой трети XVIII столетия: к вопросу об авторстве «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева…» / В. И. Байдин // Вестн. Екатеринбург. духов. семинарии. – 2019. – № 3 (27). – С. 195–237.

153. *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества / Я. Л. Барсков. – СПб. : Тип. М. А. Александрова, 1912. – XVI, 424 с.

154. *Барсов Е. В.* Древнерусские памятники венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами / Е. В. Барсов. – М. : Унив. тип., 1883. – XXXV, 160 с.

155. *Барсов Е. В.* Новые материалы для истории старообрядчества XVII–XVIII веков / Е. В. Барсов. – М. : Унив. тип., 1890. – XII, 243 с.

156. *Башнин Н. В.* Высшее духовенство в начале церковной реформы Петра I: правовой статус и имущественное положение / Н. В. Башнин, И. А. Устинова, И. Н. Шамина. – М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2022. – 704 с.

157. *Бежанидзе Г. В.* История появления и рецепция указа 1722 г. «Об объявлении священникам открытых им на исповеди преднамеренных

злодейств» / Г. В. Бежанидзе // Вестн. Екатеринбург. духов. семинарии. – 2020. – № 1 (29). – С. 98–111.

158. *Бежанидзе Ю. И.* Рецепция концепта «благой симфонии» (συμφωνία ἀγαθή) в русской богословско-политической мысли XI–XVII веков : дис. … канд. теологии / Ю. И. Бежанидзе. – М. : [Б. и.], 2024. – 218 с.
159. *Безобразов П.* Византийские сказания. Рассказы о мучениках / П. Безобразов. – Ч. 1. – Юрьев : Тип. К. Маттисена, 1917. – 316 с.
160. *Беллюсов К.* Присяга хотящим взыти на степень священства… / К. Беллюсов // Тобольские епархиальные ведомости. – 1888. – № 23-24. – Отд. неофиц. – С. 450–458.
161. *Белоброва О. А.* К истории библиотеки патриарха Адриана / О. А. Белоброва // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1979. – Т. 33. – С. 406–419.
162. *Белоброва О. А.* О прижизненных сборниках сочинений и переводов Николая Спафария / О. А. Белоброва // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР / Под ред. М. В. Кукушкиной. – Л. : Наука, 1978. – С. 129–137.
163. *Белоброва О. А.* О рукописной традиции произведений Николая Спафария / О. А. Белоброва // Николае Милеску Спафарий и проблемы культуры Молдовы: материалы II Спафариев. чтений / Отв. ред. А. И. Бабий. Кишинев : Штиинца, 1991. – С. 56–74.
164. *Белоброва О. А.* Коробовский Алексей / О. А. Белоброва, Д. М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. – Вып. 3, ч. 2. – С. 184–186.
165. *Белов Н. В.* Краткий Казанский летописец стольника Н. А. Кудрявцева / Н. В. Белов // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. – 2021. – № 4 (16). – С. 100–136.
166. *Белокуров С. А.* Кто автор «Увета духовного»? (К истории полемики против раскола) / С. А. Белокуров // Христианское чтение. – 1886. – № 7-8. – С. 163–177.

167. *Беляева Н. П.* Материалы к указателю переводных трудов Курбского / Н. П. Беляева // Древнерусская литература. Источниковедение : сб. науч. тр. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1984. – С. 115–136.

168. *Белякова Е. В.* «О учители и священницы, никако же убо зло творящему не умолчите» : (Тема обличения неправедных властей в учительно-канонических текстах славянской книжной традиции) / Е. В. Белякова // Interdisciplinárny výskum prameňov o jazyku a duchovnej kultúre. Slovensko-slovanské súvislosti / Ed. by S. Šašerina, P, Žeňuch, M. Hríbová. – Bratislava : [S. n.], 2022. – P. 77–86.

169. *Белякова Е. В.* К вопросу о влиянии византийского законодательства о еретиках на русскую правовую традицию (от средневековья к новому времени) / Е. В. Белякова // От Рима к Третьему Риму. Миграции. Формирование российского государства : материалы международных семинаров исторических исследований. 2010–2015 гг. / Общ. ред. П. Каталано, Ю. А. Петрова. – М. : Изд. центр Ин-та рос. ист. РАН, 2015. – С. 198–217.

170. *Белякова Е. В.* Московский Собор 1666–1667 гг. и Духовный Регламент / Е. В. Белякова // Петр Великий: исследования и открытия. К 350-летию со дня рождения : материалы междунар. науч. конф. / Отв. ред. В. Н. Захаров. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – С. 111–121.

171. *Белякова Е. В.* Отношение к войне и убийству в канонических памятниках XIV–XVI вв. / Е. В. Белякова // Миротворчество в России. Церковь, политика, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX–XX столетий / Под ред. Е. Л. Рудницкой. – М. : Наука, 2003. – С. 39–62.

172. *Белянкин Ю. С.* Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности Московского Печатного двора) : дис. … канд. ист. наук / Ю. С. Белянкин. – М. : [Б. и.], 2012. – 289 с.

173. *Белянкин Ю. С.* «Сказание о двух старцах» в редакциях 1694 и 1695 гг.: предсказания пророков с острова Мальты в старообрядческой книжной

традиции / Ю. С. Белянкин, С. М. Шамин // Каптеревские чтения – 13 : сб. ст. / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. – М. : Ин-т всеобщ. ист. РАН, 2015. – С. 159–178.

174. *Берман А. Г.* Секта хлыстов в России: ранняя история и религия / А. Г. Берман. – Чебоксары : Чуваш. гос. пед. ун-т, 2020. – 230 с.
175. Библиотека А. А. Матвеева (1666–1728) : каталог / Сост. И. М. Полонская и др. – М. : ГБЛ, 1986. – 216 с.
176. Библиотека Петра I. Описание рукописных книг / Авт.-сост. И. Н. Лебедева. – СПб. : БАН, 2003. – 432 с.
177. Биохроника Петра Великого (1672–1725 гг.) / Авт. проекта Е. В. Анисимов. – URL: https://spb.hse.ru/humart/history/peter/ (дата обращения: 13.07.2024).
178. *Бобров А. Г.* Копенгагенский сборник середины XVII в. и его вероятный составитель псковский стрелец Демидка Воинов / А. Г. Бобров // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 51. – С. 463–476.
179. *Богданов А. П.* К вопросу об авторстве «Созерцания краткого лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве» / А. П. Богданов // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода : сб. ст. / Отв. ред. Б. Г. Литвак. – М. : Ин-т истории СССР, 1987. – С. 114–146.
180. *Богданов А. П.* Московская публицистика последней четверти XVII века / А. П. Богданов. – М. : Ин-т рос. ист. РАН, 2001. – 492 с.
181. *Богданов А. П.* Россия и Запад в информационном обмене конца XVII в. / А. П. Богданов // Genesis: исторические исследования. – 2021. – № 5. – С. 71–124.
182. *Богданов А. П.* Царь-реформатор Федор Алексеевич: старший брат Петра I / А. П. Богданов. – 2-е изд. – М. : Академ. проект, 2020. – 758 с.
183. *Богданов А. П.* Хронограф Русский III редакции из 182 глав. Часть 2. Хронографическая редакция патриаршего Летописца 1619–1691 гг. / А.

П. Богданов, Н. В. Белов // Словесность и история. – 2022. – № 1. – С. 45–91.

184. *Богданов А.* Рукописная традиция Русского хронографа третьей редакции. Продолжение изысканий А. Н. Попова / А. Богданов // Quaestio Rossica. – 2023. – Т. 11, № 1. – С. 291–308.
185. *Болдырева Н.* Благовещенский протопоп Андрей Постников: биография в конфликтном измерении / Н. Болдырева // Quaestio Rossica. – 2025. – Т. 13, № 1. – С. 58–74.
186. *Борисова С. А.* «Съвьршеная любы вънъ измещеть страхъ»: как боялись древнерусские князья-мученики? / С. А. Борисова // Вестн. РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. – 2021. – № 4. – С. 50–64.
187. *Бородихин А. Ю.* «Хрисмологион» Николая Спафария : (О судьбе одной находки московских археографов) / А. Ю. Бородихин // Библиография. – 2016. – № 6. – С. 86–93.
188. *Брагинская Н. В.* Введение IV. Смерть как ultima ratio / Н. В. Брагинская, А. И. Шмаина-Великанова // Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) / Под общ. ред. Н. В. Брагинской. – М. : Мосты культуры : Гешарим, 2014. – С. 397–426.
189. *Браиловский С. Н.* Один из пестрых XVII-го столетия / С. Н. Браиловский. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1902. – XXXVII, 493 с.
190. *Браун П.* Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве / П. Браун. – М. : РОССПЭН, 2004. – 207 с.
191. *[Бровкович А. И.]* Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Записки Александра Б. : в 2 ч. / А. И. Бровкович – СПб. : Д. Е. Кожанчиков, 1861. – Ч. 2. Сочинения учительные или обличительные. – [5], II, 292, 340 с.
192. *Бубнов Н. Ю.* «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. / Н. Ю. Бубнов // Рукописные

и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР / Под ред. С. П. Луппова и А. А. Моисеевой. – Л. : БАН, 1976. – С. 99–109.

193. *Бубнов Н. Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы и эволюция / Н. Ю. Бубнов. – СПб. : БАН, 1995. – 435 с.
194. *Буганов В. И.* Повесть о Московском восстании 1682 года / В. И. Буганов // Древнерусская литература и ее связи с Новым временем / Отв. ред. О. А. Державина. – М. : Наука, 1967. – С. 317–354.
195. *Бугров К. Д.* Республиканская идея в России в век Просвещения / К. Д. Бугров, М. А. Киселев // Res Publica: русский республиканизм от Средневековья до конца XX века / Под ред. К. А. Соловьева. – М. : Новое лит. обозрение, 2021. – С. 311–398.
196. *Буланин Д. М.* «Выпись» о втором браке Василия III – документ или литературная стилизация? / Д. М. Буланин // Проблемы исторической поэтики. – 2021. – Т. 19, № 4. – С. 171–189.
197. *Буланин Д. М.* На службе у идеологов Московского царства: (Литература энциклопедий 1520–1570-х гг.) / Д. М. Буланин // Социокультурные контексты русской словесности XI–XX веков. Материалы к «Истории русской литературы». – СПб. : Росток, 2024. – С. 37–123.
198. *Буланин Д. М.* Политическая доктрина в афоризмах: малоизученные источники Первого послания Ивана Грозного Андрею Курбскому / Д. М. Буланин // Die Welt der Slaven. – 2019. Bd. 64, H. 1. – S. 87–107.
199. *Буланин Д. М.* Пророчество на гробнице Константина Великого / Д. М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – Вып. 3, ч. 4. – С. 541–545.
200. *Буланин Д. М.* Серков Диомид Яковлев / Д. М. Буланин, А. А. Турилов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1998. – Вып. 3, ч. 3. – С. 351–354.
201. *Булычев А. А.* О публикации постановлений церковного Собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) / А. А. Булычев //

Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2 / Отв. ред. А. С. Демин. – М. : [Б. и.], 1989. – С. 35–62.

202. *Бушкович П.* Петр Великий. Борьба за власть / П. Бушкович. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. – 541 с.
203. *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века / В. Е. Вальденберг. – Пг. : Тип. А. Бенке, 1916. – X, 463 с.
204. *Вальденберг В. Е.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности / В. Е. Вальденберг // Византийский временник. – Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1926. – Т. 24. – С. 27–34.
205. *Вальденберг В.* Понятие о тиранне в древнерусской литературе в сравнении с западной / В. Вальденберг // Известия по русскому языку и словесности Академии наук СССР. – Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1929. – Т. 2. – С. 214–236.
206. *Васильев В. К.* Сюжетная типология русской литературы XI–XX веков: (Архетипы русской культуры). От Средневековья к Новому времени / В. К. Васильев. – Красноярск : ИПК СФУ, 2009. – 260 с.
207. *Введенский А. М.* Житие варягов-мучеников (функционирование легенды в летописи и в Прологе) / А. М. Введенский // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2009. – № 4 (38). – С. 63–72.
208. *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права : в 2 т. / П. В. Верховской. – Ростов-на-Дону : [Б. и.], 1916. – Т. 2. Материалы. – IV, 157, 154, 104 с.
209. *Вершинин К. В.* Мерило Праведное в истории древнерусской книжности и права / К. В. Вершинин. – М. ; СПб. : Нестор-История, 2019. – 296 с.
210. *Викторов А. Е.* Обозрение старинных описей патриаршей ризницы / А. Е. Викторов. – М. : О-во древнерус. искусства, 1875. – 142 с.

211. *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России / А. Е. Викторов. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1890. – II, 378 с.

212. *Власов А. Н.* Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв. Тексты и исследования / А. Н. Власов. – СПб. : Пушкинский Дом, 2011. – 784 с.

213. *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси / Е. Г. Водолазкин. – 2-е изд. – СПб. : Пушкинский Дом, 2008. – 488 с.

214. *Воробьева Н. В.* «Царские ярлыки» московских митрополитов в полемическом дискурсе патриарха Никона / Н. В. Воробьева // Вестн. Кыргызско-Российского славянск. ун-та. – 2015. – Т. 15, № 10. – С. 24–26.

215. *Воскресенский Н. А.* Петр Великий как законодатель. Исследование законодательного процесса в России в эпоху реформ первой четверти XVIII века / Н. А. Воскресенский ; науч. ред. и вступ. ст. Д. О. Серова. – М. : Новое лит. обозрение, 2017. – 637 с.

216. *Гайденко П. И.* Подвиг иноческого мученичества в Киевской Руси: несколько наблюдений / П. И. Гайденко // Христианское чтение. – 2015. – № 2. – С. 8–23.

217. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 2 т. – Харьков : Епарх. тип., 1916. – Т. 1. – IV, 376 с.

218. *Голикова Н. Б.* Астраханское восстание 1705–1706 гг. / Н. Б. Голикова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1975. – 328 с.

219. *Голикова Н. Б.* Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа / Н. Б. Голикова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1957. – 338 с.

220. *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви / Е. Е. Голубинский. – Сергиев Посад : 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1894. – 267 с.

221. *Горский А. В.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки : в 3 отд. / А. В. Горский, К. И. Невоструев. – М. : Синод. тип., 1855–1869.

222. Границы и маркеры социальной стратификации России XVII–XX вв.: векторы исследования / Под ред. Д. А. Редина. – СПб. : Алетейя, 2018. – 722 с.

223. *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг / И. М. Грицевская. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. – 254 с.

224. *Гурьянова Н. С.* «Описание о нелепых случаях и необычных пустынному житию действах, внесшихся от своевольников» / Н. С. Гурьянова // Русское общество и литература позднего феодализма / Отв. ред. Н. Н. Покровский, Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Сиб. хронограф, 1996. – С. 225–246.

225. *Гурьянова Н. С.* Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии / Н. С. Гурьянова. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2007. – 377 с.

226. *Гурьянова Н. С.* Эсхатологическое учение старообрядцев и книга пророка Даниила / Н. С. Гурьянова // Третьи Мяндинские чтения : сб. науч. тр. по материалам всерос. науч. конф. (8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Т. Ф. Волкова. – Сыктывкар : Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2016. – С. 57–65.

227. Гурьянова Н. С. Эсхатология Реформации в русском историческом процессе в XVII в. / Н. С. Гурьянова // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. – СПб. : Пушкинский Дом, 2011. – Т. 2. – С. 576–590.

228. *Гусева А. А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации / А. А. Гусева. – М. : Индрик, 2010. – 1252 с.

229. *Д. Б. К.* Тихон (Воинов Тимофей Васильевич), митр. Казанский и Свияжский / Д. Б. К. // Православная энциклопедия. – М. : Православная энциклопедия, 2023. – Т. 68. – С. 500–505.

230. *Демидова Л. Д.* Истоки русского раскола: инок Авраамий / Л. Д. Демидова. – СПб. : Нестор-История, 2022. – 352 с.

231. *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Материалы и исследования / Н. С. Демкова. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. – 329 с.

232. *Демкова Н. С.* Полемический трактат пустозерских узников «Ответ православных» в составе сборников XVII века / Н. С. Демкова, Л. В. Титова // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2001. – С. 170–224.

233. *Демин А. С.* Писатель и общество в России XVI–XVII веков.: (Общественные настроения) / А. С. Демин. – М. : Наука, 1985. – 352 с.

234. *Дергачева И. В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты / И. В. Дергачева. – М. : Кругъ, 2011. – 404 с.

235. *Дергачева-Скоп Е. И.* «Увет духовный»: к проблеме подготовки текста к печатному изданию / Е. И. Дергачева-Скоп, В. В. Подопригора // Источниковедение литературы и языка (археография, текстология, поэтика) : Памяти Е. И. Дергачевой-Скоп. – Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2022. – С. 311–332.

236. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: эволюция жанра легендарно-биографических сказаний / Л. А. Дмитриев. – Л. : Наука, 1973. – 304 с.

237. *Дмитриев М. В.* От христианской антропологии восточнославянских православных культур XV–XVI вв. к «провалу» социальной дисциплинаризации? / М. В. Дмитриев // Chinese Journal of Slavic Studies. – 2022. – Vol. 2, № 2. – P. 163–181.

238. *Дмитриев М. В.* Теория «Москва – Третий Рим»: тексты и контексты / М. В. Дмитриев, Н. С. Гурьянова, Д. М. Буланин, А. В. Сиренов, А. В. Кореневский // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2023. – № 2. – С. 67–98.

239. *Дорофеева Л. Г.* Человек смиренный в агиографии Древней Руси (XI – первая треть XVII века) / Л. Г. Дорофеева. – Калининград : Аксиос, 2013. – 436 с.

240. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост. В. И. Малышев. – М. ; Л. : Наука, 1965. – 230 с.

241. Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства / Отв. сост. А. В. Доронин. – М. : РОССПЭН, 2017. – 399 с.

242. *Дружинин В. Г.* Раскол на Дону в конце XVII века / В. Г. Дружинин. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1889. – IX, 335 с.

243. *Дьяконов М.* Власть московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века / М. Дьяконов. – СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1889. – VI, 221 с.

244. *Елеонская А. С.* «Книга, глаголемая Брозда духовная»: из истории полемической литературы XVII в. / А. С. Елеонская // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1977. – М. : Наука, 1977. – С. 23–29.

245. *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века / А. С. Елеонская. – М. : Наука, 1990. – 222 с.

246. *Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века / А. С. Елеонская. – М. : Наука, 1978. – 270 с.

247. *Ерусалимский К. Ю.* Андрей Курбский и Иван Грозный: борьба филологий (по поводу двух работ В. В. Калугина) / К. Ю. Ерусалимский // Russia Mediaevalis. – München : W. Fink, 2001. – T. X, 1. – S. 303–324.

248. *Ерусалимский К. Ю.* Археографический обзор / К. Ю. Ерусалимский // Курбский А. М. История о делах великого князя / А. М. Курбский ; изд. подг. К. Ю. Ерусалимский ; пер. А. А. Алексеев. – М. : Наука, 2015. – С. 288–394.

249. *Ерусалимский К. Ю.* На службе короля и Речи Посполитой / К. Ю. Ерусалимский. – М. ; СПб. : Нестор-История, 2018. – 1010 с.

250. *Ерусалимский К. Ю.* Первое послание князя А. М. Курбского Ивану Грозному: архетип и его ранняя рецепция / К. Ю. Ерусалимский // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2016. – № 4 (66). – С. 52–65.

251. *Ерусалимский К. Ю.* Православная академия на Волыни XVI в.: нереализованный проект князя Андрея Курбского / К. Ю. Ерусалимский // Острозька давнина : наук. зб. – Острiг : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2014. – Вип. 3. – С. 113–147.
252. *Ерусалимский К. Ю.* Республика без республиканизма: дискурсы общего дела в Московской Руси / К. Ю. Ерусалимский // Res Publica: Русский республиканизм от Средневековья до конца XX в. / Под ред. К. А. Соловьева. – М. : Новое лит. обозрение, 2021. – С. 153–265.
253. *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. Исследование книжной культуры : в 2 т. / К. Ю. Ерусалимский. – М. : Знак, 2009. – Т. 1. Исследование книжной культуры. – 882 с.
254. *Ерусалимский К. Ю.* Этико-политическое учение князя Андрея Курбского / К. Ю. Ерусалимский // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2024. – Т. 8, № 3. – С. 117–175.
255. *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия : в 2 т. / Г. В. Есипов. – СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1861–1863. – Т. 1. – 656 с.
256. *Живов В.* Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII столетия / В. Живов // Cahiers du Monde russe. – 2012. – Т. 53, № 2-3. – P. 349–374.
257. *Живов В.* Дисциплинарная революция и борьба с суеверием в России XVIII века: «провалы» и их последствия / В. Живов // Антропология революции : сб. ст. / Сост. и ред. И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майофис. – М. : Новое лит. обозрение, 2009. – С. 327–360.
258. *Живов В. М.* Заметки о византийской культуре в России раннего нового времени / В. М. Живов // Russia Mediaevalis. – München : W. Fink, 2001. – Т. X, 1. S. 325–344.
259. *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы / В. М. Живов. – М. : Новое лит. обозрение, 2004. – 360 с.

260. *Живов В. М.* История понятий, история культуры, история общества / В. М. Живов // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / Под ред. В. М. Живова. – М. : Языки славян. культур, 2009. – С. 5–26.

261. *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – М. : Гнозис, 1994. – 112 с.

262. *Живов В. М.* Стратегии пророчества: проповедь Стефана Яворского на память Алексея Человека Божия / В. М. Живов // Стих, язык, поэзия: памяти М. Л. Гаспарова. – М. : РГГУ, 2006. – С. 201–210.

263. *Живов В. М.* Суеверия и забобоны / В. М. Живов // Эволюция понятий в свете истории русской культуры / Отв. ред. В. М. Живов, Ю. В. Кагарлицкий. – М. : Языки славян. культур, 2012. – С. 130–150.

264. *Живов В. М.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII века / В. М. Живов, Б. А. Успенский // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М. : Языки славян. культуры, 2002. – С. 461–531.

265. *Живов В. М.* Царь и Бог : (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) / В. М. Живов, Б. А. Успенский // Успенский Б. А. Избранные труды : [в 3 т.] / Б. А. Успенский. – 2-е изд. – М. : Шк. «Языки рус. культуры», 1996. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – С. 205–337.

266. *Жуковская А. В.* Богу работник, царю слуга. Отечеству гражданин / А. В. Жуковская // Письма и бумаги прибыльщика Алексея Курбатова (1700–1720-е годы) / Сост. и науч. ред. Д. О. Серов, А. О. Видничук, А. В. Жуковская, И. И. Федюкин. – М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2023. – С. 70–124.

267. *Журавель О. Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII – начала XXI вв.: темы, проблемы, поэтика / О. Д. Журавель. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2012. – 442 с.

268. *Журавлева С. С.* Феномен мученичества в агиографической поэзии свт. Димитрия Ростовского (Туптало) / С. С. Журавлева // Литература и культура в контексте христианства. Образы, символы, лики России : материалы V междунар. науч. конф., 22–25 сентября 2008 г. – Ульяновск : УлГТУ, 2008. – Ч. 1. – С. 11–16.

269. *Заозерский Н. А.* О свидетельской присяге в судопроизводстве XVII в. : (Одна из забытых реформ патриарха Никона) / Н. А. Заозерский // Богослов. вестн. – 1917. – Т. 2, № 6-7. – С. 93–107.

270. *Заплетин В. В.* Об идеологической функции «Открытого письма» десятника В. Зорина в событиях Стрелецкого восстания 1698 г. / В. В. Заплетин // Вестн. Самар. ун-та. История, педагогика, филология. – 2017. – № 1. – С. 15–20.

271. *Зеленская Г. М.* Святитель Филипп и Патриарх Никон: типологические подобия / Г. М. Зеленская, С. К. Севастьянова // Эпоха Ивана Грозного и ее отражение в историографии, письменности, искусстве, архитектуре : сб. материалов всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф., 16–17 октября 2017 г., г. Александров : в 2 т. / Сост. и отв. ред. С. А. Глейбман. Владимир : Транзит-ИКС, 2018. – Т. 1. – С. 123–148.

272. *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество : в 2 т. / С. А. Зеньковский ; сост. Г. М. Прохоров. – М. : Ин-т ДИ-ДИК : Квадрига, 2009. – 688 с.

273. *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог / А. С. Зернова. – М. : [Б. и.], 1958. – 152 с.

274. *Зимин А. А.* Выпись о втором браке Василия III / А. А. Зимин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1976. – Т. 30. – С. 132–148.

275. *Зуев А. С.* Шерти-присяги народов Сибири и севера Центральной Азии российскому монарху в конце XVI – начале XVIII в.: исследование и материалы / А. С. Зуев, В. А. Слугина. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2023. – 560 с.

276. *Зыгмонт А. И.* «Великому борцу свойственно принимать удары и побеждать»: милитантность в раннехристианском мученичестве / А. И. Зыгмонт // Религиоведение. – 2021. – № 3. – С. 92–103.
277. *Зыгмонт А. И.* Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников / А. И. Зыгмонт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2022. – № 1. – С. 198–225.
278. *Иванов С. А.* Блаженные похабы. Культурная история юродства / С. А. Иванов. – М. : Языки славян. культур, 2005. – 448 с.
279. *Иванов С. А.* Византийская культура и агиография / С. А. Иванов. – 2-е изд. – М. : Изд. Дом ЯСК, 2020. – 536 с.
280. *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica / К. Иванова. – София : Проф. Марин Дринов, 2008. – 720 с.
281. *Ивановский Н.* Мнимая священническая присяга патриарха Иоакима / Н. Ивановский // Православный собеседник. – 1873. – Ч. 2, № 7. – С. 336–363.
282. Идея «общего блага» в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750) / Под общ. ред. Л. П. Репиной. – М. : Аквилон, 2024. – 704 с.
283. *Илиев И. И.* Тълкуването на Книга на пророк Даниил от Иполит Римски в старобългарски превод / И. И. Илиев. – София : Ин-т за литература при БАН, 2017. – 628 с.
284. *Исаченко Т. А.* Вера и противление в ответах и обличениях 80–90-х гг. XVII в. Новые библейские переводы в филологических школах XVII в. / Т. А. Исаченко. – М. : Азбуковник, 2015. – 384 с.
285. *Исаченко Т. А.* Переводная московская книжность. Митрополичий и патриарший скрипторий XV–XVII вв. / Т. А. Исаченко. – М. : Пашков дом, 2009. – 336 с.
286. *Исаченко Т. А.* Русский перевод «Хрисмологиона» с дополнениями Николая Спафария, преподнесенный московскому царю в 1673 г. / Т. А. Исаченко // Рукописи, старопечатные и редкие книги в собраниях России

: сб. науч. ст. / Сост. и отв. ред. Г. А. Лончакова, И. А. Шилова, В. В. Подопригора. – Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2018. – С. 327–359.

287. *Каган М. Д.* «Повесть о двух посольствах» – легендарно-политическое произведение начала XVII века / М. Д. Каган // Труды Отдела древнерусской литературы. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – Т. 11. – С. 218–254.
288. *Кагарлицкий Ю. В.* Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. / Ю. В. Кагарлицкий // Лингвистическое источниковедение и история русского языка / Отв. ред. А. М. Молдован, В. С. Голышенко. – М. : Древлехранилище, 2000. – С. 243–258.
289. *Кагарлицкий Ю. В.* Риторические стратегии в русской проповеди переходного периода, 1700–1775 гг. : дис. … канд. филол. наук / Ю. В. Кагарлицкий. – М. : [Б. и.], 1999. – 226 с.
290. *Казаков Г. М.* «Оттоман Разин»: Разин как турок в немецкой печати 1670–1671 г. / Г. М. Казаков, И. Майер // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2018. – № 2 (72). – С. 95–107.
291. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения / Н. А. Казакова. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1960. – 362 с.
292. *Калачов Н.* О значении Кормчей в системе древнего русского права / Н. Калачов. – М. : Унив. тип., 1850. – 128, 80 с.
293. *Калугин В. В.* «Житие святителя Николая Мирликийского» в агиографическом своде Андрея Курбского / В. В. Калугин. – М. : Языки славян. культуры, 2003. – 240 с.
294. *Калугин В. В.* «Житие Сильвестра, папы Римского»: причины, цели и особенности перевода / В. В. Калугин // «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Подг. текстов В. В. Калугина при участии О. А. Тимофеевой. – М. : Языки славян. культуры : Ихтиос, 2003. – С. 7–30.

295. *Калугин В. В.* «Требник 1329 г. митрополита Феогноста»: из истории подделки начала XVIII в. / В. В. Калугин // Palaeoslavica: Intern. J. for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. – 2013. Vol. 21, № 2. – P. 31–69.

296. *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя / В. В. Калугин. – М. : Языки рус. культуры, 1998. – 414 с.

297. *Калугин В. В.* Георгиевский цикл в агиографическом своде князя Андрея Курбского / В. В. Калугин // Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского / Подг. текстов и коммент. В. В. Калугина и О. А. Тимофеевой. – М. : Языки славян. культуры : Ихтиос, 2004. – С. 7–33.

298. *Калугин В. В.* Киевские фальсификаторы начала XVIII века («Требник 1329 г. митрополита Феогноста») / В. В. Калугин // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) : сб. науч. тр. – М. : Языки славян. культуры, 2013. – Вып. 5. – С. 127–183.

299. *Калугин В. В.* «Борение мученика Димитрия Солунского» Симеона Метафраста / В. В. Калугин // Белоруссия и Украина. История и культура : ежегодник 2003. – М. : Наука, 2003. – С. 91–128.

300. *Каменева Т. Н.* Черниговская типография, ее деятельность и издания / Т. Н. Каменева // Труды Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. – М. : Книга, 1959. – Т. 3. – С. 232–280.

301. *Каменский А. Б.* Подданство, лояльность, патриотизм в имперском дискурсе России XVIII в.: исследовательские проблемы : препринт WP6/2007/04 / А. Б. Каменский. – М. : ГУ ВШЭ, 2007. – 48 с.

302. *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Э. Х. Канторович. – 2-е изд., испр. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2015. – 752 с.

303. *Карабинов И.* Св. чаша на литургии преждеосвященных Даров / И. Карабинов // Христианское чтение. – 1915. – № 6. – С. 737–753.

304. *Каравашкин А. В.* Власть и слово в средневековой Руси. Смысловые уровни полемических текстов / А. В. Каравашкин. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 382 с.
305. *Каравашкин А. В.* Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI–XVII вв. / А. В. Каравашкин // Россия XXI. – 2006. – № 4. – С. 62–109.
306. *Каравашкин А. В.* Иван Грозный и Андрей Курбский: конфликт интерпретаций / А. В. Каравашкин // Studia Litterarum. – 2020. – Т. 5, № 1. – С. 148–161.
307. *Каравашкин А. В.* Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский / А. В. Каравашкин. – М. : Прометей, 2000. – 418 с.
308. Кембриджская школа. Теория и практика интеллектуальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. – М. : Новое лит. обозрение, 2018. – 628 с.
309. *Кивельсон В.* Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века / В. Кивельсон. – Бостон ; СПб. : Academic Studies Press : БиблиоРоссика, 2020. – 480 с.
310. *Киселев М. А.* Государство и общее благо в политическом дискурсе в России от Алексея Михайловича до Петра Алексеевича / М. А. Киселев // Идея «общего блага» в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750) / Под общ. ред. Л. П. Репиной. – М. : Аквилон, 2024. – С. 115–183.
311. *Киселев М. А. Правда* и *закон* во второй половине XVII – первой четверти XVIII века: от монарха-судьи к монарху-законодателю / М. А. Киселев // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода : в 2 т. – М. : Новое лит. обозрение, 2012. – Т. 1. – С. 49–65.
312. *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености / М. С. Киселева. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – 472 с.

313. *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма / А. И. Клибанов. – М. : Наука, 1977. – 335 с.

314. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси / А. И. Клибанов. – М. : Аспект-пресс, 1996. – 366 с.

315. *Кобрин В. Б.* Иван Грозный и опричнина в общественной мысли XVII – середины XVIII в. / В. Б. Кобрин // Кобрин В. Б. Опричнина. Генеалогия. Антропонимика. Избранные труды / В. Б. Кобрин. – М. : РГГУ, 2008. – С. 138–151.

316. *Коллманн Н. Ш.* Преступление и наказание в России раннего Нового времени / Н. Ш. Коллманн. – М. : Новое лит. обозрение, 2016. – 609 с.

317. *Коллманн Н. Ш.* Соединенные честью: государство и общество в России раннего Нового времени / Н. Ш. Коллманн. – М. : Древлехранилище, 2001. – 459 с.

318. *Корзо М. А.* Катехетические сочинения Феофана Прокоповича / М. А. Корзо // Славянский альманах – 2013. – М. : Индрик, 2014. – С. 263–280.

319. *Корзо М. А.* Образ человека в проповедях XVII века / М. А. Корзо. – М. : Ин-т философии РАН, 1999. – 186 с.

320. *Корзо М. А.* Синтез культурных и религиозных традиций в школьных катехизисах XVII–XVIII вв. / М. А. Корзо // Философия и культура. – 2014. – № 1. – С. 99–107.

321. *Корзо М. А.* Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований / М. А. Корзо. – М. : Канон+, 2007. – 671 с.

322. *Корогодина М. В.* Власть и подданные глазами духовников XVII–XVIII вв. / М. В. Корогодина // Cahiers du Monde russe. – 2009. – Vol. 50, № 2-3. – P. 327–335.

323. *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты / М. В. Корогодина. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. – 579 с.

324. *Корогодина М. В.* Памятники церковного права в рукописях Библиотеки Российской академии наук XV – начала XX века / М. В. Корогодина. – М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2020. – 643 с.

325. *Королев А. А.* Мученики / А. А. Королев и др. // Православная энциклопедия. – М. : Православная энциклопедия, 2017. – Т. 48. – С. 66–89.

326. *Королева М. В.* Процедура государственной присяги в России XVII в. / М. В. Королева // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2020. – № 4 (82). – С. 73–82.

327. *Кошелева О.* Современная отечественная историография России предпетровского времени: новые аспекты / О. Кошелева // Quaestio Rossica. – 2018. – Т. 6, № 1. – С. 269–289.

328. *Кошелева О. Е.* Россия и ее церковь под пером русских «редакторов» Космографии Меркатора / О. Е. Кошелева // На пути к государствам Нового времени. Запад и Восток в Европе в конце XV – XVII в. / Под ред. И. Берговской, В. Назарова, П. Уварова. – М. ; Калуга : Калуж. гос. ин-т развития образования, 2020. – С. 401–406.

329. *Кравецкий А. Г.* К истории печатных изданий чинов присоединения к православию / А. Г. Кравецкий // Богословские труды. – 2024. – Вып. 51. – С. 205–220.

330. *Крашенинникова О. А.* Петр I как духовный реформатор России / О. А. Крашенинникова // Россия: общество, политика, история. – 2022. – № 3 (3). – С. 34–55.

331. *Кром М. М.* «Вдовствующее царство». Политический кризис в России 30–40-х годов XVI века / М. М. Кром. – М. : Новое лит. обозрение, 2010. – 888 с.

332. *Кром М. М.* Доброхоты Российского царства: из истории патриотической и лоялистской лексики (до начала XVII в.) / М. М. Кром // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2024. – № 4 (98). – С. 27–38.

333. *Кром М. М.* Рождение государства: Московская Русь XV–XVI веков / М. М. Кром. – М. : Новое лит. обозрение, 2018. – 245 с.

334. Кудрявцев И. М. «Издательская» деятельность Посольского приказа : (К истории русской рукописной книги во второй половине XVII века) / И. М. Кудрявцев // Книга. Исследования и материалы. – М. : Изд-во Всесоюз. книж. палаты, 1963. – Сб. 8. – С. 179–244.

335. *Кудрявцев И. М.* «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. / И. М. Кудрявцев // Труды Отдела древнерусской литературы. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1951. – Т. 8. – С. 158–186.

336. *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. / М. В. Кукушкина. – Л. : Наука, 1977. – 223 с.

337. «Культура духа» vs «Культура разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках / Под общ. ред. Л. П. Репиной. – М. : Аквилон, 2022. – 1079 с.

338. *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы / А. В. Лаврентьев. – М. : Археогр. центр, 1997. – 254 с.

339. *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. / А. С. Лавров. – М. : Древлехранилище, 2000. – 575 с.

340. *Лавров А. С.* Летописная заметка о стрелецкой казни 1698 г. / А. С. Лавров // Шестые Лихачевские чтения. Междунар. науч. конф. «Петербургская текстологическая школа: традиции и развитие»: тезисы докладов. – СПб. : Пушкинский дом, 2021. – С. 59–62.

341. *Лавров А. С.* Шведские донесения как источник по истории Стрелецкого восстания 1682 г. / А. С. Лавров // Хованщина. Донесения шведских агентов, 1682–1683 гг. / Подг. текста, пер., примеч. и послесл. Г. М. Казакова, А. С. Лаврова. – СПб. : Наука, 2022. – С. 171–204.

342. *Лавров А. С.* Юродство и «регулярное государство» (конец XVII – первая половина XVIII в.) / А. С. Лавров // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2001. – Т. 52. – С. 432–437.

343. *Лавров А. С.* Ревнители благочестия. Очерки церковной и литературной деятельности / А. С. Лавров, А. В. Морохин. – СПб. : Наука, 2021. – 333 с.

344. *Лаппо-Данилевский А. С.* История политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом развития ее культуры и политики / А. С. Лаппо-Данилевский ; предисл. М. Ю. Сорокиной ; подг. текста М. Ю. Сорокиной при участии К. Ю. Лаппо-Данилевского. – Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2005. – XXXII, 462 с.

345. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2021. – 294 с.

346. *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы / И. Н. Лебедева. – Л. : Наука, 1968. – 140 с.

347. *Лихачев Д. С.* Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Русская словесность: от теории словесности к структуре текста. Антология. – М. : Academia, 1997. – С. 280–287.

348. *Лихачев Д. С.* Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского (царь и «государев изменник») / Д. С. Лихачев // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М. : Наука, 1981. – С. 183–213.

349. *Лихачев Д. С.* Эпоха решительного подъема общественного значения литературы / Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб. : Наука, 2006. – Т. 9. – С. 15–18.

350. *Лобакова И. А.* «Сказание о царе Иване и о Филиппе митрополите» – новонайденная историческая повесть XVII в. об эпохе опричнины / И. А. Лобакова // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Наука, 2009. – Т. 60. – С. 376–393.

351. *Лобакова И. А.* Житие митрополита Филиппа. Исследование и тексты / И. А. Лобакова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. – 306 с.

352. *Лобакова И. А.* Историческая повесть о митрополите Филиппе. Литературные источники и их интерпретация конца XVII в. / И. А. Лобакова // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – Т. 55. – С. 301–312.

353. *Лобакова И. А.* Проявление авторского начала в русской историографии (на примере составителя исторической компиляции первой половины XVIII века) / И. А. Лобакова // Два века русской классики. – 2022. – Т. 4, № 3. – С. 132–149.

354. *Лотман Ю. М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. / Ю. М. Лотман. – Таллинн : Александра, 1993. – Т. 3. – С. 345–355.

355. *Лотман Ю.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси / Ю. Лотман, Б. Успенский // Вопросы литературы. – 1977. – № 3. – С. 148–166.

356. *Лотман Ю. М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. / Ю. М. Лотман. – Таллинн : Александра, 1993. – Т. 3. – С. 127–137.

357. *Лукин П. В.* Народные представления о государственной власти в России XVII века / П. В. Лукин. – М. : Наука, 2000. – 292 с.

358. *Лушников А. А.* Антиязыческие тексты в составе Паисиевского сборника: замыслы древнерусских книжников / А. А. Лушников // Российская история. – 2018. – № 6. – С. 121–135.

359. *Ляпин Д. А.* Царский меч: социально-политическая борьба в России в середине XVII века / Д. А. Ляпин. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2018. – 334 с.

360. *Малышев В. И.* Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме / В. И. Малышев ; сост. В. П. Бударагин, Г. В. Маркелов, Н. В. Понырко ; подг. текста Н. В. Савельевой. – СПб. : Изд-во Пушкинского Дома, 2010. – 432 с.

361. *Мамонтов А. Л.* Мученичество в Северной Африке IV–V вв.: самоидентификация и полемика / А. Л. Мамонтов // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 83. – С. 107–123.

362. *Мангилев П. И.* Описание старопечатных и рукописных книг Библиотеки Екатеринбургского духовного училища / П. И. Мангилев, И. В. Починская // Уральский сборник. История. Культура. Религия. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. – С. 146–196.

363. *Мартин Р. Э.* Невеста для царя. Смотры невест в контексте политической культуры Московии XVI–XVII веков / Р. Э. Мартин. – М. : Новое лит. обозрение, 2023. – 407 с.

364. *Махотина Е.* Меланхолия приходит в Россию: монастыри как долгаузы в России в XVIII веке / Е. Махотина // Вивліοθика. E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. – 2019. – Vol. 7. – P. 21–46.

365. *Мельник А. Г.* Культы русских святых в конце XIV – XVI веке: социальные аспекты и практики почитания : дис. … докт. ист. наук / А. Г. Мельник. – М. : [Б. и.], 2022. – 690 с.

366. *Мельник А. Г.* Практики почитания мученика Филиппа, митрополита Московского, в Соловецком монастыре XVII – начала XVIII века / А. Г. Мельник // Одиссей. Человек в истории. Божественное чудо в литературной традиции и повседневной практике. – М. : Наука, 2023. – С. 103–124.

367. «Места памяти» руси конца XV – середины XVIII в. / Отв. сост. А. В. Доронин. – М. : РОССПЭН, 2019. – 516 с.

368. *Микитчук М. Д.* Образ личности и правления Ивана IV в историческом нарративе его младших современников / М. Д. Микитчук // Историческое обозрение. – М. : [Б. и.], 2020. – Вып. 21. – С. 50–60.

369. *Милюков С. Г.* Неизвестное послание А. А. Виниуса к Петру Первому / С. Г. Милюков // Документ. Архив. История. Современность. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2009. – Вып. 10. – С. 240–280.

370. *Михайловский И. Н.* Важнейшие труды Николая Спафария (1672–1677) / И. Н. Михайловский // Сб. Ист.-филол. о-ва при Ин-те кн. Безбородко в Нежине. – Нежин : Типолит. М. В. Глезера, 1899. – Т. 2, отд. 2. – С. 24–79.

371. *Мишина Л. Н.* Вербализация концепта «Мученичество» в старославянских рукописях X–XI вв. и древнерусских памятниках XI–XIV вв.: сопоставительный анализ : автореф. … канд. филол. наук / Л. Н. Мишина. – Челябинск : [Б. и.], 2008. – 23 с.

372. *Морохин А.* Архиепископ Нижегородский и Алатырский Питирим. Церковный деятель эпохи перемен / А. Морохин. – Нижний Новгород : Книги, 2009. – 270 с.

373. *Мочалова В. В.* Бартоломей Новодворский – идеал христианского рыцаря / В. В. Мочалова // «Вертоград многоцветный» : сб. к 80-летию Б. Н. Флори. – М. : Индрик, 2018. – С. 423–440.

374. Н. Г. Милеску Спафарий – ученый, мыслитель, государственный деятель / Отв. ред. Д. Т. Урсул. – Кишинев : Штиинца, 1989. – 131 с.

375. *Нестерова А.* Бытийная и антропологическая семантика слова в поучениях конца XVII века / А. Нестерова // Quaestio Rossica. – 2020. – Т. 8, № 1. – С. 36–55.

376. *Николаев С. И.* Литературная культура петровской эпохи / С. И. Николаев. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – 149 с.

377. *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. Библиографические материалы / С. И. Николаев. – СПб. : Нестор-История, 2008. – 247 с.

378. *Николаевский П.* Юшка Микляев : (Эпизод из церковно-бытовых отношений конца XVII века) / П. Николаевский. – [СПб. : Тип. Добродеева, 1887]. – 10 с.

379. *Никольский К.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого Поста. Историческое исследование о чине

православия / К. Никольский. – СПб. : Тип. Ф. Г. Елеонскаго и К°, 1879. – 314 с.

380. *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии / Т. А. Опарина. – Новосибирск : Наука, 1998. – 429 с.
381. *Опарина Т. А.* Изменение чинов принятия западных христиан в русской церковной традиции (до конца XVII в.) / Т. А. Опарина // Белякова Е. В. Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию / Е. В. Белякова, Л. В. Мошкова, Т. А. Опарина. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – С. 309–404.
382. *Опарина Т. А.* Русский человек XVII века: выбор веры / Т. А. Опарина. – М. : Квадрига, 2023. – 400 с.
383. *Опарина Т. А.* Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. / Т. А. Опарина // Человек между Царством и Империей: материалы междунар. конф. «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив» (Москва, 14–15 ноября 2002 г.) / Под ред. М. С. Киселевой. – М. : Ин-т человека РАН, 2003. – С. 287–317.
384. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. – СПб. : Синод. тип., 1868. – Т. 1 (1542–1721 гг.). – 103 с., 1252 стб.; СПб. : Синод. тип., 1879. – Т. 2, ч. 1 (1722 г.). – [8], VII, 133 с., 1190, DC стб.; СПб. : Синод. тип., 1878. – Т. 2, ч. 2 (1722 г.). – 66 с., 746 стб.; – Т. 3 (1723 г.). – 102 с., 1130 стб.
385. Описание изданий гражданской печати. 1708 – январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова, М. М. Гуревич ; ред. и вступ. ст. П. Н. Беркова. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1955. 627 с.
386. Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. / Сост. Т. А. Быкова, М. М. Гуревич ; ред. и вступ. ст. П. Н. Беркова. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – 403 с.

387. Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) : в 2 ч. / Сост. Т. Н. Протасьева. – М. : [Б. и.], 1970–1973. – Ч. 1. – IX, 211, XXV с. – Ч. 2. – 163 с.

388. Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 3. Исторические сборники XVIII–XIX вв. / Сост. Н. Ю. Бубнов, А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, О. П. Лихачева. – Л. : Наука, 1971. – 420 с.

389. Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т. 3, вып. 2. Исторические сборники XV–XVII вв. / Сост. А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, В. Ф. Покровская. – М. ; Л. : Наука, 1965. – 361 с.

390. Описание рукописного отдела Библиотеки академии наук СССР. Т. 7, вып. 1. Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н. Ю. Бубнов. – Л. : Наука, 1984. – 317 с.

391. *Орлов А. С.* Героические темы древней русской литературы / А. С. Орлов. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1945. – 143 с.

392. *Осипова К. С.* «История о великом князе Московском» Андрея Курбского в Голицынском сборнике / К. С. Осипова // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1977. – Т. 33. – С. 296–307.

393. Очерки истории русской публицистики XVIII века / Отв. ред. Н. Д. Блудилина. – М. : ИМЛИ РАН, 2017. – 910 с.

394. Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени / Под ред. В. М. Живова. – М. : Языки славян. культуры, 2009. – 430 с.

395. *Пак Н. И.* Книжные источники и их идейно-художественная мотивировка в сюжетосложении повестей о князьях-мучениках / Н. И. Пак // Литература Древней Руси : сб. тр. – М. : МГПИ, 1983. – Вып. 4. – С. 49–56.

396. Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / Сост., отв. ред. и авт. предисл. А. В. Пигин. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2010. – 608 с.

397. Панегирическая литература петровского времени / Изд. подг. В. П. Гребенюк ; под ред. О. А. Державиной. – М. : Наука, 1979. – 311 с.

398. *Панич Т. В.* Духовное завещание патриарха Иоакима / Т. В. Панич // Русский мир в мировом контексте: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека» / Отв. ред. С. К. Севастьянова. – Рубцовск : ИП Пермяков, 2012. – С. 207–227.

399. *Панич Т. В.* Житие патриарха Иоакима (вопросы атрибуции, истории текста и литературной специфики памятника) / Т. В. Панич // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2010. – С. 41–94.

400. *Панич Т. В.* Книга Щит веры в историко-литературном контексте конца XVII века / Т. В. Панич. – Новосибирск : Сиб. хронограф, 2004. – 327 с.

401. Панич Т. В. Письмо Евфимия Чудовского Афанасию Холмогорскому : (К вопросу об участии Афанасия в переводах конца XVII века) / Т. В. Панич // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Новосибирск : Наука, 1990. – С. 155–161.

402. *Панич Т. В.* Слово «На непокорники Церкви» – памятник ранней антистарообрядческой полемики / Т. В. Панич // Общественное сознание населения России по отечественным нарративным источникам XVI–XX в. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2006. – С. 158–180.

403. *Панич Т. В.* Сочинение «Моление Церкви» из материалов по делу Петра Артемьева: структура, источники, автор / Т. В. Панич // Археографические и источниковедческие аспекты в изучении истории России / Отв. ред. А. Х. Элерт. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2016. – С. 102–119.

404. *Панич Т. В.* Три духовных завещания церковных иерархов второй половины XVII в.: текстуальные и идейные связи / Т. В. Панич // Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской

культуры XVI–XXI вв. / Отв. ред. А. Х. Элерт. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2015. – С. 321–368.

405. Панченко А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре / А. Панченко // Quaestio Rossica. – 2021. – Т. 9, № 4. – С. 1241–1258.

406. *Панченко А.* «Старые секты» на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII–XX вв. / А. Панченко // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – № 38 (3). – С. 7–37.

407. *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. А. Панченко. – М. : ОГИ, 2002. – 544 с.

408. *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ / А. М. Панченко. – Л. : Наука, 1984. – 205 с.

409. *Пантелеев А. Д.* Христианское мученичество: история явления и жанра / А. Д. Пантелеев // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Подг. А. Д. Пантелеев. – СПб. : Гуманитар. акад., 2017. – С. 5–30.

410. *Парамонова М. Ю.* Семейный конфликт и братоубийство в вацлавской агиографии: две агиографические модели святости и мученичества правителя / М. Ю. Парамонова // Одиссей. Человек в истории. 2001. – М. : Наука, 2001. – С. 104–139.

411. *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало Раскола / П. Паскаль. – 2-е изд. – М. : Языки славян. культуры : Рукописные памятники Древней Руси, 2016. – 680 с.

412. *Певницкий В.* Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в XVII веке / В. Певницкий // Труды Киевской духовной академии. 1861. – Окт. – С. 135–182.

413. *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом : в 2 т. / П. П. Пекарский. – СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1862. – Т. 2. – II, 694, XXV с.

414. *Перри М.* Русская народная эсхатология и легенда о Петре I – Антихристе / М. Перри // Вестн. СПбГУ. История. – 2016. – № 4. – С. 77–86.

415. *Петров А. В.* Царевич Алексей Петрович в его выписках из Барония / А. В. Петров // Историко-литературный сборник : Посв. В. И. Срезневскому. – Л. : [Б. и.], 1924. – С. 401–411.

416. *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве : [в 3 вып.] / Н. И. Петров. – М. : Унив. тип., 1891–1904. – Вып. 2. Собрания рукописей Киево-Печерской лавры, Киевских монастырей Златоверхо-Михайловского, Пустынно-Никольского, Выдубицкого и женского Флоровского и Десятинной церкви. – 294 с.

417. *Петровский А.* Учительное Известие при славянском Служебнике / А. Петровский // Христианское чтение. – 1911. – № 4. – С. 552–572. – № 7-8. – С. 917–936. – № 10. – С. 1206–1221.

418. *Петтигри Э.* Изобретение новостей. Как мир узнал о самом себе / Э. Петтигри. – М. : АСТ, 2021. – 494 с.

419. *Пигин А. В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII – XVIII в. о «самоубийственной смерти» : (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) / А. В. Пигин // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Росток, 2016. – Т. 64. – С. 435–447.

420. *Пигин А. В.* Древнерусская Повесть о Христовом крестнике: проблема жанра / А. В. Пигин // Проблемы исторической поэтики. – 2019. – Т. 17, № 4. – С. 42–67.

421. *Плюханова М. Б.* О деле Офоньки Науменка и о калабрийском пророке Томмазо Кампанелле: люди эпохи барокко / М. Б. Плюханова // Словесность и история. – 2022. – № 3. – С. 42–71.

422. *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле / М. Б.

Плюханова // Из истории русской культуры. – Т. 3 (XVII – начало XVIII века). – 2-е изд. – М. : Языки рус. культуры, 2000. – С. 380–459.

423. *Плюханова М. Б.* Ранний период формирования старообрядчества в компаративном освещении / М. Б. Плюханова // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения : (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / Отв. ред. В. Н. Захаров. – М. : Ин-т рос. ист. РАН, 2020. – С. 34–56.

424. Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства / М. Б. Плюханова. – СПб. : Акрополь, 1995. – 334 с.

425. *Плюханова М.* Милленаризм и вопросы историко-филологической компаративистики / М. Плюханова // The Real Life of Pierre Delalande: Studies in Russian and Comparative Literature to Honor Alexander Dolinin : in 2 Parts / Ed. by D. M. Bethea, L. Fleishman, A. Ospovat. – Stanford : [S. n.], 2007. – Part 2. – P. 754–774.

426. *Погодин М. П.* Семнадцать первых лет в жизни императора Петра Великого. 1672–1689 / М. П. Погодин. – М. : Тип. В. М. Фриш, 1875. – IV, 204, 242 с.

427. *Погосян Е. А.* Петр I – архитектор российской истории / Е. А. Погосян. – СПб. : Искусство-СПб, 2001. – 423 с.

428. *Погосян Е.* «Я Деву в солнце зрю стоящу…»: образ апокалипсической Жены в русской официальной культуре 1695–1742 гг. / Е. Погосян, М. Сморжевских // История и историософия в литературном преломлении / Под ред. Р. Лейбова. – Тарту : Изд-во Тартус. ун-та, 2002. – С. 9–11.

429. *Погосян Е.* «Яко аз на раны готов»: Петр I на иконе Таллиннского Никольского храма / Е. Погосян, М. Сморжевских-Смирнова // Humaniora: Litterae Russicae. – Тарту : Изд-во Тартус. ун-та, 2009. – С. 11–37.

430. *Поздеева И. В.* Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1652–1700 годы. Исследования и публикации : в 3 кн. / И. В.

Поздеева, А. В. Дадыкин, В. П. Пушков. – М. : Наука, 2011. – Кн. 2. – 653 с.

431. *Покок Дж. Г. А.* Момент Макиавелли. Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция / Дж. Г. А. Покок. – М. : Новое лит. обозрение, 2020. – 886 с.
432. *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. / Н. Н. Покровский. – Новосибирск : Наука, 1974. – 394 с.
433. *Покровский Н. Н.* Законодательные источники петровского времени о «слове и деле государевом» / Н. Н. Покровский // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Наука, 1989. – С. 77–95.
434. *Покровский Н. Н.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. / Н. Н. Покровский // Исследования по древней и новой литературе / Отв. ред. Л. А. Дмитриев. – Л. : Наука, 1987. – С. 290–297.
435. *Покровский Н. Н.* Начальные челобитные Томского восстания 1648–1649 гг. / Н. Н. Покровский // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Наука, 1987. – С. 70–104.
436. *Полонский Д. Г.* Самоидентификация русского дворянства и петровская реформа эпистолярного этикета (конец XVII – начало XVIII в.) / Д. Г. Полонский // Правящие элиты и дворянство России во время и после петровских реформ (1682–1750) / Отв. сост. Н. Н. Петрухинцев, Л. Эррен. – М. : РОССПЭН, 2013. – С. 234–255.
437. *Понырко Н. В.* Димитрий Ростовский как автор «Розыска о раскольнической брынской вере» / Н. В. Понырко // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Наука, 2014. – Т. 62. – С. 34–42.
438. Понятия, идеи, конструкции: очерки сравнительной исторической семантики / Под ред. Ю. Кагарлицкого, Д. Калугина, Б. Маслова. – М. : Новое лит. обозрение, 2019. – 443 с.

439. *Попович А.* «Жажда мучения» vs страдание «правды ради»: полемика о старообрядческой жертвенности на переломе эпох / А. Попович // Quaestio Rossica. – 2021. – Т. 9, № 4. – С. 1259–1277.

440. *Попович А. И.* «Аще идолом не кланяемся, а греху всяко поклоняемся»: топика языческого жертвоприношения в проповеди конца XVII в. / А. И. Попович // Шаги / Steps. – 2023. – Т. 9, № 1. – С. 29–46.

441. *Попович А. И.* «Изображая жертву»: пафос обличения и мученичества в сочинениях Ивана Грозного и Андрея Курбского / А. И. Попович // Проблемы исторической поэтики. – 2020. – Т. 18, № 4. – С. 67–98.

442. *Попович А. И.* «Путник» Иоанна Тобольского (Максимовича): частный человек на фоне сотворения империи / А. И. Попович // Летняя школа по русской литературе. – 2021. – Т. 17, № 2. – С. 129–153.

443. *Попович А. И.* Диктат власти и путь к личному выбору: идея жертвы за веру в России раннего Нового времени / А. И. Попович // Диалог со временем. – 2020. – Вып. 73. – С. 168–180.

444. *Попович А. И.* Жертва «живая» и «мертвая»: топос и разноречие контекста в книжности Древней Руси XI–XIV веков / А. И. Попович // Летняя школа по русской литературе. – 2019. – Т. 15, № 2-3. – С. 115–135.

445. *Попович А. И.* Жертвенные аллюзии в «Истории» Андрея Курбского и рецепция XVII – начала XVIII вв. / А. И. Попович // Герменевтика древнерусской литературы. – 2021. – Сб. 20. – С. 186–207.

446. *Попович А. И.* Мученики на государевой службе: идеология и «лагерные проповеди» рубежа XVII–XVIII вв. / А. И. Попович // Новое прошлое / The New Past. – 2023. – № 2. – С. 36–50.

447. *Попович А. И.* Мучительство, тирания и милосердие в сочинениях современников Стрелецкого восстания 1682 г. / А. И. Попович // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2024. – № 3 (97). – С. 203–217.

448. *Попович А. И.* На пути к истории политической культуры России раннего Нового времени / А. И. Попович // Новое литературное обозрение. – 2023. – № 1 (179). – С. 347–354.

449. *Попович А. И.* Осмысление конфликта с государством через понятие жертвы в старообрядческих сочинениях XVIII века / А. И. Попович // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения : (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / Отв. ред. В. Н. Захаров. – М. : Ин-т рос. ист. РАН, 2020. – С. 129–142.

450. *Попович А. И.* Рецепция полемики Андрея Курбского с Иваном Грозным в XVII веке / А. И. Попович // «Культура духа» vs «Культура разума»: интеллектуалы и власть в Британии и России в XVII–XVIII веках / Под общ. ред. Л. П. Репиной. – М. : Аквилон, 2022. – С. 481–502.

451. *Попович А. И.* Смерть и жизнь «на общую пользу» в Петровскую эпоху: две проповеди Стефана Яворского / А. И. Попович // Герменевтика древнерусской литературы. – 2023. – Сб. 22. – С. 83–138.

452. *Попович А. И.* Старообрядческие мученики и религиозное дисциплинирование рубежа XVII–XVIII вв. / А. И. Попович // Антропологический форум. 2024. – Т. 20, № 60. – С. 159–186.

453. *Попович А. И.* Эксперименты реформации в России долгого XVIII века / А. И. Попович // Новое литературное обозрение. – 2024. – № 1 (185). – С. 344–350.

454. *Почекаев Р. Ю.* Изучение собрания ханских ярлыков Русской церкви: направления, проблемы, перспективы / Р. Ю. Почекаев // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. – 2017. – Вып. 8. – С. 98–110.

455. *Преображенская А. А.* «Слово на погребение тѣлесе благородныя Государыни Царевны и Великия Княжны схимонахини Анфисы, бывшия Анны Михайловны»: текст и комментарий / А. А. Преображенская // Словесность и история. – 2024. – № 3. – С. 25–52.

456. *Прохазка Е. А.* О роли «общих мест» в определении жанра древнерусских воинских повестей / Е. А. Прохазка // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1989. – Т. 42. – С. 228–240.

457. *Пулькин М. В.* Борьба Российского государства со старообрядческими самосожжениями в первой половине XVIII в. / М. В. Пулькин // Человек

и власть в России XVII–XVIII веков : сб. ст. к 75-летию Е. В. Анисимова / Отв. ред. П. В. Седов, А. А. Селин. – СПб. : Наука, 2022. – С. 151–163.

458. *Пулькин М. В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII – XIX в.) / М. В. Пулькин. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2013. – 334 с.
459. *Рамазанова Д. Н.* Сочинение Иоанникия и Софрония Лихудов «Плач святыя Христовы Восточные церкве» / Д. Н. Рамазанова // Россия и христианский Восток. – М. : Языки славян. культуры : Знак, 2014. – Вып. IV-V. – С. 648–659.
460. *Рамазанова Н. В.* Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII вв. / Н. В. Рамазанова. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – 453 с.
461. РГБ. Описание Вологодского собрания рукописей (фонд 354) : в 2 т. – М. [Б. и.], 1955. – Т. 2. – 106 с. – (Машинопись на правах рукописи.) – URL: https://viewer.rsl.ru/rsl01004824090 (дата обращения: 20.06.2024).
462. РГБ. Фонд № 818. Коллекция рукописей А. И. Шпагина. – М. : [Б. и.], 1992–1993. – 38 с. – (Машинопись на правах рукописи.) – URL: https://search.rsl.ru/ru/record/01004900724 (дата обращения: 20.06.2024).
463. *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века / А. Н. Робинсон. – М. : Наука, 1974. – 404 с.
464. *Рогов А. И.* Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения: (Стрыйковский и его Хроника) / А. И. Рогов. – М. : Наука, 1966. – 310 с.
465. *Розенблюм Е. М.* Античная героическая традиция и христианское мученичество на примере св. Игнатия и Анаксарха / Е. М. Розенблюм // Antiquitas Iuventae. Саратов : Науч. кн., 2006. – Вып. 2. – С. 203–211.
466. *Романова А. А.* «Брозда духовная» / А. А. Романова // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – Вып. 3, ч. 4. – С. 333–334.
467. *Романова Е. В.* Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX веках / Е. В. Романова. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2012. – 288 с.

468. *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX веков / Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Наука, 1985. – 383 с.

469. *Ромодановская Е. К.* Псковский синодик / Е. К. Ромодановская // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России / Отв. ред. Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Наука, 1987. – С. 249–253.

470. *Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода / Е. К. Ромодановская. – Новосибирск : Наука, 1994. 228 с.

471. *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) / Т. Р. Руди // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / Отв. ред. С. А. Семячко. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2005. – Т. 1. – С. 59–101.

472. *Румянцев И.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Историко-критический очерк / И. Румянцев. – Сергиев Посад : Тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1916. – 1073 с.

473. *Рункевич С. Г.* Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. Вып. 1 / С. Г. Рункевич. – СПб. : Тип. Монтвида, 1906. – IV, 194 с.

474. *Рыков Ю. Д.* Князь Курбский и опричнина Ивана Грозного / Ю. Д. Рыков. – М. : Квадрига, 2021. – 461 с.

475. *Рыков Ю. Д.* Редакции «Истории» князя Курбского / Ю. Д. Рыков // Археографический ежегодник за 1970 год. – М. : Наука, 1971. – С. 129–137.

476. *Рыков Ю. Д.* Церковно-государственные помянники русских воинов, погибших в начале Ливонской войны, по данным синодика Московского Кремлевского Архангельского собора (предварительные наблюдения) / Ю. Д. Рыков // Балтийский вопрос в конце XV – XVI в. : сб. науч. ст. / Отв. ред. А. И. Филюшкин. – М. : Квадрига, 2010. – С. 161–206.

477. *Рябов С. М.* Варфоломеевская ночь 1572 г. глазами Ивана Грозного: в поисках идеала христианского правления / С. М. Рябов, А. И. Попович // Герменевтика древнерусской литературы. – 2023. – Сб. 22. – С. 492–514.
478. *Савва В.* Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей / В. Савва. – Харьков : Тип. и литогр. М. Зильберберга и С-вья, 1901. – IV, 400 с.
479. *Савелов Л. М.* Переписка патриарха Иоакима с воеводами, бывшими в Крымских походах 1687 и 1689 годов / Л. М. Савелов // Изв. Таврич. уч. архив. комиссии. – 1907. – № 40. – С. 1–28.
480. *Савельева Н.* Доктринальные и дисциплинарные наставления духовенства в книгоиздательской практике Московского печатного двора XVII в. / Н. Савельева // Quaestio Rossica. – 2025. – Т. 13, № 1. – С. 21–42.
481. *Савельева Н. В.* «Слово о всей твари и дни, рекомом неделя» в Софийском сборнике / Н. В. Савельева // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Наука, 2010. – Т. 61. – С. 429–451.
482. *Савельева О. А*. Пассийные повести в восточно-славянских литературах. Вопросы текстологии / О. А. Савельева // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) / Отв. ред. Н. Н. Покровский. – Новосибирск : Наука, 1989. – С. 30–44.
483. *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. Раннее Новое время / Л. И. Сазонова. – М. : Языки славян. культур, 2006. – 894 с.
484. *Сазонова Л. И.* Симеон Полоцкий драматург: новые аспекты изучения / Л. И. Сазонова // Славяноведение. – 2021. – № 6. – С. 7–14.
485. *Сазонова Л. И.* Трансформация агиографического жанра в русской придворной литературе раннего Нового времени / Л. И. Сазонова // Славяноведение. – 2022. – № 6. – С. 5–18.
486. *Салмина М. А.* «О причинах гибели царств», сочинение начала XVII века / М. А. Салмина // Труды Отдела древнерусской литературы. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1954. – Т. 10. – С. 332–352.

487. *Самарин А. Ю.* К вопросу о датировке и авторстве «Истории о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеевича» / А. Ю. Самарин // Герменевтика древнерусской литературы. – Сб. 9 / Отв. ред. Е. Б. Рогачевская. – М. : [Б. и.], 1998. – С. 356–367.

488. *Сапожникова О. С.* Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях) / О. С. Сапожникова // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря / Отв. ред. С. А. Семячко. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. – С. 183–213.

489. *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII века Сергий Шелонин. Редакторская деятельность / О. С. Сапожникова. – М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2010. – 554 с.

490. *Севастьянова С. К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты / С. К. Севастьянова. – М. : Индрик, 2007. – 776 с.

491. *Селин А. А.* Новые материалы об идеологической борьбе в годы Ливонской войны / А. А. Селин // Труды Гос. музея истории Санкт-Петербурга. – СПб. : ГМИ СПб, 2006. – Вып. 12. – С. 34–37.

492. *Семячко С. А.* Сборник «Крины сельные» в контексте московской культурной жизни рубежа XVII–XVIII вв. / С. А. Семячко // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Наука, 2014. – Т. 63. – С. 459–484.

493. *Сергеев А. Г.* О вновь найденном Волынском списке «Нового Маргарита» А. М. Курбского / А. Г. Сергеев // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей Библиотеки РАН. – СПб. : БАН, 2006. – С. 142–156.

494. *Серегина А. Ю.* «Католическая энциклопедия» начала XVII в.: формирование исторической памяти английского католического сообщества / А. Ю. Серегина // Диалог со временем. – 2012. – Вып. 40. – С. 51–63.

495. *Серов Д. О.* Строители империи. Очерки государственной и криминальной деятельности сподвижников Петра I / Д. О. Серов. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1996. – 263 с.

496. *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.) / Н. В. Синицына. – М. : Индрик, 1998. – 410 с.

497. *Сиренов А. В.* Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. / А. В. Сиренов. – М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2010. – 545 с.

498. Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи : в 2 т. / Сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. – М. : Новое лит. обозрение, 2016.

499. *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. / Е. Б. Смилянская. – М. : Индрик, 2003. – 462 с.

500. *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным / П. С. Смирнов. – СПб. : Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1898. – CXXXIV, 237, 121 с.

501. *Смирнов П. С.* Из истории противораскольнической миссии XVII в. / П. С. Смирнов. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1903. – 41 с.

502. *Смирнов П. С.* Неизданное противораскольническое сочинение XVII в. «Брозда духовная» / П. С. Смирнов // Христианское чтение. – 1900. – № 7. – С. 102–129. – № 8. – С. 258–277.

503. *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века / П. С. Смирнов. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1909. – VI, 364, 168 с.

504. *Соболева Л. С.* «Государев атаман» Ермак Тимофеевич: векторы идеализации / Л. С. Соболева // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России : в 2 т. / Сост. и отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. – Новосибирск : [Б. и.], 2008. – Т. 2. – С. 187–202.

505. *Соболева Л. С.* Литературные памятники строгановского региона (XVII–XVIII вв.). «Статир» / Л. С. Соболева // История литературы Урала. Конец

XIV – XVIII в. / Под ред. В. В. Блажеса, Е. К. Созиной. – М. : Языки славян. культуры, 2012. – С. 158–172.

506. *Соболева Л. С.* Проповедь о мученичестве в рукописном сборнике «Статир»: текст и контекст / Л. С. Соболева // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. – 2023. – № 3 (23). – С. 127–147.
507. *Соболева Л. С.* Сборник проповедей XVII века «Статир»: сакральные образы и автор / Л. С. Соболева. – 2-е изд. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2024. – 312 с.
508. *Соболева Л. С.* Полифония самоидентичности в «Житии» протопопа Аввакума / Л. С. Соболева, М. А. Голендухина // Сибирский филологический журнал. – 2019. – № 4. – С. 46–60.
509. Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук. Последняя четверть XIX – первая четверть XX в. Каталог изданий и избранные тексты / Авт.-сост. Н. Ю. Бубнов. – СПб. : БАН, 2012. – 458 с.
510. *Старостина Т. В.* Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676–1677 гг. о хранении заговорных писем / Т. В. Старостина // Уч. зап. Карело-Финск. гос. ун-та. – 1947. – Т. 2, вып. 1. Исторические и филологические науки. – С. 44–89.
511. *Степанов И. В.* Крестьянская война в России в 1670–1671 гг. Восстание Степана Разина : в 2 т. / И. В. Степанов. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. – Т. 1. – 371 с.
512. *Стефанович П. С.* Князь и бояре: клятва верности и право отъезда / П. С. Стефанович // Горский А. А. Древняя Русь: очерки политического и социального строя / А. А. Горский, В. А. Кучкин, П. В. Лукин, П. С. Стефанович. – М. : Индрик, 2008. – С. 175–182.
513. *Стефанович П. С.* Крестоцелование и отношение к нему церкви в Древней Руси / П. С. Стефанович // Средневековая Русь. – М. : Индрик, 2004. – Вып. 5. – С. 86–113.

514. *Стефанович П. С.* Место Руси / России в эсхатологических концепциях в Московском государстве конца XVI – середины XVII века / П. С. Стефанович // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2023. – № 2. – С. 29–52.

515. *Страхова О. Б.* Пятая и шестая редакции Жития Алексия митрополита / О. Б. Страхова // Palaeoslavica. Intern. J. for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. – 1994. – Vol. 2. – P. 127–195.

516. *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви / П. Строев. – СПб. : Тип. В. С. Балашева, 1877. – X с., 1064, 68 стб.

517. *Сукина Л. Б.* Человек верующий в русской культуре XVI–XVII веков / Л. Б. Сукина. – М. : РГГУ, 2011. – 426 с.

518. *Сукина Л. Б.* Поздняя осень русского Средневековья. Очерки культурной истории Московского государства (XVI–XVII вв.) / Л. Б. Сукина. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 359 с.

519. *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог / О. В. Творогов. – М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2008. – 141 с.

520. *Титова Л. В.* Послание дьякона Федора сыну Максиму – литературный и полемический трактат раннего старообрядчества / Л. В. Титова. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2003. – 311 с.

521. *Ткачев Е. В.* Канонизация / Е. В. Ткачев // Православная энциклопедия. – М. : Православная энциклопедия, 2012. – Т. 30. – С. 269–359.

522. *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика / А. Л. Топорков. – М. : Индрик, 2005. – 478 с.

523. *Трефилов Е.* За царя или за отечество? Отношение участников восстаний Петровской эпохи к стране и ее жителям / Е. Трефилов // Cahiers du Monde russe. – 2022. – Vol. 63, № 2. – P. 413–445.

524. *Трефилов Е. Н.* Что нового рассказал «Мисопогон» о взаимоотношениях Петра I и его подданных? / Е. Н. Трефилов // Вивліоѳика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. – 2023. – Vol. 11. – P. 225–240.

525. *Трефилов Е.* Религиозность Степана Разина, лидера народного движения 1667–1671 гг. / Е. Трефилов // Cahiers d'histoire russe, est-européenne, caucasienne et centrasiatique. – 2024. – Vol. 65, № 3-4. – P. 521–557.

526. *Уваров К. А.* Князь А. М. Курбский – писатель («История о великом князе Московском») : дис. … канд. филол. наук / К. А. Уваров. – М. : [Б. и.], 1973. – 338 с.

527. *Уваров К. А.* Князь А. М. Курбский – писатель («История о великом князе Московском») : автореф. дис. … канд. филол. наук / К. А. Уваров. – М. : [Б. и.], 1973. – 25 с.

528. *Ульяновский В. И.* «Священство» и «царство» в начале Смуты. Московские Патриархи, российские монастыри, духовенство Востока / В. И. Ульяновский. – М. ; СПб. : Нестор-История, 2021. – 807 с.

529. *Уо Д.* История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре петровского времени / Д. Уо. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. – 392 с.

530. *Усенко О. Г.* О челобитных в защиту «старой веры» (лето 1682 г.) / О. Г. Усенко // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 51. – С. 385–395.

531. *Усенко О. Г.* Повод в народных выступлениях XVII – первой половины XIX века в России / О. Г. Усенко // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8: История. – 1992. – № 1. – С. 39–50.

532. *Успенский Б. А.* Борис и Глеб. Восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский. – М. : Языки рус. культуры, 2000. – 124 с.

533. *Успенский Б. А.* Влияние языка на религиозное сознание / Б. А. Успенский // Учен. зап. Тартус. гос. ун-та. – 1969. – Вып. 236. – С. 159–168. (Труды по знаковым системам. Т. 4).

534. Успенский Б. А. Избранные труды : [в 3 т.]. / Б. А. Успенский. – 2-е изд. – М. : Шк. «Языки рус. культуры», 1996. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – 608 с.

535. *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России : (Византийская модель и ее русское переосмысление) / Б. А. Успенский. – М. : Шк. «Языки рус. культуры», 1998. – 680 с.

536. *Устинова И. А.* «Дело о дьяконе Петре Артемьеве» из собрания М. П. Погодина Российской национальной библиотеки (ОР РНБ. Погод. № 1249) / И. А. Устинова // Церковь в истории России. Сб. 13. К 90-летию со дня рождения Я. Н. Щапова / Отв. ред. Е. В. Белякова. – М. : Изд. центр Ин-та рос. ист. РАН, 2020. – С. 154–177.

537. *Устрялов Н.* История царствования Петра Великого : в 6 т. / Н. Устрялов. – СПб. : Тип. II Отд-ния С. Е. И. В. К., 1858–1863. – Т. 1. – LXXXVIII, 400 с. – Т. 3. – 652 с.

538. *Федотова М. А.* «Мартиролог» Димитрия Ростовского. Исследование и текст / М. А. Федотова. – СПб. : Пушкинский Дом, 2024. – 445 с.

539. *Федотова М. А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты / М. А. Федотова. – М. : Индрик, 2005. – 384 с.

540. *Филюшкин А. И.* Андрей Михайлович Курбский: просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному / А. И. Филюшкин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 624 с.

541. *Филюшкин А. И.* Изобретая первую войну России и Европы: балтийские войны второй половины XVI в. глазами современников и потомков / А. И. Филюшкин. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2013. – 845 с.

542. *Филюшкин А. И.* История одной мистификации: Иван Грозный и «Избранная Рада» / А. И. Филюшкин. – М. : [Б. и.], 1998. – 352 с.

543. *Филюшкин А. И.* Логика спора Ивана Грозного с Андреем Курбским / А. И. Филюшкин // Герменевтика древнерусской литературы. – Сб. 9 / Отв. ред. Е. Б. Рогачевская. – М. : [Б. и.], 1998. – С. 236–263.

544. *Флоренский П, свящ.* Философия культа : (Опыт православной антроподицеи) / свящ. П. Флоренский. – М. : Академ. проект, 2018. – 685 с.

545. *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке / Б. Л. Фонкич. – М. : Языки славян. культур, 2009. – 296 с.

546. *Франклин С.* Русская графосфера. 1450–1850 / С. Франклин. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2020. – 567 с.

547. *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума / П. Хант // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1977. – Т. 32. – С. 70–83.

548. *Царевский А.* Посошков и его сочинения. Обзор сочинений Посошкова (изданных и неизданных) со стороны их религиозного характера и историко-литературного значения А. Царевский. – М. : Тип. Э. Лисснер и Ю. Роман, 1883. – IV, 275 с.

549. Человек в культуре русского барокко : сб. ст. по материалам междунар. конф. / Отв. ред. М. С. Киселева. – М. : ИФ РАН, 2007. – 613 с.

550. Человек между Царством и Империей : материалы междунар. конф. «Человек между Царством и Империей: культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив» / Под ред. М. С. Киселевой. – М. : Ин-т человека РАН, 2003. – 527 с.

551. *Ченцова В. Г.* Паисий Лигарид, Николай Спафарий и Франческо Бароцци: эсхатологические идеи при дворе царя Алексея. Михайловича / В. Г. Ченцова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2014. № 1 (55). – С. 69–82.

552. *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени / Л. А. Черная. – М. : Языки рус. культуры, 1999. – 281 с.

553. *Чеснокова Н. П.* Русская и греческая традиции Хрисмологиона в России XVII в. / Н. П. Чеснокова // Каптеревские чтения – 13 : сб. ст. / Отв. ред. Н. П. Чеснокова. – М. : Ин-т всеобщ. ист. РАН, 2015. – С. 126–158.

554. *Чеснокова Н. П.* Толкование предсказания о Константинополе Газского митрополита Паисия Лигарида / Н. П. Чеснокова // Диалог со временем. – 2022. – Вып. 80. – С. 339–353.

555. *Чеснокова Н. П.* Христианский Восток и Россия: политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века : (По документам

Российского государственного архива древних актов) / Н. П. Чеснокова. – М. : Индрик, 2011. – 287 с.

556. *Чистов К. В.* Русская народная утопия : (Генезис и функции социально-утопических легенд) / К. В. Чистов. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2011. – 523 с.
557. *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время / И. Чистович. – СПб. : Тип. Имп. акад. наук, 1868. – X, 752 с.
558. *Чистякова Е. В.* «Скифская история» А. И. Лызлова и труды польских историков XVI–XVII вв. / Е. В. Чистякова // Труды Отдела древнерусской литературы. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1963. – Т. 19. – С. 348–357.
559. *Чистякова Е. И.* Историк XVII в. о крестьянской войне под предводительством Степана Разина в Среднем Поволжье / Е. И. Чистякова // Историография и источники по аграрной истории Среднего Поволжья. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1981. – С. 57–61.
560. *Чумичева О. В.* Издание чинов отречения от иных вер в Москве и Киеве в первой половине XVII в. / О. В. Чумичева // Книжная старина : сб. науч. тр. – Вып. 3 / Сост. и науч. ред. А. В. Вознесенский. – СПб. : РНБ, 2015. – С. 138–158.
561. *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов / О. В. Чумичева. – М. : ОГИ, 2009. – 350 с.
562. *Шамин С. М.* Иностранные «памфлеты» и «курьезы» в России XVI – начала XVIII столетия / С. М. Шамин. – М. : Весь мир, 2020. – 391 с.
563. *Шахматов М. В.* Челобитная «міра» московского царю Алексею Михайловичу 10 июня 1648 г. / М. В. Шахматов. – [Прага : Б. и.], 1934. – 23, VIII с.
564. *Шашков А. Т.* «Неоскверняемое крещение огнем» / А. Т. Шашков // Шашков А.Т. Избранные труды / А. Т. Шашков. – Екатеринбург : Баско, 2013. – С. 163–179.

565. *Шашков А. Т.* Юрий Крижанич и Федор Трофимов в сибирской ссылке (из истории идейной борьбы третьей четверти XVII века) / А. Т. Шашков // Шашков А. Т. Избранные труды / А. Т. Шашков. – Екатеринбург : Баско, 2013. – С. 440–451.

566. *Шкапа А. С.* Древнерусский памятник «Страсти Христовы»: литературная традиция и жанр : автореф. дис. … канд. филол. наук / А. С. Шкапа. – М. : [Б. и.], 2013. – 24 с.

567. *Шмидт С. О.* Заметки о языке посланий Ивана Грозного / С. О. Шмидт // Труды Отдела древнерусской литературы. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – Т. 14. – С. 256–265.

568. *Шмидт С. О.* К изучению «Истории» князя Курбского : (О поучении попа Сильвестра) / С. О. Шмидт // Шмидт С. О. Россия Ивана Грозного / С. О. Шмидт. – М. : Наука, 1999. – С. 348–357.

569. *Шмидт С. О.* Становление российского самодержавства. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного / С. О. Шмидт. – М. : Мысль, 1973. – 357 с.

570. *Шокарев С. Ю.* Святые младенцы и неправильные мертвецы: две крайности русского средневекового погребального обряда / С. Ю. Шокарев // Изв. Коми науч. центра УрО РАН. Сер.: История и филология. – 2021. – № 4 (50). С. 38–45.

571. Эволюция понятий в свете истории русской культуры / Отв. ред. В. М. Живов, Ю. В. Кагарлицкий. – М. : Языки славян. культур, 2012. – 324 с.

572. *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры / А. Л. Юрганов. – М. : – МИРОС, 1998. 447 с.

573. *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература : в 2 т. / Е. М. Юхименко. – М. : Языки славян. культуры, 2002.

574. *Юхименко Е. М.* Каргопольские «гари» 1683–1684 гг.: (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) / Е. М. Юхименко //

Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.) : сб. науч. тр. – [Вып. 1] / Сост. Е. М. Юхименко. – М. : Археогр. центр, 1994. – С. 64–119.

575. *Яворский Ю. А.* Описание рукописей Александровской Киевской гимназии / Ю. А. Яворский. Киев : Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1913. – 24 с.

576. *Якубов К.* Россия и Швеция в первой половине XVII века / К. Якубов. – М. : Унив. тип., 1897. – X, 493 с.

577. *Auerbach I.* Nachlese. Kurbskijs Beitrag zur Literatur des Großfürstentums Litauen / I. Auerbach // Kurbskij A. M. Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / A. M. Kurbskij ; Hrsg. von I. Auerbach. – Marburg : [Selbstverlag], 2019. – Bd. 5. – S. 674–693.

578. *Auerbach I.* Russische Intellektuelle im 16. Jahrhundert / I. Auerbach // Kurbskij A. M. Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / A. M. Kurbskij ; Hrsg. von I. Auerbach. – Giessen : Wilhelm Schmitz, 1976–[2005]. – Bd. 3, Lfg. 11–15. – S. 14–125. – Bd. 4, Lfg. 16. – S. 127–172.

579. *Bartolini M. G.* The Discourse of Martyrdom in Late Seventeenth-Century Ukraine. The ‘Passion-Sufferers’ Boris and Gleb in the Homilies of Antonij Radyvylovs’kyj and Lazar Baranovyč / M. G. Bartolini // Zeitschrift für Slawistik. – 2016. – T. 61, № 3. – P. 499–527.

580. *Berelowitch A.* A Different Use of Literacy: The 1676 Witchcraft Allegations against A. S. Matveev / A. Berelowitch // Russian History. – 2013. – Vol. 40, № 1–2. – P. 331–351.

581. *Bogatyrev S.* The Sovereign and His Counsellor: Ritualised Consultations in Muscovite Political Culture, 1350s–1570s / S. Bogatyrev. – Helsinki : Finnish Academy Sciences and Letters, 2000. – 298 p.

582. *Bounatirou E.* Eine Syntax des Novyj Margarit des A. M. Kurbskij: Philologischdependenzgrammatische Analysen zu einem kirchenslavischen Übersetzungskorpus : in 2 Bänden / E. Bounatirou. – Wiesbaden :

Harrassowitz, 2018. – Bd. 1: Philologische, sprachkulturelle und lautlich-graphematische Grundlagen. – Bd. 2: Syntax. – 907 S.

583. *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries / P. Bushkovitch. – N. Y.; Oxford : Oxford Univ. Press, 1992. – VI, 287 p.
584. *Bushkovitch P.* Succession to the Throne in Early Modern Russia. The Transfer of Power. 1450–1725 / P. Bushkovitch. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2021. – XV, 397 p.
585. *Caridi C.* Making Martyrs East and West: Canonization in the Catholic and Russian Orthodox Churches / C. Caridi. – DeKalb : Northern Illinois Univ. Press, 2016. – VII, 200 p.
586. *Cherniavsky M.* The Old Believers and the New Religion / M. Cherniavsky // Slavic Review. – 1966. – Vol. 25, №. 1. – P. 1–39.
587. *Crummey R. O.* Old Believers in a Changing World / R. O. Crummey. – DeKalb : Northern Illinois Univ. Press, 2011. – XIII, 267 p.
588. *Davis N. Z.* From “Popular Religion” to Religious Cultures / N. Z. Davis // Reformation Europe. A Guide to Research / Ed. by S. Ozment. – St Louis : Center for Reformation Research, 1982. – P. 321–341.
589. Die Militarisierung der Heiligen in Vormoderne und Moderne / Hrsg. von L. Berezhnaya. – Berlin : Duncker & Humblot, 2020. – 331 S.
590. *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts : in 3 Bänden / A. Ehrhard. – Leipzig : J. C. Hinrichs, 1937–1952.
591. *Freydank D.* Zu Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus / D. Freydank // Zeitschrift für Slawistik. – 1968. – Bd. 13, H. 1. – S. 98–108.
592. *Goldfrank D. M.* The Deep Origins of Tsar’-Muchitel’: A Nagging Problem of Muscovite Political Theory / D. M. Goldfrank // Russian History. – 2005. – Vol. 32, № 3-4. – P. 341–354.

593. *Gregory B. S.* Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe / B. S. Gregory. – Harvard : Harvard Univ. Press, 1999. – 528 p.

594. *Hanusiewicz-Lavallee M.* The Call of Albion: Protestants, Jesuits, and British Literature in Poland–Lithuania, 1567–1775 / M. Hanusiewicz-Lavallee. – Lieden ; Boston : Brill, 2024. – IX, 468 p.

595. *Hippisley A.* Simeon Polockij's Library. A Catalogue / A. Hippisley, E. Luk'janova. – Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2005. – VII, 226 p.

596. *Hunt P.* Ivan IV's Personal Mythology of Kingship / P. Hunt // Slavic Review. – 1993. Vol. 52, № 4. – P. 769–811.

597. Information and Empire: Mechanisms of Communication in Russia, 1600–1854 / Ed. by S. Franklin, K. Bowers. – Cambridge : Open Book Publishers, 2017. – VI, 434 p.

598. *Ingerflom C.* Towards a Conceptual-Historical Critique of the Essentialist and Teleological Interpretations of Russian History. Part 1 / C. Ingerflom // Quaestio Rossica. – 2023. – Vol. 11, № 2. – P. 677–702.

599. *Ivanov A. V.* A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia / A. V. Ivanov. – Madison : Univ. of Wisconsin Press, 2020. – XIV, 353 p.

600. *Ivanov A. V.* Reforming Orthodoxy: Russian Bishops and Their Church 1721–1801 : PhD Diss. / A. V. Ivanov. – Yale University, 2012. – 956 p.

601. *Kazakov G.* Die Mouskauer Strelitzen-Revolte 1682. Diplomatische Spionage, Nachrichtenverkehr und Narrativentransfer zwischen Russland und Europa / G. Kazakov. – Stuttgart : Franz Steiner, 2021. – 278 S.

602. *Keenan E. L.* The Kurbskii-Groznyi Apocrypha. The Seventeenth-Century Genesis of the "Correspondence" Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV / E. L. Keenan ; with an appendix by D. C. Waugh. – Cambridge : Harvard Univ. Press, 1971. – XII, 241 p.

603. *Kivelson V. A.* The Devil Stole His Mind: The Tsar and the 1648 Moscow Uprising / V. A. Kivelson // American Historical Review. – 1993. – Vol. 98, № 3. – P. 733–756.

604. *Levin E.* From Corpse to Cult in Early Modern Russia / E. Levin // Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars / Ed. by V. Kivelson, R. Greene. – Univ. Park : Pennsylvania State Univ. Press, 2003. – P. 81–103.

605. *Małek E.* Marcina Stanisława Słowakowica *Nowy i stary kalendarz świąt rocznych i biegów niebieskich na rok pański MDCLXXXIX*. Próba rekonstrukcji / E. Małek. – Warszawa : BEL Studio, 2017. – 119 p.

606. *Małek E.* Первый древнерусский перевод Апофегмат Беняша Будного. Исследование и издание текста / E. Małek. – Łask : Oficyna Wydawnicza LEKSEM, 2011. – 215 с.

607. *Marker G.* The Eighteenth Century: From Reading Communities to the Reading Public / G. Marker // Reading Russia. A History of Reading in Modern Russia : in 3 Vols. / Ed. by D. Rebecchini, R. Vassena. – Milano : Ledizioni, 2020. – Vol. 1. – P. 77–115.

608. Martyrs and Martyrologies: Papers Read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. by D. Wood. – Oxford : Blackwell Publishers, 1993. – XVIII, 497 p

609. Martyrs and Martyrdom in England, c. 1400–1700 / Ed. by T. S. Freeman, T. F. Mayer. – Rochester, NY : Boydell and Brewer, 2007. – 262 p.

610. Monta S. B. Martyrdom and Literature in Early Modern England / S. B. Monta. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2009. – VIII, 245 p.

611. *Norman W. I.* The Sovereign as Martyr, East and West / W. I. Norman // Slavic and East European Journal. – 1973. – Vol. 17, № 1. – P. 1–17.

612. *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung / G. Podskalsky. – München : W. Fink, 1972. – XII, 114 S.

613. *Roller-Aßfalg S.* Der Moskauer Aufstand von 1648 / S. Roller-Aßfalg // Volksaufstände in Rußland: Von der Zeit der Wirren bis zur «Grünen Revolution» gegen der Sowjetherrschaft / Hrsg. von H.-D. Löwe. – Wiesbaden : Harrassowitz, 2006. – S. 69–104.

614. *Rowland D. B.* God, Tsar, and People: The Political Culture of Early Modern Russia / D. B. Rowland. – Ithaca, NY : Northern Illinois Univ. Press, 2020. – XXII, 397 p.

615. *Rusakovskiy O.* Old Testament Narratives and the Militant Rhetoric in Russia, 1650 to 1700 / O. Rusakovskiy // HSE University. Basic Research Program. Working Papers. Series: Humanities. WP BRP 206/HUM/2021. – URL: https://wp.hse.ru/data/2021/12/16/1774225345/206HUM2021.pdf (дата обращения: 31.03.2024).

616. *Ševčenko I.* A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology / I. Ševčenko // Ševčenko I. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture / I. Ševčenko. – Cambridge : [S. n.], 1991. – P. 49–87.

617. *Soldat C.* The Limits of Muscovite Autocracy: The Relations between the Grand Prince and the Boyars in the Light of Iosif Volotskii's *Prosvetitel′* / C. Soldat // Cahiers du Monde russe. – 2005. – Vol. 46, № 1-2. – P. 265–276.

618. *Steindorff L.* Memoria in Altrußland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge / L. Steindorff. – Stuttgart : F. Steiner, 1994. – 294 S.

619. *Stock B.* The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries / B. Stock. – Princeton : Princeton Univ. Press, 1983. – XI, 604 p.

620. *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705) / O. B. Strakhov. – Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 1998. – 349 p.

621. *Thyrêt I.* Balancing Competing Agendas: Archbishop Kiprian and the Creation of the Siberian Diocese in the Early Seventeenth Century / I. Thyrêt // Canadian-American Slavic Studies. – 2023. – № 57. – P. 190–207.

622. *Waugh D. C.* Cross-Cultural Communication in Early Modern Russia: Foreign News in Context / D. Waugh, I. Maier. – Seattle ; Uppsala : [S. n.], 2023. – 893 p.

623. *White M.* Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200 / M. White. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2013. – XVI, 255 p.