

HISTORIA ROSSICA



АКАДЕМИЯ ПРИ ЦАРСКОМ ДВОРЕ

Николаос Хриссидис

ГРЕЧЕСКИЕ УЧЕНЫЕ
И ИЕЗУИТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В РОССИИ РАННЕГО
НОВОГО ВРЕМЕНИ

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Historia Rossica

Николаос Хриссидис

**Академия при царском
дворе. Греческие ученые и
иезуитское образование в
России раннего Нового времени**

«НЛО»

2016

Хриссидис Н.

Академия при царском дворе. Греческие ученые и иезуитское образование в России раннего Нового времени / Н. Хриссидис — «НЛО», 2016 — (Historia Rossica)

ISBN 978-5-44-482365-4

В 1685 году два греческих иеромонаха, Иоанникий и Софроний Лихуды, основали первое в истории России высшее учебное заведение открытого светского типа, известное нам как Славяно-греко-латинская академия. Как и многие их греческие современники, братья получили образование в школах постренессансной Италии, копировавших учебные программы иезуитов. В своей книге Н. Хриссидис анализирует влияние Славяно-греко-латинской академии на российскую образовательную практику и помещает ее в широкий контекст русско-греческих культурных связей и контактов между Россией и Западной Европой в XVII веке. Он показывает, как российские и греческие образовательные предприятия были встроены в общеевропейскую модель академической деятельности иезуитов, повлиявшей на римско-католические и восточноправославные учебные заведения в части выбора учебных программ. По мнению автора, греческое академическое и культурное влияние на Россию во второй половине XVII века носило отпечаток западных образовательных стандартов, хотя и оставалось номинально православным с доктринальной точки зрения. Николаос Хриссидис – историк, профессор Государственного университета Южного Коннектикута, США.

ISBN 978-5-44-482365-4

© Хриссидис Н., 2016

© НЛО, 2016

Содержание

БЛАГОДАРНОСТИ	8
ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ	12
Введение	13
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС	20
Глава 1	27
«ПРАВОСЛАВНОЕ СОДРУЖЕСТВО»?	30
ПРАВОСЛАВНАЯ ЭТНОГРАФИЯ	35
ГРЕКИ И РУССКИЕ	46
Глава 2	48
БРАТЬЯ ЛИХУДЫ ДО ПРИБЫТИЯ В РОССИЮ	50
НЕВЗГОДЫ И ИСПЫТАНИЯ ПО ПУТИ В РОССИЮ	65
«РАСКРЫТЬ ГЛАЗА МОСКОВИТАМ»: ПОЛЕМИСТЫ И	68
ПРЕПОДАВАТЕЛИ, 1685–1694 ГОДЫ	
ОПАЛА	77
МЕЖДУ НОВГОРОДОМ И МОСКВОЙ	83
К ПОРТРЕТУ БРАТЬЕВ ЛИХУДОВ	86
Глава 3	90
ОБУЧЕНИЕ И ПРОСВЕЩЕНИЕ В МОСКОВСКОМ	93
ГОСУДАРСТВЕ	
ПЛАНЫ ПО СОЗДАНИЮ АКАДЕМИИ В МОСКВЕ	104
Конец ознакомительного фрагмента.	105

Николаос Хриссидис

Академия при царском дворе. Греческие ученые и иезуитское образование в России раннего Нового времени

Historia Rossica

Николаос Хриссидис
Академия при царском дворе
ГРЕЧЕСКИЕ УЧЕНЫЕ И ИЕЗУИТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ РАННЕГО
НОВОГО ВРЕМЕНИ

Новое литературное обозрение
Москва
2023

Nikolaos A. Chrissidis
An Academy at the Court of the Tsars
GREEK SCHOLARS AND JESUIT EDUCATION IN EARLY MODERN RUSSIA

Northern Illinois
University
Press
2016

УДК 37(47)«16»
ББК 74.03(2)4
Х93

Редакционная коллегия серии
HISTORIA ROSSICA

С. Абашин, Е. Анисимов, О. Будницкий, А. Зорин, А. Каменский, Б. Колоницкий, А. Миллер, Е. Правилова, Ю. Слёзкин, Р. Уортман

Редактор серии И. Мартынюк

Перевод с английского Н. Эдельмана; научный редактор М. Лавринович
Николаос Хриссидис

Академия при царском дворе: греческие ученые и иезуитское образование в России раннего Нового времени / Николаос Хриссидис. – М.: Новое литературное обозрение, 2023. – (Серия «Historia Rossica»).

В 1685 году два греческих иеромонаха, Иоанникий и Софроний Лихуды, основали первое в истории России высшее учебное заведение открытого светского типа, известное нам как Славяно-греко-латинская академия. Как и многие их греческие современники, братья полу-

чили образование в школах постренессансной Италии, копировавших учебные программы иезуитов. В своей книге Н. Хриссидис анализирует влияние Славяно-греко-латинской академии на российскую образовательную практику и помещает ее в широкий контекст русско-греческих культурных связей и контактов между Россией и Западной Европой в XVII веке. Он показывает, как российские и греческие образовательные предприятия были встроены в общеевропейскую модель академической деятельности иезуитов, повлиявшей на римско-католические и восточноправославные учебные заведения в части выбора учебных программ. По мнению автора, греческое академическое и культурное влияние на Россию во второй половине XVII века носило отпечаток западных образовательных стандартов, хотя и оставалось номинально православным с доктринальной точки зрения. Николаос Хриссидис – историк, профессор Государственного университета Южного Коннектикута, США.

В оформлении обложки: Школьная аудитория, конец XVII века. Источник: Oktoechos. Venice: Typ. Nikolaos ho Glykys, ho ex Ioanninon, 1683. P. 3. Из коллекции Библиотеки Геннадия, Американская школа классических исследований, Афины, Греция (Gennadius Library, American School of Classical Studies, Athens, Greece)

ISBN 978-5-4448-2365-4

An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia, by Nikolaos A. Chrissidis, a Northern Illinois University Press book from Cornell University Press.

Copyright © 2016 by Northern Illinois University Press.

This edition is a translation authorised by Cornell University Press.

© Н. Эдельман, пер. с английского, 2023

© Д. Черногаев, дизайн обложки, 2023

© ООО «Новое литературное обозрение», 2023

БЛАГОДАРНОСТИ

За долгое время, посвященное изучению деяний двух уроженцев Кефалинии, занимающих центральное место в этой книге, у меня накопились многочисленные долги перед различными учреждениями и людьми. И потому пользуюсь случаем, чтобы воздать должное их содействию и вкладу, внесенному ими в данный труд.

В России в числе тех, кто тепло принимал «лихудиста» из США, были руководство и сотрудники Российской государственной библиотеки и Российского государственного архива древних актов (Москва), Российской национальной библиотеки и Библиотеки Российской академии наук (С.-Петербург), а также Владимиро-Суздальского музея-заповедника (Владимир); в Украине – сотрудники Института рукописей при Национальной библиотеке Украины им. В. И. Вернадского (Киев). Я благодарен им за щедрую помощь при поиске рукописей, получении микрофильмов и цифровых копий и за другие всевозможные услуги, обеспечившие продуктивность моих исследовательских экспедиций. В Нью-Хейвене бесценное содействие на протяжении многих лет мне оказывал персонал Стерлинговской мемориальной библиотеки Йельского университета, особенно сотрудники абонементного стола и читального зала славистики. В частности, я благодарен Татьяне Лорковиц – давнему куратору Славянского собрания Стерлинговской мемориальной библиотеки (Slavic Reading Room, Sterling Memorial Library, Yale University), различными путями облегчавшей мою работу и в Нью-Хейвене, и в России. Также я остаюсь в долгу перед Пэтришией Тэрстон – заведующей каталогом Стерлинговской мемориальной библиотеки, которая всегда незамедлительно отзывалась на мои многочисленные просьбы о помощи в поиске редких книг.

Йельский университет с его интеллектуально стимулирующей атмосферой оказал мне и щедрое финансовое содействие. На различных этапах моих исследований и в ходе работы над диссертацией, положенной в основу этой книги, я получал финансирование от Йельского центра международных и региональных исследований (Yale Center for International and Area Studies), по программе обмена Йель – МГУ (Yale – Moscow State University Exchange Program), по программе исследований в сфере международной безопасности (International Security Studies Program), от деканата и – не в последнюю очередь – от департамента истории Йельского университета. Греческое отделение Фонда Фулбрайта (Fulbright Foundation in Greece), Национальный стипендиальный фонд Вудро Вильсона (Woodrow Wilson National Fellowship Foundation) и Фонд Спенсера для исследований в области просвещения (Spencer Foundation for Research in Education) выплачивали мне гранты, без которых я бы не смог начать и завершить работу над диссертацией. Благодаря стипендии им. Ханна Сигер Дэвис, полученной уже после защиты диссертации в рамках программы Принстонского университета по греческим исследованиям (Hannah Seeger Davis Post-Doctoral Fellowship at the Program in Hellenic Studies, Princeton University), я оказался в самой гуще дружелюбной семьи принстонских эллинистов (как местных, так и пришлых), восстановил контакты с греческой научной средой и, что самое главное, получил возможность наладить ряд научных связей и завести новых хороших друзей. Я благодарен неутомимому принстонцу Димитрию Гондикасу и неизменно любезным Александру Нехамасу и Кэрол Оберто за их помощь. Позже мои творческие отпуска и исследовательские поездки финансировались исследовательскими стипендиальными программами Национального фонда гуманитарных наук для профессоров и преподавателей (Faculty Research Fellowship from the National Endowment for the Humanities), Американского философского общества (Sabbatical Fellowship from the American Philosophical Society) и Котсенской программой трэвел-грантов при Библиотеке Геннадиус (Cotsen Traveling Fellowship from the Gennadius Library), что позволило существенно расширить масштабы данной работы. На протяжении ряда лет мои исследовательские поездки в Россию, Грецию и Украину финанси-

вались благодаря факультетским исследовательским грантам Государственного университета штата Коннектикут (Connecticut State University Research Grants). Наконец, особой благодарности заслуживает такой оазис научных занятий, как Библиотека Геннадиус при Американской школе классических исследований в Афинах (Gennadius Library of the American School of Classical Studies in Athens, Греция). Директор Библиотеки Геннадиус, д-р Мария Георгопулу, Наталья Вогейкоф-Броган – архивист на ставке им. Дорин Кэнеди Спитцер, старший библиотекарь Ирины Соломонида, блестящая команда научных сотрудников и служащих библиотеки, включая Алики Асвеста, Леду Костаки, Элефтерию Далезиу, Сулу Панагопулу, Катерину Папатеофани, Мину Роди, Андреаса Сидериса, Марию Смали, Яниса Валурдоса, Гавриэлла Васдеки и Димитриса Веленцаса на протяжении многих лет создавали питательную интеллектуальную среду и служили доброжелательным окружением, способствовавшим моим исследовательским вылазкам. Действительно, именно в Библиотеке Геннадиус эта книга обрела свой окончательный вид. С большим удовольствием и чувством глубокой ответственности я воздаю должное помощи и поддержке со стороны всех вышеназванных учреждений и лиц.

На протяжении многих лет разностороннее содействие моим научным начинаниям мне оказывали ряд коллег и друзей. В России мне щедро давали советы, активно поощряли мои изыскания, снабжали меня необходимой информацией и не давали мне скучать Александр Юрьевич Бабосов, Евгения Михайловна Быкова, Ольга Владимировна Дмитриева и Ольга Игоревна Варьяш, не устававшие напоминать мне, что «в Греции все есть». В Нью-Хейвене мне много лет заменяли семью, заботились обо мне в скверные времена и служили для меня незаменимой опорой Христос Каболис, Катерина Каболис, Петрос Каболис, Мария Георгопулу, Димитрий и Иоанна Гутас, Майя Янссон и Улла Кастен. Еще одной заботливой семьей в бурные первые годы моего пребывания в США для меня стали Александра и Гарри Коррос. В трудную пору я всегда мог положиться на Зое Диамеди, Фирузе Кашани-Сабет, Дженнифер Спок, Мишель Томпсон и Сару Трэннелл. В Греции меня окружали всесторонней заботой, которую порой даже невозможно выразить словами, Виргиния Гианци, Васо Цимпуки, Роксани Кафтантзоглу, Димитрис Хрисис, Тзелина Харлафтис, Ева Калпуртзи, Наузика Лицардопулу, Христос Каболис, Мария Георгопулу, а также покойная Эвридики Сифнеу. Я глубоко благодарен всем им за их щедрость, душевное тепло и помощь. В моей собственной институции, Государственном университете Южного Коннектикута (Southern Connecticut State University), мне повезло найти нескольких коллег-исследователей, с которыми вот уже много лет я могу обсуждать старые и новые предметы и от которых я получал безграничную поддержку: это Поли Билс, Стив Джадд, Марианн Кеннеди, Вирджиния Метаксас, Трой Пэддок, Кристин Петто, Мишель Томпсон и Богдан Замфир. Также я чрезвычайно благодарен Ширли Кавано, Бет Пэрис и Альбе Рейнаге из Библиотеки Бьюли (Buley Library) при Государственном университете Южного Коннектикута, которые не раз быстро и дружно обслуживали меня, когда я подавал им бесчисленные требования на книги, а также Офису проректора, частично оплатившему работу по составлению алфавитного указателя к этой книге. Мардж Хуан и Кристен Регина из Фонда Хиллвуд (Hillwood Estate) оказали мне бесценное содействие при подборе иллюстраций и получении разрешений на их воспроизведение, за что я выражаю им благодарность.

На протяжении всех лет работы над этой книгой интерес к моей работе проявляли, задавая непростые вопросы, делясь своей точкой зрения и многому научив меня, ряд исследователей: Ольга Александропулу, Мария Саломон Арел, Эвангелия Балта, Питер Б. Браун, Дмитрий Буланин, Роксани Кафтантзоглу, Яннис Каррас, Вера Ченцова, Евгений Чернухин, Апостолос Делис, Ада Диалла, Мария Ди Сальво, Борис Львович Фонкин, Константинос Гарицис, Харви Голдблатт, Татьяна Павловна Гусарова, Тзелина Харлафтис, Джеймс Хейнцен, Дмитрий Яламас, Марк Аркадьевич Юсим, Андрей Иванов, Ева Калпуртзи, Панос Капетанакис, Харитонас Каранасиос, Фирузе Кашани-Сабет, Ольга Кациарди-Херинг, Александра Коррос, Гиоргос Кутзакиотис, Иоаннис Кириакантонакис, Олег Лада, Ив Левин, Мария Литина, Наузика

Лицардопулу, Панагиотис Михаиларис, Овидиу Олар, покойный Димитриос Пантос, покойный Ярослав Пеликан, Петрос Петратос, Кэти Поттер, Джамия Нуровна Рамазанова, Евгений Евгеньевич Рычаловский, Александр Шенкер, покойный Дэвид Схиммельпенник ван дер Ойе, покойная Эвридики Сифнеу, Сергей Васильевич Соколов, Дженнифер Спок, Димитрис Стаматопулос, Роди Стамули, Анна Сидоренко, Рошанна Сильвестер, Максим Яременко и Эрнест Зицер. Я всем им выражаю благодарность и прощу прощения у тех, кого забыл включить в этот список. В особенной степени я благодарен Валери Кивельсон и Роберту Коллису за их бесценную поддержку и за многочисленные предложения, позволившие существенно улучшить прочитанную ими рукопись. Хотя вышеназванные учреждения и отдельные исследователи внесли несомненный вклад в работу над этой книгой, никто из них не несет никакой ответственности за выражаемые в ней взгляды. Вину за любые оставшиеся ошибки следует возлагать только на меня одного.

Мне повезло работать с замечательными и опытными коллегами из издательства Northern Illinois University Press. Я нахожусь в особом долгу перед Эми Фарранто, поверившей в этот проект и с начала и до конца подбадривавшей меня и оказывавшей мне помощь, даже когда она видела, что у меня не ладится дело, а также перед Натаном Холмсом, проявившим себя в качестве образцового выпускающего редактора и неизменно сохранявшего непредвзятость. Также я благодарен Шону Оллсхаусу, Каре Карлсон, Юни Дорр, Лори Профетер и Пэт Йенерич, позаботившимся о том, чтобы книга вышла в свет. Моего редактора, Мэрлин Миллер, я от души благодарю за то, что она уберегла мою книгу от множества недостатков и вносила в рукопись улучшения на каждом этапе работы.

Мой покойный отец Арис Хриссидис и моя мать Маро Хриссидис никогда не отказывали мне в любви, поддержке и содействии, даже в тех нередких случаях, когда они не одобряли мой выбор. Им я тоже выражаю здесь свою благодарность. Как бы мне хотелось, чтобы мой отец дожил до момента выхода книги из печати!.. Мой спутник жизни, Ричард Ричи, куратор Собрания Юго-Восточной Азии в Стерлинговской мемориальной библиотеке Йельского университета, вошел в мою жизнь в критическую минуту и с тех пор был для меня надежным источником любви, душевного тепла и советов (не говоря уже о том, что он стал моим поваром, шофером и курьером, доставлявшим книги!). Надеюсь, что он знает, какую важную роль он играет в моей жизни.

Впрочем, в первую очередь тем человеком, перед которым у меня накопился огромный интеллектуальный и личный долг, является Пол Бушкович. Всего через полминуты после нашей первой встречи в августе 1991 года я уже переводил для него с русского на английский. (Для протокола: думаю, что я успешно прошел этот тест. Впоследствии он пытался заставить меня переводить с гомеровского греческого на английский – *selbstverständlich*¹, аттической прозы Фукидида было недостаточно.) С тех пор он буквально стоял за моей спиной как ученый, советник, наставник, учитель и друг. Пол научил меня любить русскую историю, ставить непростые вопросы и выходить за рамки общепринятых мнений. Я не мог бы желать большего. Неизменная поддержка, которую он оказывал и оказывает мне на протяжении вот уже четверти века, вызывает у меня чувство глубокой благодарности. Несомненно, он согласится, что пришло время предоставить двух моих уроженцев Кефалинии самим себе и совершить новые паломничества в российскую историю.

Главы 5 и частично 6 были ранее опубликованы под названием *A Jesuit Aristotle in Seventeenth-Century Russia: Cosmology and the Planetary System in the Slavo-Greco-Latin Academy* («Аристотель иезуитов в России XVII века: космология и планетная система в Славяно-греко-латинской академии») в книге *Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia* («Модернизирующаяся Московия: реформы и социальные изме-

¹ Само собой разумеется (нем.). – Прим. ред.

нения в России XVII века») под редакцией Ярмо Котилейна и Маршалла По. Также в книгу вошел ряд фрагментов из моей статьи «Греческие учителя, иезуитская программа, русские ученики: московская Славяно-греко-латинская академия в историографической перспективе» (Київська академія. 2012. № 10. С. 90–116). В обоих случаях я внес некоторые исправления в первоначальные тексты. Выражаю благодарность редакторам за разрешение вновь использовать их в этой книге.

Хочу обратить внимание читателей на то, что в данной книге используются термины «православный Восток» и «греческий Восток». Первый относится ко всему православному миру периода раннего Нового времени в Юго-Восточной Европе, на Балканах и на Ближнем Востоке. Последний обозначает ту часть этого мира, которую занимало грекоязычное население и общины. Таким образом, в известной степени два эти понятия перекрывают друг друга. Термин «греческий Восток» является достаточно широким для того, чтобы охватить носителей греческого языка и состоявшую из греков церковную иерархию, служившую для них «нормой». При этом не обязательно имеются в виду какие-либо современные национальные идентичности в строгом смысле слова.

Все даты приводятся по юлианскому календарю («старому стилю»), употреблявшемуся в России и в греческом мире в эпоху, рассматриваемую в данной книге. Юлианский календарь отставал от григорианского на 10 дней в XVII веке и на 11 дней в XVIII веке.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я благодарю издательство «Новое литературное обозрение» за включение книги в число своих публикаций. Я благодарен Николаю Эдельману за его настойчивость и терпение, за его навыки перевода и за обнаружение оплошностей в процессе перевода. Научный редактор книги Майя Лавринович внесла большой вклад в подготовку русского текста книги, а также в проверку терминов и формулировок; я благодарю ее за тщательные поиски подходящих русских эквивалентов и неустанное исправление ошибок. Я также благодарен за активное сотрудничество редакторам серии *Historia Rossica* Игорю Мартынюку и Ирине Ждановой.

Я не пытался обновлять библиографию, поскольку книга не является переработанным изданием. Избирательно я предлагаю заинтересованным читателям следующие монографии в качестве дополнительных по отдельным темам, затронутым в книге:

Рамазанова Д. Н. Итальянская школа братьев Лихудов в Москве (1697–1700 гг.). М.: Издательский дом ЯСК, 2019.

Fedyukin I. The Enterprisers: The Politics of School in Early Modern Russia. NY: Oxford Univ. Press, 2019.

Küçük H. Science without leisure: practical naturalism in Istanbul, 1660–1732. Pittsburgh, Pa.: Univ. of Pittsburgh Press, 2020.

Makridis V. Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821: Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte. Frankfurt am Main; NY: Peter Lang, 1995.

Olar O.-V. La boutique de Théophile: les relations du patriarche de Constantinople Kyrillos Loukaris (1570–1638) avec la Réforme. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des hautes études en sciences sociales, 2019.

Pissis N. Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt 1645–1725. Göttingen: V&R Unipress, 2020.

Введение

ГРЕКОФИЛЫ И ЛАТИНОФИЛЫ

В 1685 году два греческих иеромонаха, братья Иоанникий и Софроний Лихуды, основали в Москве учебное заведение, известное в историографии как Славяно-греко-латинская академия, соединявшая в себе среднее и высшее образование². Она стала первым формально учрежденным учебным заведением в России, причем устроенным по образцу современных ему иезуитских коллегий. Иоанникий и Софроний не являлись членами «Общества Иисуса»; наоборот, все факты указывают на то, что они с рождения принадлежали к греческой православной конфессии и никогда не отрекались от нее. Тем не менее, подобно многим другим грекам в XVII веке, братья обучались в том числе и в учебных заведениях постренессансной Италии, где по большей части преподавались те же предметы, что и у иезуитов (Софроний, кроме того, окончил Падуанский университет). В свою очередь, Лихуды, взявшись за создание школы в России, воспроизвели структурные особенности, педагогические методы и образовательную программу иезуитских коллегий. Безусловно, Лихуды адаптировали учебный курс академии к потребностям русского православного культурного окружения. И все же они давали своим студентам-москвитам почти такое же риторическое и философское образование, которое предлагалось преподавателями-иезуитами в обширной сети их учебных заведений, охватывавшей весь мир.

В основе данной книги лежит идея о том, что российское институциональное образование на первых порах ориентировалось на иезуитские прототипы, завезенные в Россию братьями Лихудами. Соответственно, преподавательская деятельность этих ученых греков была одним из тех магистральных путей, по которым латинский Запад проникал в Россию XVII века³. В книге будет рассмотрен ранний этап работы Славяно-греко-латинской академии в Москве (1685–1694 годы), то есть «лихудовский» период. Центральное место в моей аргументации будет занимать разбор учебников и других учебных материалов, использовавшихся Лихудами в их преподавательской деятельности. Эти источники (на латыни, греческом и церковнославянском языках), до сих пор не опубликованные и хранящиеся в разных архивах, играют первостепенную роль при изучении образовательной программы академии. Исходя из изучения формальной организации и учебной программы академии, а также ряда образцов из числа созданных авторами учебников, речей и так далее, я прихожу к выводу о том, что Лихуды служили проводниками риторики и натуральной философии, господствовавшей в учебной программе иезуитских коллегий в Западной Европе и на большей части поствизантийского греческого мира XVII века. Преподавание в академии, представлявшее собой почти точную копию учебной программы барочных иезуитских коллегий, ставило во главу угла знание классических языков и риторики. Вместе с тем студентов академии обучали аристотелевской логике и натуральной философии в том виде, в каком они были развиты иезуитскими учеными к середине XVII века. Эта натуральная философия не сводилась к одной лишь схоластической качественной физике; она стремилась взять на вооружение ряд новейших достижений в сфере количественного, «научного» исследования природных явлений. В этом отношении академия выступала за рациональное изучение физической вселенной. Это представляло

² Необходимо уточнить, что слово «славяно-» в названии академии относится к славянскому (церковнославянскому) языку, который использовался Русской православной церковью.

³ Другими путями проникновения латинской культуры была, во-первых, деятельность выпускников учебных заведений в Киеве и других частях Речи Посполитой как до, так и после перехода Киева под власть Москвы, во-вторых, частное обучение, в-третьих, профессиональная и практическая подготовка, которую можно было получить в административных органах (приказах) Московского государства.

собой серьезное новшество для России XVII века, где подобные занятия, как правило, вызывали подозрения и обычно выходили за рамки просветительской деятельности, оставившей след в источниках, возникших в эпоху до основания академии.

Учебный курс академии провозглашал ценность знания как орудия, необходимого и для отправления истинной веры, и для успеха в реальной жизни. Внешнее (то есть нерелигиозное) знание уже не считалось угрозой и не рассматривалось априори в качестве антитезы вере. Философия и теология отныне не противопоставлялись друг другу; напротив, утверждалось, что образованный разум может и даже должен сочетать их в себе. Эта точка зрения, представляя собой существенный отход от преимущественно религиозной культуры допетровской России, делала упор как на материальную, так и на духовную жизнь личности. Таким образом, академия привнесла много светских (то есть частично философских и «научных») аспектов в культуру российской элиты, а ее деятельность представляла собой одну из сторон вестернизации этой элитарной культуры в конце XVII века. Более того, ряд выпускников академии занимали важные должности в правительстве Петра I (1682–1725, начало единоличного правления – 1689 год). Благодаря обучению в академии некоторые из них оказались готовы к решению задач, встававших в связи с вестернизационными инициативами Петра I.

Не менее важны для понимания роли Лихудов как ученых и преподавателей и история их собственного образования, а также контекст греко-российских отношений, в котором проходила их деятельность. Соответственно, в главе 1 будут рассмотрены греко-российские отношения в XVII веке и проанализирована концепция «православного содружества», господствующая в историографии раннемодерного православного мира. Подвергая критическому пересмотру концепт «православного содружества», под которым здесь понимается множество тех территорий на Балканах и в Восточной Европе, где были частично разбросаны восточноправославные общины, я показываю, что его раздирал внутренний конфликт, связанный с представлениями об истинном православном благочестии и вопросами ритуала и возникший из объективных исторических условий (включая господство турок над многими православными) и западных (главным образом католических) влияний. Глава 2 посвящена биографии Лихудов, включая разбор формального образования, полученного Иоанникием и Софронием в учебных заведениях постренессансной Италии, и исследование культурных импульсов, повлиявших на складывание интеллектуального облика обоих братьев. Хотя Софроний получил в университете Падуи степень доктора философии, падуанский аристотелизм, судя по всему, не оказал влияния на выбор Лихудами предметов для преподавания в Москве, по крайней мере в той степени, в какой речь идет об их подходе к некоторым аспектам натуральной философии. Напротив, решающими факторами в интеллектуальном формировании Иоанникия и Софрония послужила их учеба у Герасима Влахоса и в Коттуннианской коллегии в Падуе. И Влакос, и Коттуннианская коллегия дали двум братьям образование, которое покоилось на институциональных контурах и учебной программе иезуитских коллегий XVII века. Для Славяно-греко-латинской академии Иоанникий и Софроний использовали во многом те же образцы.

Лихуды-учителя трудились в Москве отнюдь не в вакууме. Подыскивая на греческом Востоке преподавателей для академии, которую предполагалось открыть в столице, царь и патриарх имели в виду конкретные цели. Поэтому темой главы 3 будет обзор российского образования до конца XVII века, включая предысторию создания академии и подробный анализ «Привилегии» – образцового школьного устава начала 1680-х годов, отражающего задачи, поставленные перед образованием церковью и государством. В противоположность ряду прежних научных интерпретаций, утверждающих, что между царским двором и Московским патриархатом шла борьба за культурную ориентацию академии, я делаю упор на сотрудничество церкви и государства в деле строительства первого в истории России официально признанного учебного заведения. Соответственно, я провожу связь между положениями «Привилегии» и принципами, на которых было создано учебное заведение Иоанникия и Софрония. Что

еще более существенно, я сопоставляю лихудовскую академию с западными учебными заведениями того же уровня и подчеркиваю, сколь многим академия была обязана иезуитским средним и высшим учебным заведениям. Посредством этого сопоставления я показываю, что издавна служившие источником подражания в Речи Посполитой и в греческих учебных заведениях на православном Востоке и в Италии иезуитские учебные заведения явились прототипом и для Славяно-греко-латинской академии. В России, как и в ряде других европейских государств раннего Нового времени, среднее и высшее институциональное образование в начале своего пути ориентировалось на иезуитские образцы. Этот факт заслуживает особого внимания, тем более что новая московская академия стала альма-матер для ряда политических и культурных фигур, игравших важную роль в правление царя-вестернизатора Петра I.

Иезуитские коллегии давали полный курс обучения, начиная с основ латыни и греческого и далее переходя через грамматику, риторику и логику к натуральной философии и теологии. Лихуды воспроизвели в академии тот же порядок занятий, но, будучи изгнаны из академии в 1694 году, они не имели возможности дойти до теологии. Курс риторики, нашедший отражение в учебниках, написанных или составленных братьями, рассматривается в главе 4. На лихудовскую риторику оказала двустороннее влияние иезуитская теория риторики: прямое, путем непосредственного заимствования из иезуитских трактатов (особенно из трактата французского иезуита Жерара Пеллетье), и косвенное, выразившееся в подражании учебнику авторства Герасима Влахова. Последний, судя по всему, сам взял за основу своего курса риторики учебник иезуита Киприана Соареса, которому отдавали предпочтение в иезуитских коллегиях в XVII веке. Лихуды, находившиеся под таким влиянием, преподавали и практиковали барочную риторику «большого стиля», сложившуюся к середине XVII века.

Философия была тем последним предметом, который Иоанникий и Софроний имели возможность преподавать до их устранения из академии. Как и в случае риторики, преподававшийся в академии курс философии непосредственно основывался на иезуитских образцах. В главе 5 я впервые реконструирую учебный процесс от логики через «общую» к «специальной» физике. Начав с рассмотрения учебника Софрония по логике, я покажу, что образцами для труда Софрония послужили трактат по логике Герасима Влахова и – в конечном счете – трактат иезуита Франциска Толета, который играл роль авторитетного руководства по искусству вынесения верных суждений в иезуитских училищах. Перейдя к рассмотрению комментариев Иоанникия к сочинениям Аристотеля по физике, я уделю особое внимание преподаванию Лихудами космологии в качестве конкретного примера из читавшегося в академии курса натуральной философии. Разъясняя сложное устройство Вселенной, Лихуды предлагали своей московской аудитории одну из многочисленных версий иезуитской космологии, а именно полутихоническую – геогелиоцентрическую – модель устройства мира. В преподавательской деятельности двух братьев не наблюдается слепого следования Аристотелю или средневековым христианским схоластам. Напротив, они насаждали среди своих студентов такое понимание космоса, которое было призвано увязать прочно укоренившиеся философские принципы и религиозные аксиомы с некоторыми недавними астрономическими открытиями. Лихудовская космология, подобно своим иезуитским прототипам, нисколько не выходила за рамки количественной физики, но признавала по крайней мере некоторые из «небесных новшеств», выявленных телескопом. Наконец, в главе 6 впервые проводится связь между риторической и философской программой академии и культурой элиты Московии. Затем я представлю просопографическое исследование для некоторых выпускников лихудовской академии, проследив жизненный путь ряда ее студентов, служивших в церковных и в государственных учреждениях уже позднее, в бурную пору осуществления вестернизационных проектов Петра Великого. Отсюда и традиционные хронологические рамки книги, охватывающей период до 1725 года, когда завершилось правление Петра.

Иезуитское образование в Славяно-греко-латинской академии выходило за рамки простого заимствования институциональных структур и педагогических методов. Оно проникало в самую суть учебной программы академии посредством сильнейшего влияния, оказывавшего им на учебники и другие учебные материалы, использовавшиеся Лихудами. Влияние западных и особенно иезуитских образцов на просветительские начинания в украинских и белорусских землях Речи Посполитой уже давно обсуждается в историографии. Более того, недавние «расследования» показывают, что некоторые представители украинского и белорусского духовенства в XVII веке широко использовали западные источники в своих философских и теологических построениях, облекая их в православную форму для своей аудитории⁴. Я делаю то же самое на примере лихудовских учебников, но не ставлю перед собой цель дать анализ всего корпуса произведений Лихудов на тему натуральной философии, так как считаю эту задачу более уместной для специалистов по истории философии. Также я сознательно оставляю за рамками полемические произведения Лихудов, как посвященные конфликту вокруг евхаристии, так и направленные против католицизма или протестантизма. Действительно, в некоторых своих трудах Лихуды полемизируют по теологическим вопросам с иезуитами, а одна из их работ как будто представляет собой запись диспута между ними и преподавателем-иезуитом. Я обращаюсь к полемическим трудам Лихудов лишь в тех случаях, когда те позволяют выявить новые подробности их биографии и просветительской деятельности. Таким образом, главное, на что делается упор в данной книге, – труд Лихудов как преподавателей. Я сознательно иду на это, поскольку полемика Лихудов может быть неверно истолкована и исказить представление об истоках и содержании того, чему они учили. Также я не буду рассматривать теологические труды Лихудов, поскольку нет никаких свидетельств того, что они преподавали теологию в академии. Полное изучение их теологического наследия – задача, стоящая перед теологами, и я подозреваю, что при ее решении станет ясно, сколь многое они позаимствовали и переняли у латинского Запада в том числе и в богословских вопросах⁵.

Иоанникий и Софроний ни в коем случае не проявляли оригинальности или новаторства в своих штудиях. Вторичная природа вышедших из-под их пера текстов совершенно очевидна. Безусловно, этот факт отнюдь не лишает учебную программу академии ее значения. Академия была призвана удовлетворить потребности государства в опытных администраторах и образованном духовенстве, способном занимать должности в церковной иерархии и распространять христианское учение среди мирян. Вместе с тем первое в России институционализованное учебное заведение обслуживало интеллектуальные запросы представителей царского и патриаршего дворов и их администраторов, чиновников, писцов и редакторов. Будучи плодом сотрудничества между церковью и государством, своим основанием академия в большой степени была обязана вызовам и дилеммам, которые вставали перед светской и церковной элитой Московского государства из-за изменений в культурном окружении. Иезуитское образование в той или иной степени было общей чертой многих западных европейцев как из аристократии, так и иного происхождения. Когда реформатор Петр «погнал» (одних – подталкивая, других – принуждая) своих собственных придворных в сторону Запада, по крайней мере некоторые из

⁴ Корзо М. А. Освоение католической традиции московскими и киевскими книжниками XVII в.: Иннокентий Гизель и Симеон Полоцкий // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное / Ред. М. В. Дмитриев. М.: Индрик, 2012. С. 290–301; Корзо М. А. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М.: Канон+, 2007; ср. также: Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века. М.: Ин-т философии РАН, 1999. В этой работе показываются границы возможностей такого заимствования, особенно заметные в проповедях.

⁵ Если не считать полемики вокруг евхаристии, теологические взгляды Лихудов изучались очень мало, и то лишь с точки зрения их гипотетической зависимости от византийской апофатической традиции в теологии. См.: Григорьева И. Л., Мельников Д. В. К вопросу о византийской традиции в богословии братьев Лихудов // Европейские традиции в истории высшей школы в России: доуниверситетский период: Материалы научной конференции «Вторые Лихудовские чтения». Великий Новгород, 24–26 мая 2004 года / Ред. В. Л. Янин, Б. Л. Фонкич. Великий Новгород: НовГУ, 2009. С. 21–29.

них были готовы встретиться со своими западными партнерами лицом к лицу – в значительной степени благодаря образованию, полученному ими в лихударской академии.

Необходим ряд уточнений в том, что касается понятий «элита» и «элитарная культура», какими они используются в данной книге. Я использую понятие русская «элита» расширительно⁶. В моей трактовке она охватывает как государев, так и патриарший двор. В состав первого входили потомственные служилые люди (князья, а также нетитулованное дворянство) и административный персонал, несший службу в качестве секретарей (дьяков) и младших секретарей (подьячих) в различных приказах (административных канцеляриях) Московского государства⁷. Царский двор значительно вырос в размерах и подвергся частичной реорганизации во второй половине XVII века. В его последней трети выросла значимость камергеров (спальников, комнатных стольников), которых стали выделять в отдельную группу, проводя различие между ними и стольниками, в обязанности которых входило прислуживать за столом. В то же время появились отдельные списки тех, кто служил при дворах царицы и наследников престола (царевичей). Именно эти лица впоследствии войдут в состав ближайшего окружения царя, когда тот достигнет совершеннолетия и станет править самостоятельно⁸. С другой стороны, патриарший двор включал как прислуживавших патриарху мирян, происходивших из боярских и дворянских семей, так и духовенство и мирян, занимавших различные административные должности, в том числе в службах патриаршей администрации или под ее практическим контролем в качестве секретарей, клерков, писцов и справщиков (корректоров). Таким образом, в состав элиты могли входить и отпрыски княжеских семей, и прочие потомственные служилые люди из числа дворян, и представители духовенства, занимавшие важные должности при патриаршем дворе, в монастырях в Кремле и вокруг него, и даже дьяки и подьячие из бюрократического аппарата, на который опирались царь и патриарх. Из списков учащихся Славяно-греко-латинской академии следует, что среди ее студентов преобладали сыновья потомственных служилых дворян и представителей административного персонала из различных приказов, входивших в администрацию царя и патриарха. Считалось само собой разумеющимся, что и знать, и дворяне из числа потомственной элиты будут служить царю. Помимо этого, дьяки, подьячие, толмачи, писцы, редакторы и справщики были не просто канцелярскими крысами. Они составляли административный фундамент российского государства и его церкви и занимали вполне ответственные должности. Авторская и редакционная деятельность некоторых из наиболее видных справщиков и писцов Приказа книгопечатного дела – а ему подчинялся Московский печатный двор – служила объектом активного изучения⁹. Однако гораздо меньше известно о культуре и образе мышления дьяков, служивших в царских приказах, не говоря уже о еще более скромных писцах и справщиках. Тем не менее по крайней мере в некоторых случаях дьяки вносили решающий вклад в крупные государственные и церковные начинания. Как указывал С. К. Богоявленский, «[в]ся жизнь дьяков протекала в дворянском окружении. Они принимали участие в придворных церемониях, сближались с знатными и сильными людьми, в поддержке которых нуждались для дальнейшей карьеры и которым в свою

⁶ Обсуждение понятия государева двора см. в: *Захаров А. В.* Государев двор Петра I: публикация и исследование массовых источников разрядного делопроизводства. Челябинск: Изд-во ЧелГУ, 2009. С. 7–15; *Седов П. В.* Закат московского царства: царский двор конца XVII века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 53–54.

⁷ См.: *The Russian Elite in the Seventeenth Century. A Quantitative Analysis of the «Duma Ranks»* / Ed. M. T. Poe, O. Ye. Kosheleva, M. E. Russell, B. N. Morozov: 2 vols. Helsinki: Finnish Academy of Sciences and Letters, 2004. Vol. 1. The consular and ceremonial ranks of the Russian «sovereign's court», 1613–1713. P. 12–13.

⁸ *Седов П. В.* Правящая элита Русского государства 1660–1680-х гг. // *Правящая элита Русского государства IX – начала XVIII вв.: очерки истории* / Отв. ред. А. П. Павлов; Санкт-Петербургский институт истории РАН. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006, особ. с. 414–417; *Седов П. В.* Закат московского царства. С. 77.

⁹ За исключением нескольких лет, когда в Московском государстве в конце 1670-х годов работала собственная типография Симеона Полоцкого, Московский печатный двор оставался единственной типографией в России к началу правления Петра I. Даже после того, как Петр создал другие типографии, Московский печатный двор сохранял свою исключительную роль.

очередь оказывали услуги». История получения ими образования дает представление о ряде аспектов элитарной культуры в широком смысле слова, общей для знати, незнатного дворянства и по крайней мере части административного персонала, несмотря на очень четкую грань между дворянами и недворянами, лежавшую в основе социальной системы Московского государства¹⁰.

Настоящая книга содержит детальное (то есть основанное на изучении материалов из учебной программы) исследование институционализированного учебного заведения XVII века в православном религиозном окружении. Выявляя иезуитские корни учебной программы академии, я предлагаю новаторскую интерпретацию развития институционального российского образования в XVII веке. Я устанавливаю хронологию основания и деятельности академии, рассматривая ее в рамках истории просветительских инициатив в России XVII века, анализирую потенциальное влияние учебной программы академии на ее студентов и на российскую элитарную культуру и помещаю академию в контекст русско-греческих культурных связей и контактов между Россией и Западной Европой, участвовавших в XVII веке. Красной нитью, которая объединяет все эти темы, являются взаимоотношения между религиозным и светским знанием в России раннего Нового времени. С учетом иезуитского характера учебной программы академии, проводниками которой служили учителя-греки, я надеюсь дополнить интерпретативные рамки культурных связей России с греческим Востоком в XVII веке новыми открытиями. В то же время академия в моем исследовании представляет собой один из сегментов расширяющейся вестернизации культуры русской элиты в годы, предшествовавшие правлению Петра I. Этот факт проливает свет на то, какой вклад формальное образование привнесло в элитарную культуру еще до инициатив Петра Великого.

Понятие «вестернизация» в последние годы находится среди русистов под огнем последовательной критики – не в последнюю очередь из-за связанных с ней евроцентрических и оксиденталистских коннотаций. Некоторые исследователи выражают серьезные сомнения в его эвристической ценности, так как, по их мнению, оно чрезмерно упрощает сложные процессы, проходившие в разнообразных регионах к западу от Московского государства. Другие даже предлагают и вовсе отказаться от него применительно к политике Петра, утверждая, что тот искал образцы и примеры для своего имперского и универсалистского проекта в самых разных окружениях, не обязательно именно в западном или европейском¹¹. Я, однако, убежден, что понятие «вестернизация» сохраняет свою аналитическую ценность при изучении учебной программы академии и ее вклада в культуру представителей элиты Московского государства. Иезуиты к середине XVII века распространили сеть своих учебных заведений за пределы Европы и вступили в контакт с рядом неевропейских культур. И все же Лихуды привезли в Россию риторику и натуральную философию иезуитов, разработанную ими к середине XVII века в Западной Европе в период Контрреформации. Именно иезуитскую западноевропейскую культуру и знания Лихуды – греки, происходившие с «запада греческого Востока», то есть с Ионических островов, в то время находившихся под властью венецианцев, – почерпнули в итальянских учебных заведениях¹². Более того, несмотря на тот факт, что Лихуды предлагали эти знания

¹⁰ Анализ социального положения приказных дьяков см. в: *Новохатко О. В.* Разряд в 185 году. М.: Памятники исторической мысли, 2007. С. 556–577. См. также прежние исследования на эту тему: *Богоявленский С. К.* Московский приказный аппарат и делопроизводство XVI–XVII веков. М.: Языки славянской культуры, 2006, особ. с. 390–397 (цит.: с. 396); *Демидова Н. Ф.* Служилая бюрократия в России XVII в. и ее роль в формировании абсолютизма. М., 1987. С. 80–89.

¹¹ *Zitser E.* The Difference That Peter I Made // *The Oxford Handbook of Modern Russian History* / Ed. S. Dixon. Oxford Univ. Press, 2016 (онлайн-ресурс: <https://academic.oup.com/edited-volume/38652/chapter-abstract/335752193?redirectedFrom=fulltext>; доступно по ссылке: https://www.academia.edu/32670675/The_Difference_that_Peter_I_Made, последнее обращение 14.09.2023); *Hughes L.* Secularization and Westernization Revisited: Art and Architecture in Seventeenth-Century Russia // *Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia* / Ed. J. T. Kotilaine, M. T. Poe. L.; NY: Routledge, 2004. P. 343–362.

¹² *Arvanitakes D.* The Institutions of the Communities: A Form of Communication between Sovereign and Subject and a

в православном варианте, они осознавали, что те имеют западное происхождение и принадлежат к иной, римско-католической традиции. Именно поэтому Лихуды считали необходимым пересмотреть их *orientali more* (на восточный, то есть православный, манер), как выразился Иоанникий в одном из своих трудов. В ментальном мире Лихудов религиозный раскол между Западом и Востоком был реальным, даже если образование позволяло перебросить через него много мостов. Утверждая это, я вовсе не отрицаю вероятности того, что политика Петра действительно черпала вдохновение в широком круге источников, многие из которых остаются невыявленными. Тем не менее в той мере, в какой учебная программа академии соответствовала иезуитским образцам, я утверждаю, что определение «западный», так же как определение «барочный», точно отражает характер образования, которое Лихуды предлагали своим ученикам.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС

Интерес исследователей к религиозным и культурным процессам, которые шли в России во второй половине XVII века, достиг расцвета в период между 1850 и 1917 годами. Из-под пера историков выходили работы о церковном расколе, о деятельности мигрантов из духовной среды Украины и Белоруссии в России, об оживлении греко-российских связей, а также о трудах Славяно-греко-латинской академии. Ретроспективно можно сказать, что общие интерпретационные рамки этих работ задавались в первую очередь двумя факторами. Первым из них было представление о правлении Петра Великого (1689–1725) как об эпохе решительного разрыва со старым Московским царством. Вторым фактором служили дискуссии XIX века, касавшиеся вопроса об отношениях между Россией и Европой и о месте русской культуры в широком европейском контексте. По этой причине характерные для тех времен жесткие национальные и культурные разграничения внесли заметный вклад в пристрастные и нередко анахронистические интерпретации сложных религиозных и культурных процессов, происходивших в России раннего Нового времени.

В глазах некоторых историков Российской империи правление Петра представляло собой точку поворота от старой, традиционалистской, консервативной культуры Московского государства к современной, западной, прогрессивной культуре, внедрявшейся в ходе петровских реформ. Соответственно, когда эти исследователи обращались к допетровскому прошлому, они видели главным образом византийскую (или византизирующуюся) Россию, готовую рухнуть под напором победоносных западных обычаев, насаждавшихся царем-реформатором. Многие историки проецировали шедшие в России XIX века дискуссии между «западниками» и «славянофилами» на более ранние эпохи, выявляя борьбу между «латинофилами/латинизаторами» и «грекофилами» – сторонниками прогресса и консерваторами соответственно, – шедшую накануне правления Петра I. В рамках подобной схемы свой отпечаток на историографии прежних эпох оставили жесткие национальные, конфессиональные или культурные разграничения эпохи модерна (православие против католичества или протестантизма, греческое/русское против украинского/белорусского или польского). И хотя многие дореволюционные ученые достигли заметных успехов, анализируя развитие русской культуры в XVII веке, применение анахронистических концептуальных категорий XIX века к использовавшимся ими источникам сказилось на ряде их работ. Так, все русское или греческое в эпоху до Петра Великого нередко автоматически становилось синонимом консервативного православия, а порой и обскурантизма. Любой грек духовного звания воспринимался лишь как представитель (по большей части воображаемой) византийской культуры, даже если он получил образование в коллегиях и университетах постренессанской Италии. Аналогичным образом все выходцы с Украины или из Белоруссии считались *ipso facto* несущими на себе отпечаток латинской культуры (или даже испорченными ею) и поэтому людьми сомнительными с конфессиональной точки зрения и даже, возможно, униатами, но все же сравнительно прогрессивными в сравнении с носителями греческой и русской православной культуры. Подобные интерпретации, основанные на такого рода анахронистических и негибких, но четких идентичностях применительно к культуре раннего Нового времени нередко приводили к упрощению очень сложного контекста.

Историография Славяно-греко-латинской академии и Лихудов представляет собой характерный пример этого явления¹³. В первой и по-прежнему сохраняющей свое значение

¹³ Полезная библиография о Лихудах и их деятельности содержится в: *Салоников Н. В., Григорьева И. Л.* Библиографический указатель публикаций отечественных ученых о братьях Лихудах (проект издания) // Европейские традиции в истории. С. 230–251

работе, посвященной деятельности академии в 1685–1814 годах, С. К. Смирнов, автор этого труда, в целом заложил интерпретативную основу для последующего изучения истории академии и Лихудов как просветителей¹⁴. Смирнов дал всесторонний обзор развития академии вплоть до ее реорганизации в Духовную академию в 1814 году. Он выявлял три отдельных четких этапа в эволюции академии: «греческий», продолжавшийся с 1685 по 1700 год, когда в академии преподавали Лихуды и их ученики – главным образом на греческом; «латинский», с 1700 по 1775 год, когда среди преподавателей академии преобладали ученые – выходцы с Украины и из Белоруссии, а в учебной программе господствовала латынь; и, наконец, «славяно-греко-латинский» период – с 1775 по 1814 год, когда обучение велось на всех трех языках. Периодизация Смирнова основывается на том, какие, по его мнению, главные языковые инструменты применялись на каждом этапе, но он не останавливается на этом. Собственно говоря, прибегая к ставшему впоследствии весьма типичным интерпретационному приему, применявшемуся при изучении жизненного пути Лихудов и академии, Смирнов делает выводы о ее культурной ориентации исходя из языка обучения¹⁵. Соответственно, если в годы преподавания Лихудов в академии преобладал греческий язык, то, значит, академия прививала своим студентам греческую культуру. Смирнов, несомненно, осознавал ненадежность такого аналитического критерия, так как он не остановился ни перед чем, чтобы доказать, что язык, преобладавший в обучении, определял и суть знаний, получаемых учениками. С этой целью он дает подробный обзор корпуса лихудовских текстов, как полемических, так и просветительских. Смирнов признает, что Лихуды преподавали в академии и латынь, и приводит резюме (впрочем, краткое и не всегда точное) главных лихудовских учебников, подчеркивая их схоластический характер и интеллектуальный долг их составителей перед западными авторами¹⁶. И все же он существенно упростил картину, сведя западные элементы предлагавшегося Лихудами образования к внешним, формальным аспектам учебной программы, считая при этом, что ее содержание оставалось в некотором роде чисто греческим. Таким образом, Смирнов сохранял твердое убеждение в том, что Лихуды обучали своих студентов греческой культуре, хотя он так и не уточняет, что же составляло эту греческую культуру¹⁷.

Ряд дореволюционных русских авторов верно придерживается представлений С. К. Смирнова о лихудовской академии как об оплоте греческой культуры, хотя их труды содержат ряд новых важных мыслей о российской религии и культуре XVII века. Заслуживают упоминания работы, в которых изучаются биографии основных участников церковных и культурных процессов той эпохи. Жизнеописания патриарха Иоакима (на престоле с 1674 по 1690 год) и Адриана (на престоле с 1690 по 1700 год) авторства П. А. Смирнова и Григория Скворцова полезны для понимания деятельности двух последних лиц, занимавших эту должность в России раннего Нового времени¹⁸. И Иоаким, и Адриан покровительствовали Лихудам, и приоритетные для них моменты частично определяли круг предметов, которые Лихуды преподавали в московской академии. П. А. Смирнов изображает Иоакима как архиконсервативного патриарха-«грекофила», увидевшего в Лихудах просвещенных союзников в его борьбе с «латинофильскими» тенденциями царского двора и учеными с Украины и из Белоруссии (таких, как

¹⁴ Смирнов С. К. История московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

¹⁵ Там же. С. 15.

¹⁶ Там же. С. 40–69.

¹⁷ Первым по стопам Смирнова пошел Петр Пекарский в своем всеобъемлющем исследовании, посвященном интеллектуальной жизни в петровской России. Так, он видел в Лихудах и их академии представителей византизма, который не мог оказать сопротивления масштабным начинаниям Петра. См.: *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862. Т. 1. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. С. 2, где заявляется, что Лихуды якобы были «заклятые враги всего, что напоминало им Запад, более русских»; однако далее утверждается, будто бы Лихуды были удалены из академии «по проискам представителей византийского же элемента» (С. 113).

¹⁸ Смирнов П. А. Иоаким, Патриарх Московский. М., 1881; Скворцов Г. А. Патриарх Адриан: его жизнь и труды в связи с состоянием русской церкви в последнее десятилетие XVII века. Казань, 1913.

Симеон Полоцкий и его русский ученик Сильвестр Медведев). С другой стороны, Григорий Сковрцов предлагает гораздо более нюансированный портрет патриарха Адриана как церковного лидера, вовсе не противившегося всем западным влияниям, но оказавшегося неспособным проводить в жизнь последовательную просветительскую и религиозную программу по причине все более активного вмешательства Петра I в церковные дела. И все же, поскольку в центре внимания у Сковрцова находятся отношения между церковью и государством, ему не удается избежать ловушки – дихотомии «грекофильство – латинофильство», когда он затрагивает тему русской культурной жизни в последнем десятилетии XVII века. Аналогичным образом Василий Певницкий и Иерофей Татарский изучают деятельность Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого как представителей двух противоположных интеллектуальных течений – грекофильского и латинофильского¹⁹. Г. Миркович прибегает к той же дихотомии в своем подробном разборе диспутов о точном моменте пресуществления при евхаристии, шедших в 1680-е годы²⁰.

Следующей важной вехой в исследовании первого периода деятельности академии стал труд М. Н. Сменцовского, посвященный биографии Лихудов. Хотя автор неотступно следует С. К. Смирнову, его труд все же внес огромный вклад в представления о деятельности Лихудов в России²¹. В своей всеобъемлющей работе о Лихудах Сменцовский пытался проследить всю их жизнь в России, в ходе своих изысканий выявив новые важные архивные материалы. Кроме того, он уделяет немалое внимание институциональным рамкам академии и лихудовским учебникам. И все же он остается в зависимости от текста Смирнова и потому в целом недооценивает значение сделанных им открытий. При всем значении его вклада он не приводит сколько-нибудь глубокого разбора преподавательской деятельности Лихудов. Более того, Сменцовский, как и Смирнов за много лет до него, опирался в первую очередь на лихудовскую полемику при анализе вклада его героев в русскую культуру 1680–1690-х годов. В итоге Сменцовский изображает Лихудов главным образом стороной яростного конфликта, ключевого в жизни Русской православной церкви в конце 1680-х годов, – как защитников православной интерпретации пресуществления, сопровождающего евхаристию. Соответственно, Лихуды помещаются в число основных фигур «грекофильского» лагеря в русской церкви, боровшегося против «латинизаторских» тенденций при дворе Софьи Алексеевны и среди ее сподвижников, включавших ряд украинских, белорусских и русских духовных лиц. В действительности вовсе не Сменцовский первым поставил в центр внимания полемические труды Лихудов: он позаимствовал этот подход у других историков церкви, работавших в конце XIX века, – у Смирнова и Мирковича. Однако книга Сменцовского о Лихудах приобрела статус их авторитетной биографии и стала поэтому стандартной точкой отсчета для интерпретаций у авторов всех последующих исследований о Лихудах. Несмотря на изображение Лихудов как «грекофилов», их биография авторства Сменцовского по-прежнему не имеет себе равных.

После революции интерес к академии пошел на убыль, несмотря на то что советские и постсоветские историки внесли серьезный вклад в изучение истории образования в России. С 1917 по 1980-е годы появилось совсем немного работ, касавшихся лихудовского периода академии. Изучая документы Патриаршего казенного приказа, А. И. Рогов обнаружил новые

¹⁹ Певницкий В. Епифаний Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы // Труды Киевской Духовной Академии. 1861. Т. 8. С. 405–438; Т. 10. С. 135–182; Татарский И. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность): опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.

²⁰ Миркович Г. О времени пресуществления святых даров. Спор бывший в Москве во второй половине XVII века. Вильна, 1886.

²¹ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца 17 и начала 18 веков. СПб., 1899; см. также рецензию Николая Каптерева на книгу Сменцовского: Каптерев Н. Ф. Отзыв о книге М. Сменцовского «Братья Лихуды: опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII века». СПб., 1904.

архивные данные о составе учащихся академии²². А. П. Богданов предпринял попытку проанализировать то, что он называл «культурной борьбой» между консервативным обскурантизмом (представителями которого он считает Лихудов и патриарха Иоакима) и западным проторационализмом (воплощенным в лице их противников в конфликте по поводу евхаристии, в первую очередь Сильвестра Медведева)²³. Тем самым Богданов использует и развивает уже существующую дихотомию «грекофильство – латинофильство» и идет еще дальше, анахронически подавая ее как конфликт религиозного и светского. Помимо этого, в первой в истории работе, где проводится систематический разбор лихудовских учебников, Д. А. Яламас изучает труды Лихудов по греческой грамматике и их источники²⁴. Яламас подверг анализу лингвистические взгляды двух братьев, обнаружил новые важные материалы по составу студентов академии и опубликовал ряд речей Лихудов. Его ценный вклад в первую очередь связан с учебниками братьев по грамматике и в целом не затрагивает учебной программы академии. Более того, Яламас в своем анализе решительно относит эти учебники к тому, что он называет византийской и поствизантийской традицией греческой грамматики, в то же время предлагая лишь несколько заманчивых ссылок на просматривающиеся в учебниках Лихудов возможные латинские влияния. Действительно, в докторской диссертации и в своих опубликованных трудах Яламас не затрагивает вопроса о степени западных, латинских влияний²⁵. В итоге Яламас, вторя Смирнову и Сменцовскому, по-прежнему убежден, что лихудовская академия оставалась оплотом греческой культуры в России вплоть до ее реорганизации украинскими преподавателями в начале XVIII века²⁶. Единственное серьезное исключение из монолитного грекофильского образа Лихудов, преобладавшего до середины 1980-х годов, представляют собой работы В. П. Зубова, изучившего рукописи Лихудов по физике и сделавшего вывод о том, что братья, и особенно Иоанникий, придерживались западного, преимущественно томистского, подхода к натуральной философии²⁷. Если не считать Зубова, советская наука в целом была согласна с «грекофильским» образом Лихудов и их академии и в некоторых отношениях даже укрепляла его.

Разумеется, не все дореволюционные историки при разговоре о лихудовской академии в полной мере разделяли дихотомию «грекофильство – латинофильство». Н. Ф. Каптерев, признавая наличие двух лагерей, между которыми велась борьба за общее направление работы академии, в то же время не забывает подчеркнуть, что в конечном счете Лихуды предлагали студентам разновидность западного образования на греческом языке²⁸. Некоторые российские

²² *Рогов А. И.* Новые данные о составе учеников Славяно-греко-латинской академии // *История СССР*. 1959. № 3. С. 140–147.

²³ *Богданов А. П.* К полемике конца 60-х – начала 80-х годов XVII в. об организации высшего учебного заведения в России // *Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв.*: Сб. ст. / Ред. В. И. Буганов. М.: Ин-т истории АН СССР, 1986. С. 177–209. Богданов говорит о «мудроборцах», имея в виду в том числе и братьев Лихудов.

²⁴ *Яламас Д. А.* Филологическая деятельность братьев Лихудов в России. Дисс. ... канд. филол. наук. М.: МГУ, 1992.

²⁵ См., например: *Яламас Д. А.* Средневековая греческая грамматическая традиция и труды братьев Лихудов // *Материалы научной конференции «Первые Лихудовские чтения»*. Великий Новгород, 11–14 мая 1998 года / Ред. В. Л. Янин, Б. Л. Фонкич. Великий Новгород: б. и., 2001. С. 37–52.

²⁶ Яламас настойчиво называет академию «заповедником греческой культуры в России», не уточняя, что имеется в виду под «греческой культурой». Кроме того, он утверждает: «Ученики как носители культурно-языкового идеала православия включались в русскую культурную систему, усиливая этим позиции великорусско-московской (так называемой грекофильской) тенденции в борьбе с представителями тенденции украинско-польской, которые, естественно, имели аналогичное отношение со своим культурным ориентиром-идеалом, т. е. латинским языком и культурой». Цит. по: *Яламас Д. А.* Значение деятельности братьев Лихудов в свете греческих, латинских и славянских рукописей и документов из российских и европейских собраний. Дисс. ... доктора филол. наук. М.: МГУ, 2001. С. 42–43. Наконец, он также указывает, что теологические дебаты о евхаристии переросли в культурные дебаты между двумя партиями (С. 50).

²⁷ *Зубов В. П.* «Физика» Аристотеля в древнерусской книжности // *Известия Академии наук СССР*. Сер. 7. Отделение общественных наук. 1934. № 8. С. 642–646.

²⁸ *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914. С. 497–499. Ср.: *Платонов С. Ф.* Москва и Запад в XVI–XVII веках. Л.: Сеятель, 1925. Здесь идет речь о реакции со сто-

исследователи конца XX – начала XXI века начали видеть в образовании, предлагавшемся в академии, сплав латинского и греческого элементов, хотя в целом они так и не вышли за рамки смягченной дихотомии «грекофильство – латинофильство»²⁹. В качестве примера можно привести труды Б. Л. Фонкича. Своими палеографическими работами, посвященными рукописям Лихудов, Фонкич в одиночку возродил и среди греческих, и среди русских исследователей интерес к творчеству Лихудов³⁰. Показательно, что Фонкич уже долгие годы в целом избегает существенных аргументов о роли Лихудов в культурной жизни Москвы XVII века. В своей книге об учебных заведениях Фонкич мимоходом указывает, что круг знаний Лихудов представлял собой сплав греческих и латинских элементов, превышавших ожидания как греко-, так и латинофилов³¹. Ряд его учеников, включая Д. Н. Рамазанову, вслед за ним справедливо называют, что Лихудов можно будет в полной мере понять лишь после всеобъемлющего изучения и сравнения их учебников, с тем чтобы выявить «восточно-христианские и западные влияния» в их трудах³². Однако никем пока не предпринималось систематических попыток подробно объяснить, из чего состоял этот сплав, или детально изучить его, за частичным исключением грамматических трактатов Лихудов³³.

Начиная с 1970-х годов новые пути изучения Славяно-греко-латинской академии были открыты исследованиями иного типа, авторы которых освещают деятельность ученых с Укра-

роны московского высшего духовенства (которому помогали греческие церковнослужители) на «латинизм» двора и особенно пришедших монахов с Украины и из Белоруссии.

²⁹ *Сазонова Л. И.* Поэтическое творчество Евфимия Чудовского // *Slavia*. 1987. Vol. 56. № 3. P. 243–252; ср. ее же работу: *Сазонова Л. И.* Восточнославянские академии в XVI–XVIII вв. в контексте европейской академической традиции // *Славяноведение*. 1995. № 3. С. 46–61. Здесь исследовательница по-прежнему использует бинарную модель «грекофилы – латинофилы», хотя и избегает причислять к какому-либо из этих лагерей самих Лихудов; см. также ее работу: *Она же.* Литературная культура России: раннее Новое время. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 85–112, где приводится более детальный разбор общих черт у предполагаемых грекофилов и латинофилов. Крафт осторожно отмечает, что идея о Лихуде как о проводнике греческого культурного влияния в России сомнительна, поскольку они получили западное образование. Соответственно он видит в них носителей культуры, которая не являлась чисто греческой. И все же он не уточняет, к чему сводилась эта не чисто греческая культура, помимо декларируемой приверженности православию и ссылок на авторитеты греческой патристики. См.: *Kraft E.* Moskaus griechisches Jahrhundert: Russisch-griechische Beziehungen und meta-byzantinischer Einfluss 1619–1694. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995. S. 179–180. Наконец, ср. работу: *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705). Köln: Böhlau Verlag, 1998, где в гл. 2 автор тоже называет Лихудов «грекофилами» в культурном плане и носителями поствизантийской греческой культуры. Страхов допускает, что на трудах обоих лагерей оставили свой след барочные влияния, но в конечном счете она утверждает, что грекофилы выказывали особую приверженность византийскому литературному, теологическому и культурному наследию. Этот аргумент, однако, оказывается наиболее убедителен применительно к полемической теологии и к лингвистическим взглядам и методам (последние в первую очередь имели своим следствием буквализм переводов с греческого). Значительно менее убедительна Страхов в своих наблюдениях о предполагаемых византийских культурных влияниях. Более того, она уделяет основное внимание Евфимию Чудовскому (переводчику и справщику Московского печатного двора и единственному значительному участнику теологических дебатов 1680-х годов, демонстрировавшему почти исключительную приверженность греческому языку). Евфимия можно рассматривать как архетипического грекофила. И все же из этого не обязательно следует, что те же утверждения применимы и к братьям Лихудам, получившим западное образование.

³⁰ *Фонкич Б. Л.* Новые материалы для биографии Лихудов // *Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология*. 1987. М.: Наука, 1988. С. 67–70. Также опубликовано по-гречески: *Fonkich B. L.* Nea stoicheia gia te zoe kai to ergo ton adelphon Leichoude // *Praktika tou Pemptou Diethnous Panioniou Synedriou* / Ed. G. N. Moschopoulos. Vol. 1. Historia hos to 1809. Argostoli: Hetaireia Kephalleniakon Historikon Ereunon, 1989. P. 227–239.

³¹ *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М.: Языки славянских культур, 2009. См. также рецензию: *Тимошина Л. А.* «Греко-славянские школы» и русская жизнь XVII в. // *Очерки феодальной России: Сб. ст. Вып. 14* / Ред. С. Н. Кистерев. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010. С. 558–699; ответ Б. Л. Фонкича: *Фонкич Б. Л.* О современных методах исследования греческих и русских документов XVII века: критические заметки. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 115–178.

³² *Рамазанова Д. Н.* Братья Лихуды и начальный этап истории Славяно-греко-латинской академии (1685–1694). Дисс. ... канд. ист. наук. М.: Институт всеобщей истории РАН; ГАУГН, 2003. С. 57; *Андреев А. Ю.* Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М.: Знак, 2009. С. 148; *Андреев А. Ю.* Русские студенты в немецких университетах XVIII – первой половины XIX века. М.: Знак, 2005. С. 107.

³³ Эта тенденция все же не преобладает: ряду исследователей по-прежнему свойственно пользоваться термином «грекофил» и понимать под ним подражание греческим культурным прототипам без разъяснения их сущности. См., например: *Васильева А. Г.* Традиционализм в отечественной общественной мысли XVII века: грекофилы // *Вестник Пермского университета. Серия «История»*. 2012. Т. 18. Вып. 1. С. 151–157.

ины и из Белоруссии в Московском государстве конца XVII века. Историки литературы и филологи прослеживают западные представления о языке и стиле в трудах самых видных из этих ученых, Симеона Полоцкого (1629–1680) и Епифания Славинецкого (? – 1675), и анализируют их влияние на российское литературное творчество. Полоцкий и Славинецкий внесли заметный вклад в зарождение барочных жанров и литературных вкусов, особенно дидактической поэзии, при русском дворе. Оба они, будучи выпускниками киевских школ, были сведущи в риторике и аристотелевской философии периода Постреформации. Они служили при русском дворе как переводчики, справщики и наставники представителей московской духовной и светской элиты³⁴. В этом качестве Полоцкий и Славинецкий играли роль проводников, через которых в российскую элитарную культуру проникали элементы западных философских и литературных теорий³⁵.

Историки искусства определяют XVII век как переходный с точки зрения художественного творчества и архитектуры. Кроме того, они выявляют западное влияние на русское искусство и архитектуру, хотя вопрос о том, в какой мере это творчество может быть названо барочным, сам по себе дискуссионный. Согласно более новым подходам, XVII век был для России периодом эклектического заимствования в сфере искусства и архитектуры, которое могло сочетать элементы ренессанса, барокко, маньеризма и даже классицизма, адаптированные к местным вкусам и традициям³⁶.

Западные историки используют достижения в изучении русской литературы XVII века с тем, чтобы понять процессы внутри культуры российской элиты. В частности, Пол Бушкович прослеживает вклад Полоцкого и Славинецкого в формирование нового отношения к знанию и вере со стороны русского двора и церковной элиты. Он показывает, что ко второй половине XVII века светский и духовный истеблишмент Московского государства начал делать более заметный упор на практическое применение православного учения в жизни и одновременно отворачиваться от монашеской духовности и культа чудес. Активное «отправление» веры посредством нравственных и благочестивых поступков вместо «приобщения» к ней путем одного лишь участия в ритуалах во все большей мере становилось стандартом приемлемого поведения в глазах истинных православных христиан, по крайней мере среди элиты³⁷. Практическое применение религиозных поучений предполагало их предварительное понимание, которое, в свою очередь, требовало активных интеллектуальных усилий со стороны обра-

³⁴ См. обсуждение в работе: *Сазонова Л. И.* Литературная культура России; о самом Епифании Славинецком см.: *Панченко А. М.* Епифаний Славинецкий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 / Ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Наука, 1992–1998; зд.: вып. 3. Ч. 1. А–З. СПб.: Наука, 1992. С. 309–313; *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. NY: Oxford Univ. Press, 1992. P. 152–160; о Симеоне Полоцком см.: *Bushkovitch P.* Religion and Society. P. 163–175; *Панченко А. М. и др.* Симеон Полоцкий // *Словарь книжников и книжности*. Вып. 3. Ч. 3. П–С. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 362–379; Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / Ред. А. Н. Робинсон. М.: Наука, 1982.

³⁵ *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л.: Наука, 1973; *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М.: Наука, 1990; *Борьба идей в русской литературе XVII в.* / Ред. А. Н. Робинсон. М.: Наука, 1974; *Демин А. С.* Русские пьесы 1670-х годов и придворная культура // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 27. История жанров в русской литературе X–XVII вв.: Сб. ст. / Ред. А. М. Панченко. Л.: Наука, 1972. С. 273–283. О театральных представлениях см.: *Jensen C., Maier I.* Orpheus and Pickleherring in the Kremlin: The «Ballet» for the Tsar of February 1672 // *Scando-Slavica*. 2013. Vol. 59. № 2. P. 145–184. Об использовании латинских источников в переводах Епифания Славинецкого см.: *Podtergera I.* Zum lateinischen Hintergrund der Moskauer «Gräkophilie» in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts // *Iter philologicum: Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag* / Hg. D. Bunčić, N. Trunte. München: Otto Sagner Verlag, 2006. S. 139–156. О проникновении барочной теологии в Россию, главным образом из Речи Посполитой, см.: *Опарина Т. А.* К предистории рецепции украинского барочного богословия в России // *Человек в культуре русского барокко: Сб. ст.* / Ред. М. С. Киселева. М.: Ин-т философии РАН, 2007. С. 175–198.

³⁶ Оценку см. в: *Бусева-Давыдова И. Л.* Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М.: Индрик, 2008. См. зд.: с. 132–133 (дискуссия о степени барочных влияний; также цит. на с. 133). Бусева-Давыдова ссылается на вердикт Дмитрия Лихачева, утверждавшего, что украинское, белорусское и польское барокко выполняло роль и функции Ренессанса, так и не затронувшего Россию. См. зд. также: с. 113–115 (о различных типах заимствования западных образов в русском художественном творчестве). Ср. также осторожные замечания в: *Hughes L.* Secularization and Westernization Revisited.

³⁷ *Bushkovitch P.* Religion and Society. P. 100–127, 152–175.

зованных верующих. Таким образом, вера становилась по сути частным делом, включавшим личную эрудицию, без которой элита не могла выполнять свою функцию лидеров общества и стражей православия, и даже требовавшим ее³⁸.

Реакцию официальной русской церкви на эти процессы в элитарной культуре исследует Кэти Поттер. Акцентируя внимание на периодах патриаршества Никона (1652–1666) и Иоакима (1676–1690), она показывает, что их попыткам реорганизовать управление церковью сопутствовала забота о духовном обновлении российского общества. Помимо этого, Поттер утверждает, что эти два аспекта программы реформы церкви были связаны друг с другом посредством того, что она называет «теорией просвещения». Согласно этой теории, Бог наделял духовной мудростью патриарха, а через него – церковных иерархов, которые, в свою очередь, передавали ее остальным верующим. В этом смысле просвещение не обесмысливало исканий человеческого ума путем постулирования абсолютности божественного откровения. Напротив, по словам Поттер, «[оно] включало наделение человеческого разума и знаний святостью и даже их обожествление. Небесная милость возвеличивала людскую мудрость, превращая ее в духовную мудрость... Вместе с тем она возвеличивала и легитимизировала людскую мудрость и знания как материал, на который воздействовала эта милость». Соответственно, «теория просвещения» обосновывала строгое соблюдение иерархического статуса в рамках церкви и подкрепляла его претензии на монопольное обладание знанием³⁹. Как однозначно указывает Поттер, это просвещение было религиозным, а не ассоциирующимся с французскими светскими мыслителями просвещением XVIII века. Такой тип просвещения включал приобретение религиозных знаний, не обязательно враждебных каким-либо внешним (то есть светским) знаниям. Эта теория, зародившаяся в предисловии к вышедшей в свет на патриаршем печатном дворе при Никоне «Скрижали» (сборнику переводов греческих богословских трудов), шла вразрез с распространенным в то время в России убеждением, что одной лишь веры, без ее точного знания и понимания, достаточно для того, чтобы умиловить Бога и вести благочестивую жизнь.

Такая концепция просвещения занимала ключевое место в творчестве ученых – выходцев из украинского и белорусского духовенства, работавших при московском дворе во второй половине XVII века. Лихуды, практиковавшие иезуитскую учебную программу, шли еще дальше, активно стремясь примирить светские знания (классические языки и философию) с религиозным обучением в рамках официально существующего учебного заведения, представлявшего собой новое явление в России. Таким образом, Лихуды внесли свой вклад в становление нового этоса интеллектуализма в России XVII века – подхода, ценившего светские знания как необходимое дополнение к вере и вполне совместимое с ней⁴⁰. Историю именно этого лихудовского вклада, сделанного ими в годы преподавательской деятельности в Славяно-греко-латинской академии, как и его границы, я пытаюсь раскрыть в настоящей книге.

³⁸ Эта новая, более личная религиозность, в рамках которой ценился непосредственный контакт с Богом, отразилась и на художественном творчестве XVII века. См.: *Бусева-Давыдова И. Л.* Культура и искусство. С. 149–170.

³⁹ *Potter C. J.* The Russian Church and the Politics of Reform in the Second Half of the Seventeenth Century: Thesis of PhD diss. Vol. 1. Yale Univ., 1993. P. 4–5, 157–164 (цит.: p. 5).

⁴⁰ О становлении нового этоса, о котором идет речь, см.: *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М.: Прогресс-Традиция, 2011; *Киселева М. С., Чумакова Т. В.* Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: между Царством и Империей // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 22–40.

Глава 1

ИЗОБРАЖАЯ СООБЩЕСТВО: ГРЕКИ И РУССКИЕ В XVII ВЕКЕ

Отвергнув в 1439 году Флорентийскую унию, Россия прекратила контакты с православным Востоком вплоть до начала XVI века, когда было налажено более регулярное сообщение, прежде всего с Иерусалимским патриархатом и монастырями на Афоне⁴¹. Русские вернулись к практике обращения за советами по вопросам веры к греческому духовенству, о чем наиболее ярко свидетельствует история Максима Грека⁴². Двумя заметными вехами на пути ко все более интенсивным контактам со всеми восточными патриархатами стали легитимизация царского титула великого князя Московского в середине века и учреждение Московского патриархата и его признание восточными патриархами во время и после визита константинопольского патриарха Иеремии II в Москву в 1588–1589 годах⁴³. После Смутного времени и особенно в годы патриаршества Филарета (1619–1633) контакты стали многочисленнее, чаще и интенсивнее. В Москву за милостью стеклось все больше духовных лиц разных чинов с православного Востока, и таким образом они впутывались, иногда весьма глубоко, в дела русской церкви⁴⁴.

⁴¹ Наиболее исчерпывающим исследованием этой темы, несмотря на его явный антигреческий уклон, по-прежнему остается: *Кантерев Н. Ф.* Характер отношений России. См. также: Россия и греческий мир в XVI веке: Сб. ст. в 2 т. / Ред. С. М. Каштанов. Т. 1. М.: Наука, 2004; *Ševčenko I.* Byzantium and the Eastern Slavs after 1453 // *Harvard Ukrainian Studies*. 1978. Vol. 2. № 1. P. 5–25; *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture, см. особ. гл. 1 (работа полезна применительно к XVII веку); *Scheliha W. von.* Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589–1721. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

⁴² Максим Грек был одним из наиболее значимых авторов религиозных сочинений в России XVI века. Его настоящее имя Михаил Триволис, он родился около 1470 года в Арте – городе в османской провинции Эпир, получил образование на Корфу, затем в Венеции, где был связан с гуманистическими кружками Альда Мануция и Пико делла Мирандолы. Он стал монахом-доминиканцем, но после возвращения в Грецию обратился в православие и ушел в монастырь Ватопеди на Афоне. В 1518 году он прибыл в Москву после того, как великий князь Василий III попросил прислать ученого монаха для контроля над переводом богослужебных книг. В Москве Максима Грека дважды судили за ересь – в 1525 и 1531 годах. После второго суда он был надолго заключен в монастырь (до 1547 года). Находясь в заключении, он продолжал переводить и заниматься литературным творчеством, написал ряд трактатов о теологических вопросах, монашестве, астрологии и даже сочинял стихи. См.: *Булаштин Д. М.* Максим Грек // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*: Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. Л–Я / Ред. Д. С. Лихачев; ИРЛИ АН СССР. Л.: Наука, 1989. С. 89–98; *Papamichael G.* Maximos ho Graikos: Ho protos photistes ton Roson. Athens, 1950; *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'occident. Paris: Desclée, de Brouwer, 1943; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М.: Наука, 1977; *Она же.* Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008; *Булаштин Д. В.* Переводы и послания Максима Грека: неизданные тексты. Л.: Наука, 1984.

⁴³ Сравнительный обзор православного мира в эпоху раннего Нового времени см. в работе: *Chrissidis N.* The World of Eastern Orthodoxy // *The Oxford Handbook of Early Modern European History, 1350–1750*. Vol. 1. Peoples and Place / Ed. H. Scott. Oxford: Oxford Univ. Press, 2015. P. 626–651. Активные контакты с греками поддерживались в царствование Федора Иоанновича (1584–1589), когда русские добились повышения статуса московской митрополии до уровня патриархата. См.: *Дмитриевский А. А.* Архиепископ Елассонский и мемуары его из русской истории. Киев, 1899; *Шпаков А. Я.* Государство и церковь в их взаимоотношениях в Московском государстве. Царствование Федора Ивановича. Учреждение патриаршества в России: Приложения. Одесса, 1912; *Demetrakopoulos P. A.* Arsenios Elassonos (1550–1626): Vios kai ergo: Symvole ste melete ton metavyzantinon logion tes Anatoles. Athens: Imago, 1984; *Gudziak B.* The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Muscovy, 1588–1589: Some Comments concerning the Historiography and Sources // *Harvard Ukrainian Studies*. 1995. Vol. 19. P. 200–225. Некоторые исследователи приписывают Константинопольскому патриархату более заметную роль в русских церковных и политических делах в предшествующие годы XVI века. См.: *Mureşan D. I.* Penser Byzance à l'aube de la Russie impériale: D'Ivan Peresvetov a Ivan IV Vasil'evič // *Istina*. 2007. Vol. 52. P. 466–478; *Năsturel P. Ş.* *Mureşan D. I.* Denys II de Constantinople (1546–1556) et les debuts de la politique europeenne du Patriarcat oecumenique // *Le patriarcat oecumenique de Constantinople aux XIV^e – XVI^e siècles: Rupture et continuité; Actes du colloque international, Rome, 5–7 décembre 2005* / Ed. A. Casiday et al. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; Ecole des hautes études en sciences sociales, 2007. P. 319–367. О русско-греческих церковных связях см. также: *Senyk S.* The Patriarchate of Constantinople and the Metropolitans of Rus', 1300–1600 // *Le patriarcat oecumenique de Constantinople*. P. 91–101.

⁴⁴ О ситуации в первой половине XVII века см.: *Gruber I.* Orthodox Russia in Crisis: Church and Nation in the Time of Troubles. DeKalb, IL: Northern Illinois Univ. Press, 2012; *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным: В 2 ч. СПб., 1858–1860; см. также: *Bushkovitch P.* Religion and Society. P. 52; *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture. P. 21–31; *Kraft E.* Moskaus

На протяжении XVI и XVII веков московские великие князья и цари регулярно делали денежные пожертвования православным монастырям и патриархатам в обмен на молитвы за великокняжескую или царскую семью⁴⁵. Помимо оказания помощи вечно нуждавшемуся в деньгах восточноправославному духовенству, царь Алексей Михайлович (1645–1676), возможно, был рад слышать сочиненные в его честь хвалы, в которых его объявляли новым Константином, поскольку он оставался единственным правителем крупного независимого православного государства. Тем не менее теория Москвы как третьего Рима (то есть идея о том, что Москва унаследовала статус столицы истинной веры, переняв его у собственно Рима, еретического на тот момент, и захваченного османами Константинополя) едва ли оказывала какое-либо реальное влияние на внешнюю политику русских царей, тем более что сами русские не транслировали ее систематически. Больше распространение получила концепция Москвы как Нового Иерусалима, тоже следовавшая византийским прецедентам⁴⁶. В период патриаршества Никона высокого положения при московском дворе добился ряд греков (и даже арабов) из православного духовенства, по просьбе царя Алексея Михайловича и к досаде старообрядцев сыграв роль третейских судей в деле Никона⁴⁷. Тем самым они получили хороший шанс на усиление и укрепление своего статуса арбитров в церковных и догматических делах между русскими и с особенной готовностью исполнили волю царя. В глазах русских восточные патриархи были судьями в вопросах догматики и богослужебной практики, поскольку сами русские редко осме-

griechisches Jahrhundert; *Papadopoulos C. A. Hoi patriarchai Hierosolymon hos pneumatikoi cheiragogoí tes Rosias kata ton 17o aiona. Jerusalem: Typois Hierou Koinou tou Panagiou Taphou, 1907. P. 37–73* (эта работа не теряет своего значения, так как она частично основана на материалах архива Иерусалимского патриархата). См. также: *Флоря Б. Н.* Выходцы из балканских стран на русской службе (конец XVI – начало XVII в.) // Балканские исследования: Сб. ст. Вып. 3. Освободительные движения на Балканах / Ред. Г. Л. Арш. М.: Наука, 1978. С. 57–63; *Он же.* К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством (на примере Константинопольской патриархии) // Связи России с народами Балканского полуострова, первая половина XVII в.: Сб. ст. / Ред. Б. Н. Флоря. М.: Наука, 1990. С. 8–42; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России). М.: Наука, 1977; *Он же.* Греческое книгописание в России в XVII в. // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб.: Наука, 1994. С. 18–62; *Чешикова В. Г.* Икона Иверской Богоматери (очерки истории отношений Греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА). М.: Индрик, 2010.

⁴⁵ *Чешикова Н. П.* Христианский Восток и Россия: политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века (по документам Российского государственного архива древних актов). М.: Индрик, 2011, особ. гл. 3. В этом отношении молдавские и валахские князья проявляли намного более значительную и регулярную щедрость. См.: *Chrysochoides K. Athos kai Rosia (15os – 18os aionas): Ideologemata kai pragmatikotetes (Mia prosengise) // Rosia kai Mesogeios: Praktika lou Diethnous Synedriou (Athena, 19–22 Maiou 2005) / Ed. O. Katsiarde-Hering et al. Vol. 1. Athens: Ethniko... Athenon, Ekdoseis Herodotos, 2011. P. 267–282*: здесь автор приходит к выводу, что экономическое выживание Афона вплоть до середины XVIII века обеспечивалось поступлениями пожертвований с Балкан, а не из России. По этой причине аргументы дореволюционных русских историков о русской поддержке Афона выглядят преувеличенными. О поездках духовных лиц на православный Восток с целью раздачи милостыни см.: *Angelomate-Tsoungarake H.* To phainomeno tes zeteias kata te metavyzantine periodo // *Ionios Logos. 2007. Vol. 1. P. 247–293*. О роли купцов в этих монашеских сетях, собиравших средства, см.: *Carras I.* Emporio, Politike kai Adelphoteta: Romioi ste Rosia 1700–1774: Thesis of PhD diss. Athens: Univ. of Athens, 2010. P. 427 и далее.

⁴⁶ *Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. P. 219–243; *Bushkovitch P.* The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia // *Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. 10. № 3–4. P. 355–376*; *Синицына Н. В.* Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998; *Rowland D.* Moscow – the Third Rome or the New Israel? // *Russian Review. 1996. Vol. 55. № 4. P. 591–614*. О распространении идеи Нового Иерусалима на территории Рутении (Украины и Белоруссии) см.: *Berezhnaya L.* Topography of Salvation «The New Jerusalem» in Ruthenian Polemical Literature (End of the Sixteenth – Beginning of the Seventeenth Centuries) // *Litauen und Ruthenien: Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert) / Hg. S. Rohdewald et al. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. S. 253–278*; *Чешикова Н. П.* Христианский Восток и Россия.

⁴⁷ *Potter C. J.* The Russian Church, особ. vol. 1; *Papadopoulos C. A.* Hoi patriarchai Hierosolymon. P. 75–159; *Strakhov O. B.* The Byzantine Culture. P. 31–34; *Кантепов Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. Сергиев Посад, 1909–1912; *Alexandropoulou O.* Ho Dionysios Iverites kai to ergo tou «Historia tes Rosias». Herakleio: Vikelaia Demotike Vivliotheke, 1994; *Eadem.* Ho ekchristianismos ton Roson sta erga trion Hellenon Logion tou 17ou aiona // *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow: Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki, 26–28 November 1988 / Ed. A.-E. N. Tachiaos. Thessalonike: Hellenic Association for Slavic Studies, 1992. P. 499–511*; *Eadem.* The History of Russia in the Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century // *Cyrrillomethodianum. 1989–1990. Vol. 13–14. P. 61–91*.

ливались сильно углубляться в теологические проблемы⁴⁸. Кроме того, греческие и прочие православные духовные лица и купцы служили источником информации. Собственно говоря, в ту эпоху, когда русский двор почти не имел постоянных представителей в других странах, сведения о Балканах и Ближнем Востоке, доставляемые этими гостями, были жизненно важны для московской дипломатии⁴⁹.

Ключевым событием, определившим отношение России к Византии и к грекам в частности, стало принятое в 1439 году решение политических и отчасти церковных властей оказавшейся в опасности Византийской империи заключить Флорентийскую унию. В глазах русских захват османами Константинополя не был концом света – в отличие от решения Византии объединиться с латинской церковью, поскольку оно представляло собой отступничество от истинной веры. В итоге в отношении русских к грекам стали заметны признаки отчуждения, сомнений в сохранности греческого православия и порой даже открытой враждебности. Признание за греками авторитета в делах веры сосуществовало с неявными, но постоянными сомнениями в реальном благочестии греков, оказавшихся под властью турок. Эта подозрительность очевидна в источниках, вышедших из-под пера ряда ученых монахов и других духовных лиц в России, в то время как официальные власти Московского государства обычно занимали умеренную позицию, проявляя по крайней мере осторожное доброжелательство, какими бы ни были реальные взгляды конкретного князя, дворянина или простолюдина⁵⁰. Таким образом, отношение русских к их греческим единоверцам на протяжении всей эпохи раннего Нового времени варьировалось от благосклонности и поддержки до опасения, недоверия и враждебности.

⁴⁸ Речь идет о хорошо известной проблеме «интеллектуального молчания» в русской культуре Средних веков и раннего Нового времени. См.: *Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture // Slavic Review. 1962. Vol. 21. P. 1–15; Thomson F. J. The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy: The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor in Muscovite Cultural Autarky // Christianity and the Eastern Slavs. Vol. 1. Slavic Cultures in the Middle Ages / Ed. B. Gasparov, O. Raevsky-Hughes. Berkeley: Univ. of California Press, 1993. P. 179–214.*

⁴⁹ См.: *Кантерев Н. Ф. Характер отношений России. С. 276–348.*

⁵⁰ *Кантерев Н. Ф. Характер отношений России; Nitsche P. «Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus»: Russen und Griechen im Selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit. Dusseldorf: Droste, 1991.*

«ПРАВОСЛАВНОЕ СОДРУЖЕСТВО»?

Применительно к миру восточного православия раннего Нового времени исследователи предлагали ряд различных интерпретационных моделей. Начало положил Мануил Гедеон рядом своих работ 1930-х годов, среди которых выделяется масштабный и пронизательный обзор под многозначительным названием «История бедных во Христе»⁵¹. Гедеон, бывший мирянин-чиновник Константинопольского патриархата, не стеснявшийся громко говорить о недостатках духовенства или освещать неприглядные стороны церковной иерархии, стоял на точке зрения Вселенской церкви и оплакивал то, в чем он видел утрату Константинопольским патриархатом своего престижа и авторитета. В эпоху модернизирующихся, секуляризирующихся и национальных государств он решительно утверждал, что Великая православная церковь (то есть Константинопольский патриархат) должна сохранять свой наднациональный панортодоксальный характер. Анализируя прошлое Вселенского патриархата, Гедеон выделял три главные задачи, вставшие перед патриархами после падения Константинополя в 1453 году: поддержание сохранности церквей и других религиозных зданий, просвещение паствы, управление церковной деятельностью и ее финансирование. Гедеон указывал на значительную преемственность в административных делах между византийской и османской эпохами, изучал экономическое положение патриархата в османский период и освещал проблемы, с которыми сталкивалась церковь при выполнении своих финансовых обязательств перед государством. Кроме того, Гедеон писал с прорусской точки зрения, находясь под значительным влиянием процессов, развивавшихся в отношениях между патриархатом и российским правительством в конце XIX века, и так называемого «Болгарского раскола»⁵². Рассматривая период раннего Нового времени, Гедеон подчеркивал необыкновенную щедрость русских царей по отношению к монастырям и церквям православного Востока и утверждал, что связи между ними всегда оставались дружественными. Наконец, он также указывал на дипломатическое давление, которое русские оказывали на турок в конце XVIII и начале XIX века, защищая православие в Османской империи. Интересно, что Гедеон подробно разбирает вопрос конфискации земель, принадлежавших афонским монастырям и Иерусалимскому патриархату в Бессарабии, и в целом оправдывает действия русских властей, фокусируясь главным образом на XIX веке. В целом русско-греческие отношения в период раннего Нового времени в его изложении сводятся к неизменно дружественным контактам и к умеренной финансовой поддержке греков русскими⁵³.

Значительно позже Стивен Рансимэн, идя по стопам Гедеона, изложил свою собственную версию истории Большой церкви в период после 1453 года, дав анализ ее административной и просветительской деятельности, ее отношений с другими конфессиями и ее места в административном механизме Османского государства. Во многом вторя Гедеону, он выявляет значительную преемственность с византийским периодом, но в то же время выделяет новые задачи, которые встали перед церковью. В том, что касается греко-русских отношений, Рансимэн начинает с того, что объявляет обращение Руси в православие самым значительным достижением Византийской церкви. Кроме того, Рансимэн подчеркивает убеждение русских в том, что они

⁵¹ *Gedeon M. I. Historia ton tou Christou peneton: 1453–1913: 2 vols. / Ed. P. Eliou. Athens: Morphotiko Hidryma Ethnikes Trapezes, 2010.* Кроме того, Гедеону принадлежит множество других работ, посвященных истории патриаршества и церкви в целом.

⁵² *Stamatopoulos D. Ho M. Gedeon kai he epanadiorganose tou oikoumenistikou montelou // Mneme Alke Angelou: Ta Aphthona Schemata tou Parelthontos; Zeteseis tes Politismikes Historias kai tes Theorias tes Logotechnias: Praktika 10es Epistemonikes Synanteses, 3–6 Oktovriou 2002. Thessalonike: University Studio Press, 2004. P. 377–387.* Раскол 1872 года привел к учреждению Болгарского экзархата – автокефальной Болгарской церкви, независимой от Константинопольского патриархата.

⁵³ *Gedeon M. I. Historia ton tou Christou peneton. Vol. 2. P. 217–246.*

оставались единственными истинными православными, поскольку греки совершили вероотступничество, в 1430-х годах согласившись на унию с Римом. Он уделяет много места процессу подчинения Русской церкви великокняжеской и царской власти в течение XVI века и заключает, что русские, придя к откровенно националистическому мировоззрению, начали отвергать греческое наставничество. В то же время Рансимэн отмечает, что русские не могли полностью разорвать отношения с восточными патриархатами, поскольку нуждались в них для легитимизации царского титула, а также, в конце XVI века, для учреждения Московского патриархата, в начале XVII века – для борьбы с униатами в Речи Посполитой, восстановления церковной иерархии после Смутного времени и, наконец, для реформ патриарха Никона в середине XVII века. Таким образом, согласно Рансимэну, отношение русских к грекам менялось от сомнений в выживании греческого православия до более благожелательного, хотя все еще настороженного признания значимости иерархов православного патриаршества для легитимизации движения к церковной независимости, как и для реформы самой Русской православной церкви⁵⁴.

В начале 1970-х годов Димитрий Оболенский предложил понимание Восточной Европы (в период с IX до примерно XIV века) как сообщества людей, объединенных общей культурной традицией. Это сообщество, не являвшееся политическим формированием, Оболенский назвал «византийским содружеством». В число элементов общей культурной традиции входило православие, признание Вселенского патриархата как материнской церкви и арбитра в спорах, признание – по крайней мере косвенное – авторитета византийского императора как властителя христианской ойкумены (буквально – мира, населенного христианами), римско-византийское право и, наконец, эстетический и художественный мир Византийской церкви как образец, достойный подражания⁵⁵. Схема Оболенского была признана отнюдь не всеми историками, причем не только по националистическим причинам. Оболенский, потомок русского княжеского рода, жил в Англии и был свидетелем распада Британской империи после Второй мировой войны – у него на глазах исчезли две империи. В частности, исследователи с большей легкостью принимали идею о культурном влиянии и в большинстве своем сомневались в гипотетическом признании восточноевропейскими народами власти императора над их государствами, вопреки заявлениям византийцев, утверждавших обратное⁵⁶. Существенно, что Оболенский выделяет Россию как особый случай. Более того, он подчеркивает, что участие России в содружестве, в противоположность сербам и болгарам, в первую очередь носило культурный характер и не имело политического аспекта. В конце концов, Россия как государство никогда не находилась под непосредственной политической властью Византии. Оболенский признает, что русская культура в XVI и XVII веках была откровенно националистической⁵⁷. Наконец, он также указывает (и в этом отношении он следует трудам румынского историка Николае Йорги), что некоторые элементы византийской политической культуры сохранились даже после падения империи в дунайских княжествах (Молдавии и Валахии)⁵⁸.

⁵⁴ Runciman S. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1968. P. 320–337.

⁵⁵ *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453*. NY: Praeger Publishers, 1971. P. 1–3.

⁵⁶ См. рецензии на эту работу: *Alexander P. J. «The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453», by Dimitri Obolensky [Review] // American Historical Review*. 1972. Vol. 77. № 5. P. 1433–1435; *Charanis P. «The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453, by Dimitri Obolensky» [Review] // Speculum*. 1973. Vol. 48. № 2. P. 394–396.

⁵⁷ *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth*. P. 367.

⁵⁸ *Ibid.* P. 369. В 1935 году румынский историк Николае Йорга предложил аналитическую схему, названную им «Византия после Византии». Он рассматривал политические, церковные и культурные явления первых двух поствизантийских столетий (и в меньшей степени XVIII века) как период, когда византийский скипетр перешел в руки господарей (князей) дунайских княжеств Молдавии и Валахии, а также вселенского патриарха. Так, он пришел к выводу, что период между 1453 и 1821 годами для дунайских княжеств и в истории Вселенского патриархата можно назвать «Византией после Византии». Йорга утверждал, что молдавские и валахские князья, особенно в XVII веке, будучи ограничены властью османов, стали покровителями Вселенского константинопольского патриархата и заведовали его финансами. Они заводили себе дворы на манер византийских и, подобно византийским императорам, председательствовали на церковных синодах. Наконец, они даже выступали

Идя по стопам Оболенского, Пасхалис Китромилидис в конце 1980-х годов впервые выдвинул, а впоследствии серьезно развил и исследовал идею о существовании «православного содружества» как объяснительную гипотезу для понимания православного мира Балкан в период с 1453 примерно до 1800 года. Согласно его концепции, это содружество состояло из людей, которые могли различаться в этническом плане, но разделяли общие идеологические, религиозные и культурные представления и признавали духовное верховенство Константинопольского патриархата как результат общего византийского прошлого и их последующего включения в Османскую империю. И лишь рост национализма в XIX веке расколол «православное содружество» на соперничающие национальные лагеря с соответствующими церквями⁵⁹. Китромилидис открыто выстраивает свою концепцию «православного содружества» на основе концепции Димитрия Оболенского. Он признает, что этот термин на уровне самых элементарных формулировок выглядит расплывчатым, но утверждает, что он имеет «эмпирическое содержание [*viomatiko periechomeno*], проистекающее из исторического опыта людей и сообществ всей Восточной Европы, где православие представляло собой фактор, определявший коллективную идентичность»⁶⁰. Согласно его точке зрения, «православное содружество» представляло собой «широкий культурный и символический фон, рамки ценностей и эмоционального и эстетического родства, диктовавшие чувство общего наследия, объединявшее народы Восточной Европы»⁶¹. Само существование общего культурного наследия сглаживало лингвистические, психологические и географические границы и создавало возможности для сосуществования и взаимного признания соответствующих народов. В географическом плане Китромилидис в итоге объявил участниками «православного содружества» православные народы Балкан, Восточной Европы, Анатолии и Ближнего Востока – территории, как он указывал, значительно более обширной, чем «византийское содружество» Оболенского. Хотя в центре внимания Китромилидиса оставались Юго-Восточная Европа и греческий Восток, он включил в «православное содружество» также и Россию, несмотря на оговорки, сделанные в ее

спонсорами греческого образования, держа княжеские академии в Яссах и Бухаресте. Вместе с тем Вселенский патриархат как учреждение Османской империи взял на себя вторую половину обязанностей бывших византийских императоров, осуществляя духовное руководство *Rhomaioi*, православными подданными империи, и таким образом обеспечивал преемственность с предыдущим византийским периодом. Иными словами, византийский мир в какой-то степени уцелел после захвата Константинополя турками. Подчеркивая ту административную, финансовую и культурную поддержку, которую румынские князья оказывали православной церкви, Йорга утверждал, что эти князья претендовали на роль, прежде принадлежавшую византийским императорам. Следует иметь в виду, что он, писавший в эпоху, когда национализм находился в поисках преемственности, включил румынские земли в общий византийский имперский нарратив, предоставив им заметное место в истории Балкан раннего Нового времени. См.: *Iorga N. Byzance après Byzance: Continuation de l'«Histoire de la vie byzantine»*. Bucharest: A l'Institut d'études byzantines, 1935. – Reprint: Paris: Balland, 1992; *Idem. Byzantium after Byzantium / Transl. by Laura Treptow*. Portland: Center for Romanian Studies, with the Romanian Institute of International Studies, 2000; см. также: *Muresan D. I. Revisiter la Grande Église: M. Gédéon, N. Iorga et St. Runciman sur le rolé du Patriarcat oecuménique a l'époque ottoman // Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine. / Ed. O. Delouis et al. Athènes: École française d'Athènes, 2013. P. 45–61.*

⁵⁹ Ранее эта концепция была сформулирована в работе: *Kitromilides P. M. «Imagined Communities» and the Origins of the National Question in the Balkans // European History Quarterly. 1989. Vol. 19. № 2. P. 149–192, зд.: p. 184–185.* Также опубли.: *Idem. «Noeres koinotetes» kai oi aparches tou ethnou zetematos sta Valkania // Ethnike tautoteta kai ethnikismos ste neotere Hellada / Ed. T. Veremes. Athens: Morphotiko Hidryma Ethnikes Trapezes, 1997. P. 53–129.* См. сборник статей, относящихся к этой концепции: *Kitromilides P. M. An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe.* Aldershot, UK: Ashgate Variorum, 2007, особ. p. ix–x (Введение).

⁶⁰ См.: *Kitromilides P. M. Apo ten Orthodoxe Koinopoliteia stis ethnikes koinotetes: To politismiko periechomeno ton Helleno-Rosikon pneumatikon scheseon kata ten Tourkokratia // Chilia chronia Hellenismou-Rosias [Hellas-Russia, One Thousand Years of Bonds] / Ed. Z.Ch. Kotoula. Athens: Diethnes Emporikon Epimeleterion, Ethnike Hellenike Epitrope, Ekdoseis Gnose, 1994. P. 139–165, особ. p. 145; также опубликовано на англ. яз.: *Idem. From the Orthodox Commonwealth to National Communities: Greek-Russian Intellectual and Ecclesiastical Ties in the Ottoman Era // An Orthodox Commonwealth. P. 1–18 (section 6),* причем термин «*viomatiko periechomeno*» переводится как «„экзистенциальный“ смысл» (p. 4).*

⁶¹ *Kitromilides P. M. Apo ten Orthodoxe Koinopoliteia. P. 146; Idem. From the Orthodox Commonwealth. P. 4.*

отношении Оболенским. В этой связи Китромилидис предложил считать ключевым событием для создания «православного содружества» крещение Руси⁶².

Что касается России, Китромилидис, как и Оболенский, ограничивает ее причастность к «православному содружеству» сферой культуры. Собственно говоря, в его глазах греко-русские церковные и культурные отношения представляют собой одну из сторон общих усилий Вселенского патриархата по сохранению православного учения посредством насаждения греческого образования. Излагая свою концепцию, он делает акцент именно на этих церковных и культурных связях между греками и русскими, когда речь идет о периоде до 1700 года. В том, что касается последующей эпохи, Китромилидис, по-прежнему усматривая мощные культурные узы (воплощением которых в XVIII веке стала фигура Евгения Булгариса), справедливо выделяет дополнительный политический аспект, а именно потенциальную роль России как освободительницы греков. Кроме того, он отмечает, что, невзирая на греческие надежды и легенды того времени, русские власти до Петра I никогда всерьез не вынашивали каких-либо планов потенциального освобождения балканских народов из-под османского ига⁶³.

Выдвинутая Китромилидисом концепция греко-русских отношений в эпоху раннего Нового времени резко расходится с намного более ранним исследованием Н. Ф. Каптерева, русского историка, работавшего во второй половине XIX – начале XX века. В объемном труде с названием «Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях» Каптерев дает неприглядный портрет греков как людей, бессовестно спекулировавших на русском наивном и ритуалистическом понимании благочестия и высокомерно эксплуатировавших его. Что еще более важно, он подчеркивает подозрительность русских по отношению к православному духовенству, прибывавшему с Востока, и делает акцент на представлении русских о себе как о единственном истинно православном народе в мире. Кроме того, он возлагает на греков вину за беспринципные поступки в бурные годы патриаршества Никона, которые привели к расколу русской церкви в середине XVII века⁶⁴. Нужно учесть, что Каптерев давал свои оценки в те годы, когда Россия уже начала поддерживать болгар в их стремлении высвободиться из-под греческого культурного и османского политического доминирования. Кроме того, в те годы русские научные круги поставили вопрос об отношениях своей страны с Западом и месте России во всемирной истории. Тем не менее труд Каптерева усеян буквальными цитатами из различных источников и его не так-то просто списать со счетов. Этот подход – его можно назвать «парадигмой Каптерева» – представляет собой полную противоположность подходу, который мы встречаем у Китромилидиса.

Понятие «православное содружество» получило широкое хождение в историографии, особенно среди специалистов по балканскому национализму. Однако в свете вышесказанного объяснительная польза этого понятия нуждается в пересмотре, по крайней мере в том, что касается России, если это и не относится к балканским народам, таким как сербы и даже румыны. С точки зрения националистических движений XIX века и учреждения национальных церквей гипотетическое существование «православного содружества» в домодерный период порождает представление о мирном сосуществовании православных народов и их взаимном признании, игнорирующее или в самом крайнем случае сильно недооценивающее серьезные трения, конфликты и споры среди самих православных. Как таковая, эта концепция не обязательно полезна для понимания греко-русских отношений в XVII веке, поскольку она затушевывает заметные противоречия в православном мире, существовавшие до XIX века.

⁶² Статья «*Apo ten Orthodoxe Koinopoliteia*» впервые была опубликована на греческом в 1994 году в коллективной монографии, посвященной тысячелетию греческо-русских связей.

⁶³ *Kitromilides P. M. Apo ten Orthodoxe Koinopoliteia*. P. 154.

⁶⁴ *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России. Каптерев также сильно повлиял на таких авторов, как И. Шевченко (*Ševčenko I. Byzantium and the Eastern Slavs*) и О. Б. Страхов (*Strakhov O. B. Attitudes to Greek Language and Culture in Seventeenth-Century Muscovy // Modern Greek Studies Yearbook*. 1990. Vol. 6. P. 123–155).

Эти противоречия, не обязательно являвшиеся национальными или националистическими в современном смысле, явно несли в себе важный этнический и религиозный компонент. По сути, в некоторых случаях этот этнический компонент обострялся именно из-за православия, вопреки его предполагаемому вселенскому характеру. Русско-греческие отношения, отраженные в русских источниках и в некоторых греческих сочинениях, дают немало примеров таких трений.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭТНОГРАФИЯ

В России и в известной степени на Балканах по крайней мере некоторые представители административной и образованной элиты имели четкое представление об этническом составе народов, населявших православную ойкумену. Существование различных этнических сообществ (*ethnotikes omades*, этнических групп, как выражается Китромилидис) было признано задолго до Просвещения и Французской революции. К концу XVI века образованные греки, учившиеся в западных (главным образом итальянских) университетах и коллегиях, начали указывать на достижения античного прошлого Греции как на часть своего наследия. Пытаясь опровергнуть обвинения в том, что «порабощенные» современные греки не внесли сопоставимого вклада в науку, эти образованные греки публиковали перечни ученых и учебных заведений, получавших деньги от греков и управлявшихся ими. Более того, некоторые из них даже утверждали, что знание древнегреческого языка необходимо при изучении аристотелевской философии и ранних источников по патристике, в отличие от латыни, которой не хватает утонченности греческого языка⁶⁵. Из-под пера ученых представителей духовенства, связанных с Константинопольским и Иерусалимским патриархатами, вышел ряд исторических и полемических трудов, в которых они учитывали и византийское прошлое, проводя различие между светским и церковным/духовным. Согласно их трактовке, Византийская империя погибла из-за собственных грехов. Напротив, церковь уцелела и продолжила свой спасительный труд, потому что стояла выше и вне брэнного мира. Подобный подход влек за собой инструментализацию византийского прошлого и пытался объяснить место и роль православной церкви в Османской империи⁶⁶.

Однако память о существовании Византийской империи не препятствовала пониманию того, что и ее, и современный мир населяли различные народы. Это очевидно, например, в воззваниях Герасима Влахоса (1607? – 1685), критского иеромонаха и будущего митрополита Филадельфии (венецианской православной епархии, номинально подчинявшейся Вселенскому патриархату), а также, как мы увидим, учителя братьев Лихудов. В середине XVII века Влахос (служивший учителем в местной греческой общине Венеции, воевавшей в тот момент с турками за Крит) обратился к царю Алексею Михайловичу с эмоциональным призывом оказать содействие освобождению балканских народов из-под турецкой власти, озаглавив свое сочинение «Одолоение на Турское царство»⁶⁷. В нем Влахос призывал всемогущего

⁶⁵ Некоторые западные мыслители, особенно в полемических трудах, объявляли православие неинтересным с интеллектуальной точки зрения, поскольку у него отсутствовала схоластика и устоявшаяся сеть учебных заведений. Перечни ученых и действующих центров образования, фигурирующие в частной переписке, а также опубликованные в различных сочинениях (включая и полемические), в реальности указывают на то, что греки всерьез относились к обвинению в том, будто бы их наука и образование умерли из-за османского ига. В защиту достижений греков в сфере образования см., например: *Michael A. Periegematikon* Ryktation. Amsterdam, 1706[?]. – Reprint: *Menaoglou Ch.* Ho Anastasios Michael ho Makedon kai ho Logos peri Hellenismou. Athens: Enallaktikes Ekdoseis, 2014. P. 87–193; *Psemmenos N. K.* He martyria tou Alexandrou Helladiou gia ten paideia tou Genous sten auge tou Neohellenikou Diaphotismou // *Meletemata Neohellenikes Philosophias. A' Hoi Peges tes Neohellenikes Philosophias.* Ioannina: Ekdoseis Dotion, 2004. P. 23–52; *Idem.* He «Epitmetemene eparithmesis tou Demetriou Prokopiou hos pege gnoses tes neohellenikes philosophias» // *Meletemata Neohellenikes Philosophias: A' Hoi Peges tes Neohellenikes Philosophias.* Ioannina: Ekdoseis Dotion, 2004. P. 53–117.

⁶⁶ *Kyriakantonakes I.* Historikos logos tes Megales Ekklesias kata ten proime neoterikoteta: Thesis of PhD diss. Athens: Univ. of Athens, 2011. (Выражаю благодарность Иоаннису Кириаκοντακису, любезно позволившему ознакомиться с его диссертацией); *Idem.* Between Dispute and Erudition. Erudition. Conflicting Readings on Byzantine History in the Early Modern Greek Historical Literature // *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine* / Ed. O. Delouis et al. Athènes: École française d'Athènes, 2013. P. 161–178.

⁶⁷ Сохранился лишь русский перевод, опубликованный Дэниэлом Уо [Daniel K. Waugh]: *Уо Д.* «Одолоение на Турское царство» – памятник антитурецкой публицистики XVII в. // *Труды отдела древнерусской литературы* (далее – ТОДРЛ). Т. 33. Древнерусские литературные памятники: Сб. ст. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1979. С. 88–107 (текст на с. 97–107); факсимильное издание: *Laskarides C.* He stase tes Rosias ston polemo tes Kretes (1645–1669): *Prospatheia ton Hellenon kai tes Venetias na hodegesoun te Rosia se polemo kata tes Tourkias.* Thessalonike: University Studio Press, 2002. P. 331–392. Тема надежд

русского царя прийти на помощь покоренным православным народам, но в первую очередь, конечно, грекам. Более того, Влахос умолял царя восстановить прежнюю империю эллино-римлян (то есть Византию), погибшую «ради грех наших». Говоря об этих эллино-римлянах, Влахос оплакивал их нынешнее положение, сетуя на то, что «еллини варвары зовемся». Более того, он убеждал Алексея Михайловича, что момент для нападения на турок самый подходящий, поскольку они полностью поглощены осадой Крита. Если бы царь решил предпринять поход на Валахию и Молдавию, указывал Влахос, то он бы нашел там множество народов, готовых помочь ему. В его тексте упоминаются не только валахи и молдаване, но и «сербы и болгар страны... фраки, потом к сим из другия части македони, ипироти [эпироты], еллини, пелопониси [пелопоннесцы], спартиати и все еллино-римляне, теплая и любезная чада восточныя церкви, воспоследуют»⁶⁸. Далее Влахос снова напоминает царю, что в таком предприятии против общего врага христианства у того будет много союзников, в том числе «великодушныя казаки... православныя влахи, единославныя [homodoxoi] могодани [молдаване], еллино-римляне». Влахос завершал свое воззвание новым призывом к царю: «увесели еллины, увесели благочестивыя, увесели мир, избавив [турецкого] тиранства»⁶⁹. Влахос, интеллектuala подконтрольного Венеции Крита, проведший большую часть своей жизни на этом острове и в Венеции, очень четко осознавал существование на Балканах различных этнических групп. Не выходя за политические рамки Византийской империи и оплакивая кончину греко-римской империи, он в то же время четко проводил границы между различными этническими группами, населявшими балканский мир⁷⁰.

На Балканах в эпоху раннего Нового времени сближение на уровне «низовой культуры» являлось итогом лингвистического и культурного взаимодействия, а также общих моральных ценностей. Коллективная общность в первую очередь находила выражение в религиозной принадлежности, причем свой вклад в это внесла и османская система прикрепления людей к тем или иным религиозным группам. В XVII и XVIII веках православные христиане Османской империи принадлежали к ромейской (*Rhomaïos, rum*) общине (*millet*, хотя до XVIII века этот термин, возможно, не употреблялся регулярно). В состав ромейской общины входили лишь те православные, которые жили в Османской империи, а русские, жившие в независимом государстве, к этой общине не относились⁷¹. Путешествия и торговля доказывали, что религиозное единство существовало, но они же способствовали выявлению различий. В то же время образование влекло за собой обращение к прошлому и давало словарь для концептуализации настоящего, не обязательно соответствующий надэтнической религиозной терминологии⁷². Подобные тенденции были ярко выражены среди жителей Балкан, эмигрировавших в Западную Европу – насовсем или временно. Различия между этническими группами на Балканах регу-

Греции на русскую помощь в середине XVII века обсуждается в работе: *Чеснокова Н. П.* Христианский Восток и Россия (гл. 5); сходные воззвания греческих ученых мужей в XV и XVI веках см. в работе: *Manousakas M. I.* *Ekkleseis (1453–1535) ton Hellenon logion tes Anageneseos pros tous hegemones tes Europes gia ten apeleutherose tes Hellados.* Thessalonike: Aristoteleion Panepistemion Thessalonikes, 1965.

⁶⁸ Уо Д. «Одоление на Турское царство». С. 103.

⁶⁹ Там же. С. 104, 107.

⁷⁰ Обзор терминов «эллины», «римляне» и «греки» в византийский период см. в работе: *Magdalino P.* *Hellenism and Nationalism in Byzantium // Neohellenism / Ed. J. Burke, S. Gauntlett.* Canberra: Australian National University, 1992. P. 1–29; более предметную дискуссию см. в работе: *Page G.* *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008, особ. p. 40–67.

⁷¹ См.: *Detrez R.* *Pre-National Identities in the Balkans // Entangled Histories of the Balkans. Vol. 1. National Ideologies and Language Policies / Ed. R. Daskalov, T. Marinov.* Leiden: Brill, 2013. P. 13–65, особ. p. 13–18 (взаимодействие и синкретизм), p. 21–23 (культурное сближение), p. 28–29 (исключение русских из ромейской общины), p. 40 (гибкость понятия «ромей»), p. 50–51 (различия между высокой и низкой культурой).

⁷² См. обсуждение терминов «romioi», «graikoi», «hellenes» в работе: *Demaras K.* *Neohellenikos Diaphotismos.* 9th ed. Athens: Hermes, 2007. P. 82–86; *Svoronos N. G.* *To Helleniko Ethnos. Genese kai diamorphose tou neou hellenismou.* Athens: Polis, 2004. P. 58–64; *Gounarides P.* *Genos Rhomaïon: Vyzantines kai neohellenikes hermeneies.* Athens: Hidryma Goulandre-Chorn, 1996.

лярно проводились образованными греками, многие из которых были родом не из Османской империи, а с территорий в восточном Средиземноморье, подвластных венецианцам, а впоследствии занимались профессиональной деятельностью (по большей части в качестве священнослужителей и учителей) в османских владениях (подобно иерусалимскому патриарху Нектарию (1660–1669)) или на Западе (как Герасим Влахос)⁷³. В конце концов, некоторые способные к самовыражению представители этнических общин все же видели различия между разными народами. Идентифицировать себя в качестве греков могли и люди, причастные к «высокой культуре», распространявшейся посредством греческого языка. Хотя такие этнические различия были в первую очередь порождением «высокой культуры», они не обязательно отражали настроения и мнения лишь образованной элиты. В результате ромейская община могла быть внутренне расчлененной, а ромейская идентичность (навязанная сверху османами) со временем становилась все более гибкой и внутренне податливой⁷⁴. Соответствующая эластичность этнонимов могла сосуществовать и сосуществовала с только что зародившимся или уже упрочившимся этническим сознанием, обусловленным путешествиями, личным выбором и достижениями в сфере образования. Этот процесс внутренней дифференциации, заметный уже в XVII веке, ускорился в XVIII веке, на что ясно указывает пример различных общин балканских иммигрантов, в которых греки и иные этнические группы начали складываться в обособленные коллективы вокруг их собственных церквей. Так, единая греческая община Триеста, существовавшая в конце XVIII века в Габсбургской империи, раскололась на две вследствие роста численности и богатств, накопленных греческой (*Greci*) и иллирийской (*Illirici*, в состав которой входили иммигранты из православных славян, преимущественно сербов) фракциями, каждая из которых имела своих собственных вождей и утверждала свою этническую специфику и собственную версию православия⁷⁵.

Русские не нуждались в таких чужаках, как Влахос, чтобы получать от них сведения о народах православного Востока. Как известно, в русских бюрократических источниках пришельцы (купцы и духовенство) с православного Востока регулярно называются «греками», хотя таким термином в первую очередь обозначается их религиозная принадлежность, то есть православная вера, а не обязательно этническое происхождение⁷⁶. Неясно, было ли употребление этого термина сознательной самоатрибуцией, продиктованной убежденностью этих людей в том, что такова их этническая идентичность, уловкой со стороны пришельцев с целью получения тех или иных выгод или же просто бюрократической условностью. Аналогичная многозначность наблюдалась на Балканах и на большей части Центральной Европы, где греками часто называли любых православных купцов, не обязательно являвшихся этническими греками. На Балканах, находившихся под властью османов, в раннее Новое время словом «грек» могли обозначать представителей определенных профессий или городских жителей. Тогда же в Венгрии определение «грек» относилось к православным иммигрантам с Балкан, а иногда – к купцам⁷⁷. Тем не менее подобное словоупотребление не означало, что русские не знали о том, что на Балканах проживают и народы, не говорящие по-гречески. Русские должностные лица не были особо доверчивы к заявлениям различных лиц о своей идентичности, о чем свидетель-

⁷³ О Нектарии см.: *Kyriakantonakes I. Historikos logos*. P. 97, 199.

⁷⁴ *Detrez R. Pre-National Identities*. P. 44–46; здесь, впрочем, автор приходит к выводу, что такая полисемия не обязательно препятствовала осознанию этнической идентичности в узком смысле слова.

⁷⁵ См.: *Katsiarde-Hering O. Ne Hellenike Paroikia tes Tergestes (1751–1830): 2 vols. Athens: Ethniko kai... Athenon; Vivliotheke... Saripolou, 1986. Vol. 1. P. 103–117.*

⁷⁶ См.: *Опарина Т. А. Иноземцы в России XVI–XVII вв.: очерки исторической биографии и генеалогии. Кн. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 14.*

⁷⁷ О купцах в венгерских землях Габсбургской империи см.: *Mantouvalos I. Metanasteutikes diadromes apo to choro tes Makedonias sten oungrike endochora (17os aionas – arches 19ou aiona) // Hoi Makedones ste diaspora: 17os, 18os kai 19os aionas / Ed. I. S. Koliopoulos, I. D. Michaelides. Thessalonike: Hetaireia Makedonikon Spoudon, 2011. P. 178–235, особ. p. 181. (Выражаю благодарность автору, предоставившему мне экземпляр своей статьи.)*

стует тщательное расследование подноготной иммигрантов, искавших в России работу. Образованные россияне и чиновники различных административных учреждений понимали смысл понятия «грек» и его потенциальные многочисленные значения⁷⁸. Русские дипломатические источники, зафиксировавшие стабильный приток духовных лиц греческого происхождения, и другие свидетельства (см. ниже о Суханове) указывают на то, что русские имели представление о пестром этническом составе своих единоверцев с Балкан и не всегда спешили использовать в отношении них термин «грек». Например, русские знали, что в ходе переписки со Вселенским патриархатом они чаще всего имеют дело с патриархом – этническим греком; когда же они выдавали разрешение на въезд в страну монаха из сербской земли, речь шла о сербе (сербенин, сербин). Когда Россию в 1650-х годах посетил антиохийский патриарх, их гостем был араб. Таким образом, когда дело доходило до церковных прелатов, русские осознавали и имели в виду наличие этнических различий между ними. Однако интересно отметить, что в противоположность эллино-римскому пейзажу, о котором писал Влахос, русские чаще всего говорили о греках (или «гречанах»), а не о римлянах или эллино-римлянах, обычно понимая под «эллинами» только жителей древней, языческой Греции.

Для понимания того, как было устроено «православное содружество», полезна аналитическая концепция *ethnie*, предложенная Виктором Рудометофом (вслед за Энтони Смитом) применительно к балканскому обществу. Как указывает Рудометоф, этническое сообщество может быть объединено «коллективным наименованием, мифом об общем предке, единой исторической памятью, некоторыми элементами общей культуры (такими, как язык или религия), связью с конкретной исторической родиной и чувством солидарности»⁷⁹. Подобное понимание этнического сообщества «не обязательно наделяет этнические различия политическим значением». Можно добавить, что оно также не препятствует этнической мобильности, то есть переходу из одной этнической общины в другую по соображениям социальной мобильности или личной выгоды, в силу исторических обстоятельств и по иным причинам⁸⁰. В данный момент нас интересует не то, как выстраивалась подобная этническая идентичность или насколько распространенной она была среди обитателей балканских гор и равнин. Скорее важно то, что некоторые ученые мужи (в данном случае греки) и некоторые светские и церковные власти (например, в России) имели представление о существовании этих этнических общин и о том факте, что отношения между ними не всегда могут быть дружественными. Различные элементы идентичности этих этнических общин могли охватывать весь культурный спектр конкретной местности, но они проявлялись в письменных произведениях и других публичных высказываниях грамотных членов этих групп, способных к самовыражению. Русские (то есть те представители русской административной и церковной элиты, чьи голоса слышны в документах) явно отделяли себя от этих балканских православных этнических общин. Трудно судить, в какой степени проведение такой грани влияло на представления простых русских, но в источниках, безусловно, содержатся намеки на то, что обычные люди из низов общества могли испытывать большие подозрения в отношении религиозных убеждений своих единоверцев с Балкан. Осознание русскими своего отличия от них было обусловлено прежде всего тремя факторами: 1) чувством того, что они сохранили свое православие незапятнанным в отличие от греков, предавших православие во Флоренции, а также невольно, по причине отсутствия

⁷⁸ См., например, различия между тем, что сообщали о себе сами иммигранты, и тем, что о них говорили другие, в работе: *Опарина Т. А.* Иноземцы в России (гл. 6 – о Юрии Трапезундском; гл. 7 – случай Ивана Селунского, перешедшего в христианство из иудаизма).

⁷⁹ *Rudometof V.* From *Rum Millet* to Greek Nation Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821 // *Journal of Modern Greek Studies*. 1998. Vol. 16. P. 11–48, цит.: p. 12. См. также: *Smith A. D.* The Ethnic Origin of Nations. Oxford: Oxford Univ. Press, 1986. P. 21, 40.

⁸⁰ Рудометоф показывает, как классовые соображения балканской буржуазии оказывали влияние на подобные перемещения.

у них типографий, допускавших наличие еретических латинских дополнений в использовавшихся ими богослужебных книгах, печатавшихся на Западе; 2) возмущением по поводу того, что греки выставляют себя хранителями православия и наставниками славян и прочих народов в православной вере (русские разделяли это возмущение по крайней мере с некоторыми сербами); и 3) существованием независимого русского государства. На базовом уровне эти установки вели к тому, что русские отделяли себя от современных им православных народов Балкан и особенно от греков именно по причине своего православия.

Более тесные связи, налаженные в начале XVII века при патриархах Феофане иерусалимском и Кирилле Лукарисе константинопольском, повлекли за собой дальнейшее нарастание контактов с Россией на протяжении столетия⁸¹. Русский патриархат во главе с Никоном (1652–1666), откликаясь на растущее внимание к филологической точности богослужебных текстов (постренессансную тенденцию, пришедшую в Россию через Украину), инициировал в 1650-е годы программу реформы русских богослужебных книг и обрядов в соответствии с современными греческими образцами. Иными словами, к тому моменту далеко не все влиятельные русские обязательно разделяли обрисованное выше отрицательное отношение к грекам. Реформаторы столкнулись с яростным сопротивлением со стороны по крайней мере некоторых слоев русского населения (включая и часть элиты). Определенно понимая, что они взялись за опасное дело, реформаторы обосновывали свою программу заявлением о том, что они решились на нее с целью привести русские церковные обряды к стандартам, прописанным в древних славянских и старых греческих книгах (в обоих случаях показателен акцент на старинных источниках, то есть восходящих к эпохе обращения в христианство). Итогом стал раскол русской церкви, доживший в различных обличьях до наших дней. Тем не менее, несмотря на упорное сопротивление некоторых групп, русские снова обратились к грекам, когда в 1680-е годы у них возникла нужда в преподавателях для будущей академии.

Таким образом, ни парадигма Китромилидиса, ни парадигма Каптерева не дают полной картины. Русским казалось, что они занимают особое положение среди православных, и по крайней мере некоторые из них стремились утверждать свою независимость от греческих наставников. Более того, русские отстаивали свое право участвовать в идеологическом конфликте православного мира с османами задолго до национальных противостояний XIX века. Китромилидис признает наличие церковных конфликтов между различными православными этническими группами, но подчеркивает, что все православные народы жили в общем символическом, эстетическом и доктринальном пространстве, которое формировалось их верой. Однако наряду с согласием по поводу существования древнего православия (то есть православия отцов церкви и семи вселенских соборов) русские и греки нередко расходились в том, что касалось богослужебной практики и благочестивого поведения. В этом смысле «православное содружество» в той же степени было (и остается) «воображаемой» сущностью в глазах Вселенского патриархата (или отдельных православных прелатов), что и в глазах современных ученых, подобно современным нациям⁸².

Этот вывод подтверждается многочисленными фактами. Например, в середине XVII века греческие иерархи на Афоне не признавали русских и сербских богослужебных книг и даже

⁸¹ Немалая часть литературы о Лукарисе в значительной степени страдает от конфессиональной пристрастности. В качестве отправной точки см.: *Todt K.-P.* Kyrillos Lukaris // *La theologie byzantine et sa tradition* / Ed. C. Giuseppe, V. Conticello. Vol. 2. Turnhout: Brepols, 2002. P. 617–658. Непревзойденной остается работа: *Hering G.* Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968; переработанный греческий перевод этой работы: *Idem.* Oikoumeniko Patriarcheio kai europaike politike 1620–1638 / Transl. D. Kourtovik. Athens: Morphotiko Hidryma Ethnikes Trapezes, 1992. См. также более свежую работу: *Olar O.* Héresie, schisme, Orthodoxie: Kyrillos Loukaris et la typographie grecque de Nikodimos Metaxas // *Archaeus: Studies in the History of Religions*. 2013. Vol. 17. P. 97–163. Также остается полезным давний обзор Рансимэна: *Runciman S.* The Great Church in Captivity. P. 259–288.

⁸² О нации как о «воображаемом сообществе» см.: *Anderson B. R.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L.: Verso, 1983.

сжигали их как еретические. Некоторые же русские сомневались в том, что православие смогло уцелеть при турках, и порой отправляли своих греческих гостей (в большинстве своем монахов и церковных сановников) в Соловецкий монастырь на Белом море или в Сибирь с тем, чтобы «вернуть» их в православие. Случалось, что русские священники в Москве запрещали грекам-мирянам (в основном купцам) посещать русские церкви, потому что считали их иноверцами. Более того, лиц, называвших себя греками (а также сербами, валахами и болгарками) и просивших разрешения поселиться в России, регулярно подвергали допросам на предмет их веры, обряда их крещения, а также на предмет их религиозных практик и связей с неправославными народами. В тех случаях, когда русские власти (и церковные, и светские) не были удовлетворены итогами проверки этих потенциальных иммигрантов, их и их веру подвергали, как выразился один историк, «очищению» (принимавшему разные формы – от нового крещения или миропомазания до ссылки в монастыри и церкви, где те должны были провести какое-то время под надзором). Иногда эта практика распространялась и на греческих духовных лиц, желавших остаться в России⁸³.

В 1650-е годы в Россию в поисках милостыни прибыл антиохийский патриарх араб Макарий⁸⁴. Его сын и архидьякон, Павел Алеппский, оставил описание его странствий. В связи с поднесением икон царю Алексею Михайловичу рядом иерархов Русской церкви Павел описывает отношение молдаван, валахов и русских к грекам. Сначала он отмечает, что русские противопоставляют своих святых царей византийским императорам – еретикам и иконоборцам. Далее он пишет:

Вследствие только что указанных и иных недостатков и пороков греков, кои всегда и везде они обнаруживают, мы решительно нигде не находили людей, им симпатизирующих, как мы в этом убедились собственными глазами. Так, в Молдавии притеснения и неправосудие сановников (господаря) Василия вызвали восстание всего народа, который изгнал Василия, перебил его клеветников и разграбил их имущество. То же самое, как мы слышали, ныне случилось с ними во всей Валахии. Казаки, как мы заметили, также их не любят. Московиты же принимают их только из сострадания, ради оказания им пособий. Скольких из них они послали в ссылку в Сибирь и в монастыри мрачного (северного) моря! Скольких не пустили и вернули назад воеводы Путивля! И всему этому причиной обилие их пороков и огромность творимого ими зла... где бы они и их архиереи ни находились. Бог да будет милостив к нам и к ним! Мы говорим это не в осуждение им, но так мы слышали о них везде, куда бы ни приходили, и сами от них видели множество скверных поступков⁸⁵.

В действительности Павел далее восхваляет самих греков за любовь и уважение, которое они выказывали своим иерархам, несмотря на множество недостатков, которые они находили у последних. Но мысль уже прозвучала. Выше Павел ссылался на строгие стандарты, по

⁸³ *Опарина Т. А.* «Исправление веры греков» в русской церкви первой половины XVII в. // *Россия и христианский Восток*: Сб. ст. / Ред. Б. Л. Фонкич. Вып. 2–3. М.: Индрик, 2004. С. 288–325.

⁸⁴ О связях между Россией и Антиохийским патриархатом см.: *Панченко К. А.* Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога (середина XVI – первая половина XVII в.) // *Россия и христианский Восток*. Вып. 2–3. С. 203–221.

⁸⁵ *Paul of Aleppo*. The Travels of Macarius Patriarch of Antioch / Transl. by F. C. Belfour: 2 vols. L., 1829–1836, 3d ed.: vol. 2. P. 45–46; рус. пер.: *Павел Алеппский*. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. А. Муркоса. М.: Общество сохранения литературного наследия (ОСЛН), 2005. С. 354. Речь идет о Василе Лупу, князе Молдавии (1634–1653), и восстании против него, поднятом недовольными молдаванами, считавшими себя отстраненными от власти. См.: *Iorga N.* Byzance après Byzance. P. 163–186. Под монастырями «мрачного моря» имеется в виду Соловецкий монастырь. Путивль упоминается потому, что в этом городе пришельцы с Балкан вступали на русскую землю. О насилиях, которым подвергались греки в дунайских княжествах, см.: *Falangas A.* On Greek-Romanian Antagonism during the First Half of the Seventeenth Century // *Modern Greek Studies Yearbook*. 2012–2013. Vol. 28–29. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, [2013]. P. 91–107.

которым московиты оценивали поведение пришлых единоверцев, особенно иерархов, и в этом случае он тоже привлекал внимание к дурному примеру, подаваемому греками. По словам Павла, русские ожидали от всех православных дотошного соблюдения русских богослужебных и молитвенных практик. В противном случае пришельцы рисковали тем, что их сошлют в страну вечной тьмы. Павел добавлял: «Видя, что приезжающие к ним греческие монахи совершают бесстыдства, гнусности и злодеяния, пьянствуют, обнажают мечи друг на друга для убийства... они [русские], после того как прежде вполне доверяли им, стали отправлять их в заточение, ссылая в ту страну мрака, в частности же за курение табаку предавать смерти». И греки, по мнению Павла, в полной мере заслуживали того, чтобы с ними обращались именно таким образом⁸⁶.

Курение кальянов и пьянство явно были не единственными пороками, характерными для греческих духовных лиц⁸⁷. Неприглядное поведение греческих гостей дополнялось сомнениями в том, что они сохранили истинную веру, находясь в подчинении у турок. Так, в 1653 году архимандрит Иверского монастыря на Афоне Климент обратился к царю Алексею Михайловичу и патриарху Никону с прошением о том, чтобы те выделили московским грекам монастырь, в котором они бы могли посещать службы на греческом языке. Климент обосновывал свою просьбу двумя причинами: во-первых, греки не понимали служб на церковнославянском языке, и во-вторых, «иные русские попы мирских торговых греков в церковь Божию божественнаго пения слушать не пушали, называли их неверными»⁸⁸. Последнее свидетельство находит свое подтверждение не у кого иного, как у Павла Алеппского: он тоже сообщал, что некоторые русские священники «в старину» запрещали греческим мирянам и духовным лицам входить в свои церкви и порой даже не позволяли греческим священникам совершать богослужения в своих церквях, потому что считали этих священников «оскверненными» из-за турецкого ига⁸⁹.

Идея об оскверненном православии нередко распространялась и на греческие церковные ритуалы и богослужебные книги. О том, что греки и русские не всегда ладили друг с другом, свидетельствуют время от времени разгоравшиеся в эпоху раннего Нового времени конфликты по поводу того, нужно ли крестить заново обращенных в православие⁹⁰. В 1627 году в ходе развернувшихся в Москве дебатов между украинским филологом Лаврентием Зизанием и двумя русскими справщиками Зизаний выдвинул почерпнутые из греческих текстов аргументы против исправлений, которые его московские оппоненты предлагали внести в его катехизис. Однако он тщетно ссылаясь на греческие источники, поскольку московские справщики не желали признавать подлинность современных греческих изданий богослужебных книг. В их словах резюмируется отношение русских к недавно напечатанным греческим книгам:

Всех греческих старых переводов добрых правила у нас есть, а новых переводов греческаго языка и всяких книг не приемлем, потому что Греки ныне живут в теснотах великих между неверными, и по своих волях печатати им книг своих не умет[и], и для того вводят инья веры в переводы греческаг[o] языка, что хотят, и нам таких новых переводов греческаг[o] языка не надобны,

⁸⁶ *Paul of Aleppo. The Travels of Macarius. Vol. 1. P. 265; Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария. С. 192–193.*

⁸⁷ Об отношении русского духовенства к табаку см.: *Chrissidis N. Sex, Drink, and Drugs: Tobacco in Early Modern Russia // Tobacco in Russian History and Culture: The Seventeenth Century to the Present / Ed. M. Romaniello, T. Starks. NY: Routledge, 2009. P. 26–43.*

⁸⁸ *Strakhov O. B. Attitudes to Greek Language. P. 127 (цит. по: Кантерева Н. Ф. Характер отношений России. С. 25).* Курсив в цитате у Кантерева. – *Прим. ред.*

⁸⁹ *Strakhov O. B. Attitudes to Greek Language. P. 127; Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария. С. 278–279.* Павел замечает, что после визитов патриархов Иеремии и Феофана русские стали более терпимы к иностранцам.

⁹⁰ *Kallistos Bishop of Diokleia. Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford: Clarendon Press, 1964. P. 65–107.*

хотя что и есть в них от новаго обычя напечатано, и мы тот новый ввод не приемлем⁹¹.

В 1650 году эти и прочие аналогичные аргументы повторил для восточного православного духовенства русский монах Арсений Суханов. Он был отправлен с правительственным поручением на православный Восток: в поисках греческих рукописей он посетил Иерусалим и гору Афон. Находясь в 1650 году в Молдавии (где он задержался почти на два года), он принял участие в прениях с несколькими греческими церковниками (включая и патриарха) о достоинствах греческого православия. Стоит подчеркнуть, что эти прения проходили на одной из территорий «Византии после Византии»⁹². В записях этих прений, которыми Суханов дополнил свои записки о посещении Иерусалима, отражен весь спектр сомнений русских относительно греческого православия. В своем пересказе Суханов приводит, в сущности, полный набор жалоб русских (и сербов), связанных с высокомерным отношением греков к своим единоверцам, с их надменными притязаниями на роль первых наставников славян в православии и с подозрительными обрядами, заставляющими усомниться в истинности их православной веры⁹³.

Суханов предваряет свои записи прений весьма интересной историей. Находясь в гостях на подворье (*metochion*) афонского монастыря Зографу, он вел беседы с игуменом (сербом) и братией. Этот игумен поведал ему о том, как греческие монахи с Афона сжигали славянские богослужебные книги. Началось все с того, что один сербский монах, живший на Афоне, следовал российскому уставу, пользовался книгами, напечатанными в России, и крестился на русский манер (то есть двумя пальцами). Греческие монахи на Афоне, узнав об этом, стали увещевать его и требовать, чтобы он отказался от этих московитских обычаев. Серб на это отвечал, что у него есть старинные сербские рукописи, которые ни в чем не расходятся с русскими рукописями и с сочинениями отцов церкви. Греки в ответ объявили русские книги еретическими, созвали совет афонского братства, осудили сербские обычаи и сожгли и сербские, и русские книги. Комментируя этот инцидент, игумен указывал, что греки погрязли в гордыне и что сербы ненавидели их с тех времен, когда «мы сербы и болгары крестились». Далее игумен приводил новую версию миссии Кирилла и Мефодия, утверждая, что греки не желали изобретать славянский алфавит для новокрещенных народов, с тем чтобы «им греком у нас быть во властях»⁹⁴. Однако Бог, к счастью, послал новообращенным наставника в лице Кирилла, который был рожден от отца-болгарина и матери-гречанки и знал греческий, латынь и церковнославянский. Кирилл, по словам игумена, обратился к константинопольским грекам, но они не дали ему разрешения на создание славянского алфавита. Когда же он обратился с той же просьбой к папе Адриану в Рим, тот, наоборот, благословил это начинание. И Кирилл продолжил свое дело, невзирая на опасность быть схваченным и казненным греками. Избежав этой угрозы, Кирилл нашел прибежище среди славян из отдаленных земель («что ныне живут под цесарем [то есть габсбургским императором]»), где и умер, после чего по требованию папы был похоронен в Риме. В заключение игумен пишет:

⁹¹ Цит. по: *Strakhov O. B. Attitudes to Greek Language*. P. 125.

⁹² Термин Н. Йорги («Byzance après Byzance»). – *Прим. ред.*

⁹³ См.: *Суханов А. Прения с греками // Православный палестинский сборник*. 1889. Т. 7. № 3. С. 327–359; см. также: *Кириллина С. А. Очарованные странники: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий*. М.: Ключ-С, 2010. С. 237–240. Б. Л. Фонкич утверждает, что прения о греческих и русских религиозных практиках были всего лишь одной из причин, по которым Гавриил Власий, митрополит Навпакта и Арты, вскоре после этого был отправлен в Москву искать примирения. См.: *Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы*. С. 58–60, ср. с. 62, где Фонкич признает, что в конечном счете в Москве эти вопросы так и не дождалось своего обсуждения. О жалобах сербов на афонских греков начиная с середины XVI века, отразившихся в переписке монастырей Хиландар и Св. Пантелеймона с русскими властями, см.: *Россия и греческий мир*. С. 179–186.

⁹⁴ *Суханов А. Прения с греками*. С. 327–329 (цит.: с. 328).

...да и до сех де мест нас ненавидят греки, что мы по словенским книгам чтем и архиепископа, и митрополитов, и епископов и попов своих имеем, а им де хочетца, чтоб все оне у нас владычествовали, и тое де ради гордости греки и царство свое потеряли, и в церковь де оне на конех ездили и причастие сидя на конех принимали⁹⁵.

Несмотря на фантастическое описание греческих богослужений, которые те якобы совершали сидя в седле, что и стало причиной краха Византийской империи, это свидетельство весьма важно, поскольку проливает свет на отношения между греками и славянами в середине XVII века. Отнюдь не будучи сообществом братьев-единоверцев, они, напротив, погрязли в конфликтах, имевших этническую природу. В самой их основе лежало возмущение сербов попытками греков контролировать назначения на церковные должности. Впрочем, большее значение имело четкое ощущение того, что тех и других разделяют богослужебные различия. Суханов обвиняет греков в желании заставить всех все делать на их манер, в стремлении осуждать обряды других этнических групп, в том числе и русских, как еретические. Эта картина совершенно не похожа на вселенское православие или на единство духовного мира.

Сведения Суханова об иных случаях прений с греческими иерархами, происходивших во время его пребывания в Молдавии, содержат факты, позволяющие судить и об отношении русских к грекам. В краткий список обвинений, которые Суханов предъявлял грекам, входят следующие: они не совершают полного погружения при крещении, они крестятся не так, как русские, они проводят богослужения у Гроба Господня вместе с еретиками (армянами и католиками), они причащают людей других вероисповеданий, им не следует похвальнось тем, что их крестили первыми (поскольку первыми христианами были евреи), они печатают свои богослужебные книги в Италии, они перенимали у Запада знания и потому внесли в свою веру чужеродные элементы, они что ни день, то возвышали и смещали патриархов в Константинополе, они на словах выражали преданность истинной вере, но по сути не исповедовали ее. На протяжении всего своего сочинения Суханов проводит четкое различие между русскими, греками, сербами, болгарами и валахами⁹⁶.

Братья Лихуды, прибывшие в 1685 году в Москву, очень скоро оказались втянутыми в полемику с местным ученым монахом Сильвестром Медведевым. Тот был явно недоволен тем, что Лихуды получили место, которого он добивался, но кроме того, его раздражало то, что он считал слепой верой русских во все греческое. Причиной их прений служил так называемый момент пресуществления во время церковной службы: момент, когда хлеб и вино превращаются в плоть и кровь Христовы⁹⁷. Отстаивая свою позицию, Медведев стремился подорвать авторитет греков, обвиняя их в ереси, и писал: «Егда [в России] увидят книгу кую нибуди греческим языком писменную или печатную, то без всякаго разсуждения оной верят и тою укрепляются. Аки бы Бог на том языке такую силу положил, еже никто может тем языком ересь писати, забывше они беднии, еже где такая великия ереси быша, яко в Греци на греческом языке, а наипаче от духовных»⁹⁸. В другом случае, ссылаясь на классическое русское суждение, Медведев утверждал, что греческое православие весьма сомнительно, потому что греки были вынуждены печатать свои книги на Западе. Иными словами, греки были не в таком положении, чтобы играть по отношению к русским роль наставников⁹⁹. Защищая греческую культуру и

⁹⁵ Там же. С. 329.

⁹⁶ Там же. С. 330, 333, 339, 345, 349, 356, 357.

⁹⁷ См. об этом ниже, в гл. 2.

⁹⁸ *Strakhov O. B. Attitudes to Greek Language*. P. 128.

⁹⁹ Комментарии Медведева в полемическом сочинении «Манна» см. в: *Прозоровский А.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). Опыт церковно-исторического исследования // Чтения в Обществе истории и древностей российских (далее – ЧОИДР). 1896. № 4. С. 379–606, зд.: с. 490 (цит.: с. 528).

греков от нападков своих оппонентов, Лихуды пропели настоящий панегирик греческому образованию и языку:

... всегда свет быша грецы, и будут даже до скончания века. и от грек свет прияху и приемлют вся языцы, или писано, или неписано, или от трудов и списаний греческих, или из уст от учения их. како либо ни есть, от них, и чрез них видят иныя языки, вси философы грецы, вси богословы грецы... и сего ради речеся и сие всяк не еллин варвар¹⁰⁰.

Так или иначе, Медведев и Аввакум (Петров), вождь старообрядцев, пришли к одному и тому же выводу, пусть и разными путями. Адресуясь к греческим делегатам на Соборах 1666–1667 годов, осудивших патриарха Никона, Аввакум заявил присутствовавшим православным патриархам: «А и у вас православие пестро стало от насилия турскаго Магмета, – да и дивить на вас нельзя: немощни есте стали. И впредь приезжайте к нам учитца: у нас, божию благодатию, самодержавство»¹⁰¹. Вероятно, Аввакум сказал бы то же самое и Лихудам, если бы был жив. В конце концов, в одном из своих посланий царю Алексею Михайловичу он так увещевает царя: «Ты, ведь, Михайлович, русак, а не грек! Говори своим природным языком; не уничижай его и в церкви, и в дому... Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его»¹⁰². Прочие старообрядцы вторили критике Аввакума в адрес греков, встречаясь с ними непосредственно во время паломничеств на православный Восток, причем особенно критически они относились к богослужебным практикам греков и к отсутствию у них внешнего благочестия, в то же время обвиняя греков в симонии и в том, что те лицемерно постились, а также во многих других прегрешениях¹⁰³.

В какой степени отношение Суханова и Аввакума к грекам было типичным? Трудно сказать. Некоторые паломники из Русского государства эпохи раннего Нового времени, например Василий Григорович-Барский, в целом проявляли более благожелательное, порой даже восхищенное отношение к грекам¹⁰⁴. Они понимали, что греки оказались в сложном положении, хвалили их за то, что те сохраняют верность православию, стремясь усвоить богословский и церковный опыт¹⁰⁵. Поэтому соответствующие факты неоднозначны. Они свидетельствуют о сосуществовании обеих тенденций: с одной стороны, признания греков православными людьми и даже осознания более или менее ведущей роли, которую те играли в деле сохранения и распространения православия, и, с другой стороны, недоверия к грекам и упора на их непостоянство в вере, в то время как русские (причем речь могла идти и о старообрядцах, и о при-

¹⁰⁰ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее – ОР РГБ). Ф. 173. Оп. 1. № 480. Л. 37. *Frick D. A. Sailing to Byzantium: Greek Texts and the Establishment of Authority in Early Modern Muscovy // Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. 19. С. 138–135*, где утверждается, что подобные заявления со стороны Лихудов представляли собой полемическую уловку, позаимствованную из баталлий XVI и XVII веков вокруг филологии Св. Писания. См. о так называемой компенсаторной стратегии греков по отношению к исходившим с Запада обвинениям в связи с положением греков и их обучением под османской властью: *Makrides V. N. Greek Orthodox Compensatory Strategies towards Anglicans and the West at the Beginning of the Eighteenth Century // Anglicanism and Orthodoxy: 300 Years after the «Greek College» in Oxford / Ed. P. M. Doll. NY: Peter Lang, 2006. P. 249–287, зд.: р. 264–287.*

¹⁰¹ Цит. по: *Робинсон А. Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: исследование и тексты. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 167.*

¹⁰² Цит. по: *Житие Аввакума и другие его сочинения / Ред. А. Н. Робинсон и др. М.: Советская Россия, 1991. С. 10.*

¹⁰³ См. об Иоанне Лукьянове, отправившемся в паломничество в Святую землю в 1701–1703 годах, в работе: *Кириллина С. А. Очарованные странники. С. 240–245; Панченко К. А. Старообрядец в Леванте: османский мир начала XVIII века в описании русского паломника Ивана Лукьянова // Он же. Православные арабы: путь через века: Сб. ст. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ), 2013. С. 396–405.*

¹⁰⁴ О Барском см.: *Кириллина С. А. Очарованные странники. С. 36–39* и далее; *Grishin A. Bars'kyj and the Orthodox Community // Cambridge History of Christianity. Vol. 5. Eastern Christianity / Ed. M. Angold. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 210–228.*

¹⁰⁵ *Кириллина С. А. Очарованные странники. С. 233–240.*

верженцах реформированной церкви) выступали единственными истинными хранителями православия. В своем отношении к грекам русские колебались между дружбой и сомнениями.

ГРЕКИ И РУССКИЕ

Русские, безусловно, считали, что православная вера объединяет их с народами Балкан, включая сербов, болгар, валахов, молдаван и греков. На самом базовом уровне православие представляло собой религиозную, символическую, эмоциональную и в определенной степени политическую систему координат для этих народов. Однако внутри того, что современные исследователи называют «православным содружеством», скрывались различия между этими людьми, выходявшие за рамки простых этнических предрассудков или конфликтов по поводу назначений на церковные должности. Более того, как показывают греко-русские отношения в XVII веке, православное сообщество раздирали внутренние разногласия, затрагивавшие самую суть православной веры.

Вселенский патриархат настойчиво пропагандировал идею о том, что греки, русские, молдаване, валахи, болгары и сербы составляют православное сообщество, противостоящее католикам, протестантам и туркам-османам. Кроме того, он изображал себя матерью русской церкви и поддерживал формальные контакты с руководством местных православных церквей. Однако за фасадом официальных отношений скрывалась неоднозначная картина, внутри которой молдаване и сербы возмущались тем, что во главе их церквей стоят греки; некоторые русские священники отказывались впускать греков-мирян в свои церкви, называя их неверными; Арсений Суханов полагал, что русским принадлежит монополия на сохранение православия; Павел Алеппский писал о сильной неприязни к грекам в Молдавии и России; наконец, Аввакум объявил себя не греком, а «русаком». Все это показывает, что необходимо более нюансированное понимание взаимоотношений между различными православными народами.

Осознавая тот факт, что их страна – единственное подлинно независимое православное государство в мире, укрепляющее свои позиции на мировой арене, русские в XVII веке по-прежнему были убеждены в том, что лишь их православие сохранило свою чистоту. Даже в разгар попыток реформировать свою церковь в соответствии с греческими практиками того времени русская правящая элита сохраняла подозрительность в отношении греков и двигавших ими мотивов, держась настороже. Иными словами, из-за уверенности русских в том, что лишь их православие осталось незапятнанным, они видели себя единственными истинными православными, а не членами какого бы то ни было содружества. Православие в данном случае служило не связующим звеном, а разделяющим; оно создавало грань между чистой русской и испорченной греческой верой. Именно этот момент старообрядцы впоследствии взяли на вооружение.

Характерной чертой русской идентичности в эпоху раннего Нового времени было понимание своей веры как чистого, а не греческого православия. Китромилидис подчеркивает антиномию между православием и национализмом на Балканах, существовавшую до конца XIX века, свидетельством чего была политика константинопольского Вселенского патриархата, противостоявшая попыткам молодых балканских государств, стремившихся к учреждению национальных церквей. Он также связывает эту политику с существованием «православного содружества» – сообщества верующих, охватывавшего балканские народы, а также русских. Тем не менее пример России показывает, что православие могло стоять и реально стояло за четким ощущением групповой идентичности, игравшим роль черты, отделявшей русских от прочих православных народов. У русских имелось собственное национальное государство и, по видимости, могущественный монарх; у них была собственная армия, они основывали собственные школы. Само собой, насаждавшееся Петром I обмирщение русской элитарной культуры и мультиэтничный состав Российской империи после 1700 года добавляли два очень важных элемента в картину русской идентичности и национализма, но это уже другая история. В том, что касается XVII века, ясно, что многие русские действительно считали, что они чем-

то отличаются от православных народов Балкан, не обладавших независимостью. Они признавали за греками важную роль, но в своих отношениях с ними не выходили за рамки любви-ненависти. Именно в этом контексте мы рассмотрим деятельность и достижения братьев Лихудов в России.

Глава 2

СТРАНСТВУЮЩИЕ ГРЕКИ: ИЗ ИТАЛИИ В РОССИЮ

Если в жизни греков XVII века, проявлявших интерес к образованию, и была какая-либо константа, то ею была, конечно, мобильность. Что бы ни было целью греков той эпохи – овладение элементарной грамотностью, профессиональная подготовка, докторская степень или место учителя, – они были вынуждены отправляться в путь, порой сильно удаляясь от своих родных мест¹⁰⁶. В частности, уроженцы Крита и Ионических островов пользовались преимуществами гражданства, предоставляемыми Венецианской республикой. При этом *Serenissima* ревностно стремилась ограничить число греков, желавших получить образование в учебных заведениях вне пределов ее итальянских владений. С этой целью она специально поощряла граждан Ионических островов и Крита поступать в учебные заведения Венеции и Падуи, в первую очередь в Падуанский университет. Тем самым она получала, как выразился один историк, «органических интеллектуалов», то есть образованных индивидов, усвоивших венецианскую культуру, которую они впоследствии, как предполагалось, должны были насаждать в венецианских владениях в восточном Средиземноморье, обеспечивая там таким образом стабильность венецианской власти¹⁰⁷. В эти два города греков привлекали и существовавшие там крупные греческие общины, заводившие собственные учебные заведения и обеспечивавшие учащихся стипендиями и субсидиями от богатых покровителей, желавших оказать помощь соотечественникам¹⁰⁸. Получив образование, большинство из этих новых ученых пополняли ряды духовенства – либо черного, либо белого, стремясь сделать карьеру в церковной иерархии, в преподавании как в османских владениях (под присмотром церкви), так и в качестве домашних учителей, а также в области медицины (обычно оставаясь мирянами); некоторые даже дорастали до важных должностей в османской администрации¹⁰⁹. В той или иной степени на них всех повлияли интеллек-

¹⁰⁶ См. карту центров образования, которым отдавали предпочтение греки, в: *Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens.* München: C. H. Beck, 1988. S. 51.

¹⁰⁷ *Arvanitakes D. Theos, mneme, historia: Stoicheia gia te melete tes venetikes kyriarchias sto Ionio // Ta Historika.* 2001. Vol. 18. № 35. P. 259–282, зд.: P. 269–271.

¹⁰⁸ *Stergelles A. Ta demosieumata ton Hellenon spoudaston tou Panepistemiou tes Padovas ton 17o kai 18o ai.* Athens: Philologikos Syllogos Parnassos, 1970. P. 11–18; *Bompou-Stamate V. Ta katastatika tou somateiou (Nazione) ton Hellenon phoiteton tou Panepistemiou tes Padovas, 17os – 18os ai.* Athens: Historiko Archeio Hellenikes Neolaias; Genike Grammateia Neas Genias, 1995; *Tzivara P. Apo ten engrammatosyne ste logiosyne: Themata paideias ton Veneton hypekoon ston helleniko choro.* Athens: Ekdoseis Enalios, 2012. P. 69–96; *Arvanitakes D. Spoudazontas ste Venetia: Mia pyche tes neohellenikes ekpaideutikes empeiria // Demosia Hilaria: 500 Chronia apo ten hidryse tes hellenorthodoxes koinotetas Venetias, 1498–1598 / Ed. Ch. Maltezou et al.* Venice: Helleniko Institutouto Vyzantinon kai Metavyzantinon Spoudon Venetias, 1999. P. 49–74; Сотериадис утверждает, что для греков того времени Падуя играла роль новых Афин (р. 433) и служила местом паломничества как центр их национального высшего образования. *Soteriades G. Hellenika kollegia en Patauio epi Venetokratias // Hemerologion tes Megales Hellados.* 1926. P. 431–448, зд.: P. 433–434.

¹⁰⁹ *Chatzopoulos K. K. Hellenika scholeia sten periodo tes Othomanikes kyriarchias (1453–1821).* Thessalonike: Ekdoseis Vantias, 1991. P. 58–59. О греческих студентах в Падуанском университете см. прежде всего: *Podskalsky G. Griechische Theologie.* S. 49–58 (см. там также основательную библиографию); *Tipaldos G. E. Hoi en to Panepistemio tou Patauio spoudasantes Hellenes spoudastai // Epeteris Hetaireias Vyzantinon Spoudon.* 1929. № 6. P. 369–374; *Fabris G. Professori e scolari greci all'università di Padova // Archivio Veneto.* Ser. 5. 1942. № 30. P. 121–165; *Tsourkas C. Gli scolari greci di Padova nel rinnovamento culturale dell'Oriente ortodosso.* Padua, [1958?]; *Ploumidis G. [Plumidis G.] Gli scolari «oltramaringhi» a Padova nei secoli XVI e XVII // Revue des Etudes Sud-Est Européennes.* 1972. Vol. 10. № 2. P. 257–270; *Idem. Gli scolari Greci nello Studio di Padova // Quaderni per la Storia dell'Università di Padova.* 1971. № 4. P. 127–141; *Idem. Hai praxeis engraphes ton Hellenon spoudaston tou Panepistemiou tes Padoues // Epeteris Hetaireias Vyzantinon Spoudon.* 1969/1970. Vol. 37. P. 260–336; 1971. Vol. 38. P. 84–206; *Idem. Hai praxeis engraphes ton Hellenon spoudaston tes Padoues (Meros A': Artisti).* Sympleroma (ete 1674–1701) // *Thesaurismata.* 1971. № 8. P. 188–204.

туальные течения ренессансной и постренессансной Западной Европы, о чем свидетельствуют их образовательные инициативы и литературное творчество на греческом Востоке начиная с середины XVI века¹¹⁰. Еще в 1869 году В. С. Иконников отмечал, что ряд греков, участвовавших в просветительской деятельности в России в XVI и особенно в XVII веке (такие, как Максим Грек, Арсений Грек, Паисий Лигарид, братья Лихуды), «были уже латинизированные греки, то есть прошедшие латинскую школу в западных училищах и университетах, хотя и сохранявшие более или менее учение восточной церкви»¹¹¹. Изучение греческой культуры XVI и особенно XVII веков далеко от полноты, однако и существующие работы дают немало примеров западного влияния на литературные, философские и теологические творения образованной греческой элиты того времени. Большая часть образованного греческого духовенства, попадавшего в Россию, отнюдь не являлась традиционной и консервативной силой в рамках русской культуры. Наоборот, их скорее следует считать представителями греческой интеллигенции, получившими западное образование. Как указывал Иконников, по сути они создавали канал, по которому западная культура проникала в Московию¹¹².

Путь Иоанникия и Софрония к образованию и их карьера во многом следовали этому же шаблону. Вплоть до конца XVII века Россия редко фигурировала в планах амбициозных греческих учителей в силу отсутствия институционализированного образования. Однако ситуация изменилась к началу 1680-х годов. Московский царский двор и патриархат начали проявлять неподдельный интерес к созданию учебного заведения в русской столице. Вынашивая этот план, царь Федор и патриарх Иоаким обратились за содействием к восточным православным престолом. Так, иерусалимский патриарх Досифей получил из России просьбу прислать преподавателей для будущей школы. В тот период (1681–1682) и царь, и патриарх вели активную переписку с Досифеем; царь добивался прощения патриарха Никона (несмотря на возражения Досифея), в то время как со стороны Иоакима начались поползновения к тому, чтобы распространить юрисдикцию Московского патриархата на Киевскую митрополию (номинально подчинявшуюся Константинопольскому патриархату). «Разрядка» в российско-турецких отношениях после заключения между Москвой, татарами и османами Бахчисарайского договора (1681 год) способствовала установлению более тесных связей с православными церквями Востока и оживила контакты Московского государства и церковных властей с энергичным патриархом Досифеем. Как раз в тот момент в Константинополь в поисках путей для своей карьеры прибыли братья Иоанникий и Софроний Лихуды.

¹¹⁰ См. о духовных лицах – выходцах с Ионических островов и об их взаимоотношениях со Вселенским патриархатом: *Polychronopoulou-Klada N.* Neptanesioi klerikoi kai Oikoumeniko Patriarcheio (1627–1767) // *Mnemosyne*. 2003–2005. № 16. P. 83–96.

¹¹¹ *Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 556. – Репринт: The Hague: Mouton, 1970.

¹¹² Неоценимое значение имеет работа Герхарда Подскальски о православной теологии в поствизантийскую эпоху, хотя зачастую его мнения весьма спорны, см.: *Podskalsky G.* Griechische Theologie; *Idem.* Die Rolle der griechischen Kirche und Theologie innerhalb des Gesamtorthodoxie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821) // *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit: Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 28.–31. Oktober 1992* / Hg. R. Lauer, P. Schreiner. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996. S. 222–241. Последняя работа содержит исправления и добавления к предыдущей работе. См. также: *Maloney G. A.* History of Orthodox Theology since 1453. Belmont, MA: Nordland, 1976; *Runciman S.* The Great Church in Captivity; *Henderson G. P.* The Revival of Greek Thought, 1620–1830. Albany: State University of New York Press, 1970; *Giannaras Ch.* Orthodoxy kai Dyse ste Neotere Hellada. Athens: Ekdoseis Domos, 1992 (англ. перевод: *Giannaras Ch.* Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006). Яннарас в своей полемической работе оплакивает деструктивное, по его мнению, влияние западной схоластики на православную теологию и экклезиологию. Более старые представления о ренессансных влияниях на Россию (и Рутению, то есть Украину и Белоруссию) в период раннего Нового времени см. в работе: *Medlin W. K., Patrinelis Ch. G.* Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th – 17th Centuries). Geneva: Librairie Droz, 1971.

БРАТЬЯ ЛИХУДЫ ДО ПРИБЫТИЯ В РОССИЮ

Основными источниками для изучения ранней биографии братьев Лихудов служат те сведения, которые они сообщили о себе в Посольском приказе сразу же после прибытия в Москву¹¹³, а также краткий автобиографический очерк, включенный ими в одно из антикатолических полемических произведений под названием «Мечец духовный»¹¹⁴. Как много лет назад справедливо указывал Сменцовский, эти источники явно нуждаются в перекрестной проверке, поскольку они отражают лишь то, что Лихуды сами хотели рассказать о себе или во что хотели заставить поверить других¹¹⁵. Некоторые, хотя не все пробелы в их биографиях до прибытия в Россию заполняют греческие нотариальные документы и кое-какая уцелевшая переписка Лихудов¹¹⁶.

Иоанн, носивший монашеское имя Иоанникий, родился 20 марта 1633 года на Кефалинии, одном из Ионических островов у западного побережья Греческого полуострова, в то время принадлежавшем Венеции¹¹⁷. Женившись в 1654 году, Иоанн, по-видимому, покинул остров и вернулся на родину лишь в 1660 году, после чего в нотариальных и прочих документах вплоть до 1663 года он значится дьяконом, вслед за этим сразу – священником. В конце 1660-х годов он снова уехал с острова и вернулся в 1670 году. Брат Иоанна Спиридон, принявший монашеское имя Софроний, судя по всему, был рожден 19 лет спустя, в 1652 году – впрочем, дата его рождения точно не известна (некоторые историки считают, что это произошло в 1637 году). Единственные известные нам надежные даты из биографии Софрония – 1669 год, когда он завершил обучение, и 1670 год, когда он получил докторскую степень в Падуанском университете, уже будучи к тому времени монахом. В ноябре 1670 года он был рукоположен в дьяконы, тем самым став иеродьяконом (монахом-дьяконом). В таком качестве он фигурирует в нотариальных документах за 1670–1671 годы. Отец Лихудов, Марк, был землевладельцем и корабельным капитаном, часто бывавшим в Венеции по делам. В нотариальных документах он значится как *miseg* (от итальянского «господин»), что свидетельствует о его принадлежности к зажиточному социальному слою – местному островному дворянству¹¹⁸.

¹¹³ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 159. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2991. Л. 1–376, зд.: л. 24–27 (6 марта 1685 года).

¹¹⁴ Лихуд И., Лихуд С. Мечец духовный: памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1866. С. 26–35. Биографический очерк был в начале XVIII века впервые включен в эту полемическую работу.

¹¹⁵ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 51.

¹¹⁶ Помимо работы Сменцовского, библиографию на русском см. также в работе: Фонкич Б. Л. Новые материалы; и в греческом переводе этой работы: *Fonkich B. L. Nea stoicheia*, где подвергается критической переоценке библиография прежней эпохи по этому вопросу. Библиографию на греческом см. в панегирической статье: *Laskaris A. Historike eprosis peri tes en Moscha Hellenikes Akademias kata ton 17o kai 18o aiona, etoi peri ton adelphon Leichoudon IOANNIKIOU kai SOPHRONIOU // Syngamma Periodikon tou en Konstantinoupolei Hellenikou Philologikou Syllou. 1864. № 2. P. 24–44*; а также в работе, основанной на статье Ласкариса, но более трезвой и содержащей ряд полезных сведений о жизни братьев на Кефалинии: *Tsitseles E. A. Kephalleniaka symmikta: Symbolai eis ten historian kai laographian tes nesou Kephallenias eis tomous treis. Vol. 1. Athens: Typois P. Leone, 1904. P. 351–362*; *Karathanases A. E. Ioannikios kai Sophronios adelphoi Leichoude: Viographikes semeioseis apo neoterere ereunes // Kephalleniaka Chronika. 1977. № 2. P. 179–194*; *Stergiopoulos K. D. Ho hieromonachos Sophronios Leichoudeis kai he schole Manolake sten Arta // Theologia. 1986. Vol. 57. P. 423–471*; *Pentogalos G. H. Ioannes (Ioannikios) kai Spyridon (Sophronios) adelphoi Lykoude (Leichoudai): Viographika kai alla (1654–1683) // Kephalleniaka Chronika. 2006–2008. Vol. 11. P. 37–61*; *Asemakopoulos M. He Helleno-graikike Akademia tes Moschas ton 17o aiona // He epistemonike skepse ston Helleniko choro 18os – 19os ai.: Praktika tou Diethnous Synedriou Historias ton Epistemon; Epistemonike skepse kai philosophikos stochasmos ston helleniko pneumatiko choro, 18os – 19os aionas: Proslapseis, rhexeis, ensomatoseis, Athena, 19–21 Iouniou 1997. Athens: Trochalia, 1998. P. 179–194* (взвешенная историографическая статья).

¹¹⁷ Точная дата рождения указана в надписи на надгробии Иоанникия.

¹¹⁸ *Pentogalos G. H. Ioannes (Ioannikios) kai Spyridon (Sophronios). P. 40–45*, а также нотариальные документы, опубликованные здесь (р. 51–58), за которыми следуют образцы подписей. См. также: *Notariakes praxeis tou kodika tes oikogeneias Typaldou-Laskaratou (16os – 17os aionas) / Ed. H. Angelomate-Tsoungarake, A. Tselikas. Kerkyra: Ekdoseis Ioniou Panepistemiou, 2009. P. 204–205, xxxv–xxxviii.*

Согласно автобиографическому очерку Лихудов и генеалогической записке, представленной братьями в Посольский приказ¹¹⁹, их семья происходила из Константинополя, где в XI веке их почтенный предок Константин III Лихуд занимал престол вселенского патриарха¹²⁰. Судя по всему, после взятия византийской столицы турками в 1453 году семья переселилась сперва на острова Киклады, а затем на Ионические острова – Кефалинию и Закинф. Такая информация содержится в двух челобитных 1691 года от обоих братьев и детей Иоанникия, Николая и Анастасия (прибывших в Россию в 1689 году), о признании за ними дворянского статуса. Младший, Анастасий, обучался в академии, где преподавали его отец и дядя. По утверждению Николая, он получил образование в Венеции, где изучал греческий и латынь и прослушал курс философии. Через какое-то время русское правительство удовлетворило их просьбу, и Николай и Анастасий получили право называться «княжним именем» и чин стольников. Впоследствии сыновья Иоанникия служили в Воронеже, на судостроительной верфи Петра I¹²¹.

Некоторые исследователи пытались объяснить расхождение между разными вариантами греческого написания фамилии Лихудов – Leichoudes, Likoudes и Lykoudes (на латыни/итальянском – Licudi), замеченное также и русскими, когда дети Иоанникия подали прошение о признании их титула. Иоанникий и Софроний вплоть до начала 1690-х годов и у себя на родине, и в России систематически использовали вариант Lykoudes. Это написание (и его варианты Likoudis или Likoudes, зависевшие от уровня грамотности писца) фигурирует во всех нотариальных документах, подписанных ими на Кефалинии¹²². Интересно, что, находясь в конце 1680-х годов в Венеции в качестве русского посланника, Иоанникий также пользовался именем Iannicio Sacromonaco Licudi de Lupis (по-гречески *lykos* означает «волк», отсюда также использование слова *lupus*, «волк» по-латыни). Таким образом, имеющиеся факты говорят о том, что первоначально фамилия братьев писалась Lykoudes, но изменилась в начале 1690-х годов на Leichoudes в связи с признанием дворянского титула сыновей Иоанникия в России. Упоминания фамилии Lykoudes, сделанные до начала 1690-х годов, были тщательно изменены на Leichoudes в рукописях братьев и в формальных рекомендательных письмах, полученных ими от восточных патриархов в 1683 году. В этом отношении важно свидетельство одного из их покровителей в ранний период, впоследствии ставшего их врагом. В своем письме 1691 года иерусалимский патриарх Досифей воздавал должное дворянскому происхождению Лихудов, но, превратившись в их врага, он обвинил их в претензиях на знатное происхождение, в то время как в действительности они были простолюдинами¹²³. Удавшееся Лихудам изменение фамилии – с Lykoudes на Leichoudes – было сознательной попыткой заявить о своем родстве с прославленным византийским семейством и патриархом, чтобы улучшить свою родословную в

¹¹⁹ Заметка опубликована в: *Смещовский М. Н.* Братья Лихуды. Приложение. С. i–ii.

¹²⁰ О Константине Лихуде см.: *Kazhdan A.* Constantine III Leichoudes // *The Oxford Dictionary of Byzantium* (далее – ODB). Vol. 1. Oxford: Oxford Univ. Press, 1991. P. 500.

¹²¹ РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2991. Л. 48–54; *Смещовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 252–253; *Рамазанова Д. Н.* Братья Лихуды. С. 98–99.

¹²² См.: *Stergiopoulos K. D.* Ho hieromonachos Sophronios Leichoudes, особ. p. 425–430; *Tsitseles E. A.* Kephalleniaka symmikta. Vol. 1. P. 351–353; *Pentogalos G. H.* Ioannes (Ioannikios) kai Spyridon (Sophronios). P. 38–41; *Фонкич Б. Л.* Новые материалы. Греческую версию рекомендательного письма от патриархов см. в: *Ethnike Vivliotheke tes Hellados* (далее – EVE). Metochio Panagiou Taphou (далее – МРТ) 194. F. 9–10v.; имена в письме опущены. Письмо опубликовано в работе: Рекомендательная грамота восточных патриархов братьям Лихудам (публикация Д. А. Яламаса) // *Очерки феодальной России: Сб. ст. Вып. 4 / Ред. С. Н. Кистерев. М.: Едиториал УРСС, 2000. С. 303–306.* Яламас утверждает, что изменение написания фамилии Лихудов было делом почти естественным в лингвистической ситуации, существовавшей на Ионических островах в условиях венецианской власти. См.: *Яламас Д. А.* Значение деятельности братьев Лихудов. С. 10–11. Напротив, в России братья меняли написание своей фамилии сознательно, в собственных интересах и в интересах своих родственников. См. также: *Di Salvo M.* Вокруг поездки Иоанникия Лихуда в Венецию (1688–1689) // *Ricerche Slavistiche.* 1994. Vol. 41. P. 211–226. Первым исследователем, обратившим внимание на то, что Иоанникий называл себя de Lupis, был Шмурло, см.: *Шмурло Е. Ф.* Отчет о двух командировках в Россию и за границу в 1892/93 и 1893/94 гг. // *Ученые записки Императорского Юрьевского университета.* 1894. № 4. С. 250.

¹²³ *Рамазанова Д. Н.* Братья Лихуды. С. 110–112; Рекомендательная грамота. С. 310 (текст письма 1691 года).

глазах русских, для которых статус имел большое значение. Подобные ухищрения, к которым прибегали с целью выдать себя за родственников известных лиц, были делом весьма обычным, особенно на Ионических островах: таким способом старались повысить статус своей семьи в прошлом, настоящем и будущем и тем самым приобрести более заметное место и в современной структуре власти¹²⁴.

В том, что касается образования самих Иоанникия и Софрония, свидетельства порой противоречат друг другу, тем более что в России они оба говорили об этом лишь в самых общих выражениях, за исключением докторской степени Софрония. Лихуды указывали, что, получив начальное образование на Кефалинии, где их наставником был местный священник, они обучались философии и теологии в Венеции под руководством Герасима Влахоса (1605/1607–1685), затем у племянника Влахоса Арсения Кал(л)удиса (ум. 1693) в Коттуннианской коллегии в Падуе, а Софроний учился еще и в Падуанском университете¹²⁵. Б. Л. Фонкич частично оспаривает эти утверждения, отталкиваясь от противоречий в хронологии. Так, он указывает, что разница в возрасте не позволила бы братьям одновременно учиться у Герасима Влахоса. Кроме того, он сомневается, мог ли учиться у Влахоса 9-летний мальчик, каким был на тот момент Софроний¹²⁶. Однако, если год рождения Софрония указан верно, эти сомнения не обоснованны, так как в то время было обычной практикой отдавать маленьких мальчиков в обучение к немолодому и известному наставнику¹²⁷. Действительно сомнительно, чтобы Влахос учил Софрония философии и теологии, но тот вполне мог обучаться у него грамматике. Обладателем докторской степени Падуанского университета, полученной в 1670 году, считается лишь Софроний, однако в регистрационных книгах Падуанского университета имя Софрония Лихуда (Licoudis) не встречается до 1669 года. В 1663–1669 годах единственным студентом Падуанского университета с фамилией Licudi был Симеон (Simeonus/Simeon Licudi)¹²⁸. В сохранившихся нотариальных документах с Кефалинии не значится никакого Симеона, в связи с чем встает вопрос о том, какое имя Софроний получил при крещении: Симеон или Спиридон? В письме, отправленном братьями в 1709 году на Кефалинию своему родственнику, священнику Евстафию Ликудису, Иоанникий и Софроний просили его о заупокойных службах по их усопшим родственникам. В представленном ими списке имен сразу же после их матери и отца следует имя Спиридон. Согласно одной из гипотез, братьев могло быть трое, причем третий, Спиридон, возможно, умер в молодости, после чего Спиридоном стали звать Софрония, который был крещен как Симеон¹²⁹. Эта гипотеза также объясняет присутствие имени Симеон в регистрационных книгах Падуанского университета. Более того, из надписи на могиле Иоанникия явствует, что лишь Софроний получил докторскую сте-

¹²⁴ *Arvanitakes D.* Theos, mneme, historia. P. 266–268; см. также об Иоанне Комниносе и других лицах, в конце XVII века аналогичным образом претендовавших на древность своего рода, в работе: *Pantos D.* Ioannes Komnenos (Hierotheos Drystras) 1657–1719. Но vios, to syngraphiko ergo kai he ekklesiastike kai politike tou drase. Athens: Ekdoseis Klerodotematos Vasilikes D. Moraitou, 2014. P. 63–83. Иоанн Комнинос (1657–1719), будучи мирянином, служил врачом при царском дворе в 1691–1694 годах. Покинув Россию, он был посвящен в духовный сан и стал митрополитом Дристры под именем Иерофея.

¹²⁵ В общих чертах частное и публичное образование в венецианских владениях в восточном Средиземноморье представлено в работе: *Tzivara P.* Apo ten engrammatosyne ste logiosyne. P. 33–68, особ. p. 38–39, где опубликован, в частности, договор об обучении, заключенный в 1679 году на Кефалинии.

¹²⁶ *Фонкич Б. Л.* Новые материалы. С. 61–62. К этому Фонкич добавляет, что автобиографическая заметка, сопровождающая «Мечец духовный», была сочинена позже и появляется в рукописях лишь с начала XVIII века, намного позже возникновения основного текста, и это тем более снижает ее достоверность. Наконец, Фонкич приводит и такой аргумент, что почерк Иоанникия сходен с почерком Влахоса, а почерк Софрония – нет.

¹²⁷ См., например: *Karathanases A. E.* He Phlangineios schole tes Venetias. Thessalonike, 1975. P. 253–254. Здесь можно найти примеры, что во Флангинейской коллегии (школе-интернате для греков в Венеции) были 9-летние ученики. См. также: *Del Negro P.* L'età moderna // I Collegi per studenti dell'Università di Padova: Una Storia Plurisecolare / Ed. P. Del Negro. Padova: Signum Padova Editrice, 2003. P. 141 (здесь показаны учащиеся в возрасте от 12 до 15 лет).

¹²⁸ *Ploumidis G.* Hai praxeis engraphes ton Hellenon spoudaston tou Panepistemiou tes Padoues // Epeteris Hetaireias Vyzantinon Spoudon. 1969/1970. Vol. 37. P. 270–275.

¹²⁹ Эта гипотеза предложена в: *Pentogalos G. H.* Ioannes (Ioannikios) kai Spyridon (Sophronios). P. 41–42.

пень по дисциплине, называвшейся в то время ятрофилософией (медицина и философия)¹³⁰. С учетом имеющихся у нас фактов наиболее надежным представляется вывод о том, что лишь Софроний получил ученую степень в Падуанском университете, а также обучался у Влахоса и Кал(л)удиса, в то время как Иоанникий своим образованием был обязан главным образом занятиям под руководством этих двух наставников¹³¹.

Сведения об обучении Лихудов в Италии чрезвычайно важны с точки зрения того, какие наставники и учебные заведения внесли свой вклад в интеллектуальное развитие братьев на его начальном этапе. Герасим Влахос был одним из виднейших философов и теологов на греческом Востоке в XVII веке. Этот иеромонах начал свою литературную и просветительскую деятельность на своем родном Крите (до 1669 года находившемся под властью венецианцев) в 1640-х годах, уже будучи популярным проповедником. В 1656 году он отправился в Венецию и до 1662 года преподавал в школе греческой общины этого города. В 1662 году он был освобожден от преподавательских обязанностей, но оставался в Венеции до 1664 года, когда венецианские власти назначили его настоятелем в монастырь на греческом острове Корфу (Керкире), также подвластном Венеции. На Корфу, управляя монастырем, Влахос также проповедовал и преподавал до 1680 года, когда он был назначен Филадельфийским митрополитом (то есть примасом православной церкви в Венеции): эту должность он занимал до своей смерти в 1685 году¹³². Получив какое-то образование на подворье монастыря Св. Екатерины Синайской в Кандии (Ираклионе) на Крите, а отчасти с помощью самообразования, Влахос стал, вероятно, самым плодовитым греческим писателем XVII века. Ему принадлежит огромное количество трудов – от учебников по грамматике и риторике до словарей и трактатов по натуральной философии и схоластической теологии, проповедей и artes praedicandi (руководств для проповедников). Из этих работ были опубликованы только две: четырехязычный словарь *Thesaurus Tetraglossos* (Венеция, 1659) и двуязычный сборник философских определений и изречений *Harmonia horistike ton onton* («Гармония определений сущностей») (Венеция, 1661)¹³³. Несмотря на то что ни одна из его грамматических, риторических и философских работ так и не была напечатана, они играли важную роль в греческом образовании второй половины XVII и всего XVIII века. В этот период в греческих учебных заведениях использовался ряд учебников Влахоса по гуманитарным наукам и философии¹³⁴.

Тем не менее филологические, философские и теологические труды Влахоса по-прежнему остаются в основном неизведанной территорией. В частности, историки уделяли весьма скудное внимание содержанию и источникам его учебников и трактатов по философским и теологическим вопросам, предпочитая описывать Влахоса самыми общими словами как представителя аристотелизма¹³⁵. Такой ярлык мало что дает для понимания мысли греческого муд-

¹³⁰ *Ploumidis G. Gli scolari «oltramarini», особ. р. 267; Ястребов А. О. Братья Лихуды в Падуе и Венеции // Вестник церковной истории. 2015. Т. 37–38. № 1–2. С. 212–254, особ. с. 218–222. Некоторые исследователи указывают, что оба Лихуда получили докторскую степень по теологии, однако до сих пор это заявление ничем не подтверждено.*

¹³¹ Как отмечает Сменцовский (*Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 52, сн. 1*), Лихуды пишут о Влахосе как о своем учителе и в «Акосе» – одной из полемических работ, написанной ими во время диспута о евхаристии. См.: ОР РГБ. Ф. 173. Оп. 1. № 480. Л. 35–38, особ. л. 35 об. – 36. Эта часть «Акоса» опровергает выдвинутое Сильвестром Медведевым (оппонентом Лихудов в диспуте) обвинение, будто бы греки утратили и свою веру, и свое превосходство в образовании под властью турок. В ответ Лихуды приводят список учителей и школ со всего греческого Востока и из Италии, подчеркивая процветание там искусств. Текст «Акоса» был опубликован: ЧОИДР. 1896. № 4. С. 538–577.

¹³² *Tatakes V. N. Gerasimos Vlachos ho Kres (1605/7–1685): Philosophos, theologos, philologos. Venice, 1973. P. 3–27.*

¹³³ *Ibid. P. 134–149.*

¹³⁴ См.: *Skarvele-Nikolopoulou A. Ta mathemataria ton Hellenikon scholeion tes Tourkokratias: Didaskomena keimena, scholika programmata, didaktikes methodoi; Symvole sten historia tes neohellenikes paideias. Athens: Syllogos pros Diadosin Ophelimon Vivlion, 1993. P. 89, 141.*

¹³⁵ Татакис дает обширный обзор ряда работ Влахоса (по риторике, логике и *Harmonia*) и указывает, что при их сочинении тот опирался на труды западных авторов. Однако он не углубляется в анализ западных источников, к которым обращался Влахос, заостряя свое внимание главным образом на использовании Влахосом Аристотеля и других древнегреческих и византий-

реца, поскольку он затушевывает существование множества различных видов аристотелизма в постренессансной Италии, как и в греческом мире XVII века. Вламос много читал и собрал огромную и разнородную библиотеку¹³⁶. Сочиняя свои трактаты по риторике и логике, он находился под особенно сильным влиянием соответствующих трудов современных ему авторов-иезуитов. Учитывая ту степень, в какой Вламос пользовался собственными учебниками при преподавании этих предметов, представляется, что образование, которое Вламос давал своим ученикам, основывалось на учебной программе иезуитских коллегий, как она сложилась к середине XVII века. Критский мыслитель, будучи пылким защитником православия, без стеснения заимствовал у иезуитов то, что казалось ему полезным и удачным педагогическим материалом. Как будет показано ниже, учебники и наставничество Вламоса сыграли ключевую роль в интеллектуальном формировании Лихудов, а также в выборе ими предметов для учебного плана в Славяно-греко-латинской академии.

Хотя имеющаяся информация дает возможность обрисовать круг ученых интересов Вламоса, мы мало что знаем о его племяннике и верном спутнике Арсении Кал(л)удисе. За исключением нескольких эпиграмм и очень популярного описания Святой земли под названием *Proskynetarion*, он, судя по всему, больше не оставил никакого письменного наследия. Кал(л)удис тоже обучался философии в Падуанском университете в 1662, 1664 и 1665–1671 годах, где он числился как *magister Collegii Cottunii* (преподаватель Коттуннианской коллегии)¹³⁷. Вероятно, его дядя внес большой вклад в образование Арсения, подготовив его к занятию ответственной должности директора одного из важнейших греческих учебных заведений в Италии – Коттуннианской коллегии. Эта коллегия была основана в Падуе Иоанном Коттуннием, учеником Чезаре Кремонини (1550–1631), знаменитого неоаристотелианца из Падуанского университета, и названа в честь ее создателя¹³⁸. Коттунни унаследовал от Кремонини должность

ских авторов. Как результат, создается впечатление намного большей зависимости Вламоса от греческих авторов, в то время как современные ему западные истолкователи древних философов и риториков, которым он был обязан, остаются в тени. См., например: *Tatakes V. N. Gerasimos Vlachos*. P. 79, 95. Т. Пападопулос – единственный исследователь, насколько мне известно, предпринявший попытку подготовительного анализа натуральной философии Вламоса: он изображает этого критского учителя пантеистом (в философском смысле). Как мне кажется, материалистический подход Пападопулоса к философии XVII века больше затемняет, чем проясняет. См.: *Papadopoulos T. Ne Hellenike philosophia apo ton 16o eos ton 18o aiona*. Athens: I. Zacharopoulos, 1988. P. 221–231.

¹³⁶ *Tatakes V. N. Gerasimos Vlachos*. P. 28–35.

¹³⁷ См.: *Ploumidis G. Hai praxeis engraphes ton Hellenon*. 1971. Vol. 38. P. 197; *Sathas K. N. Neohellenike philologia: Viographiai ton en tois grammasi dialampsanton Hellenon, apo tes katalyseos tes Vyzantines Autokratourias mechri tes Hellenikes Ethnegersias (1453–1821)*. Athens: Ek tes Typographias ton teknon Andreou Koromela, 1868. P. 351–352; *Legrand E. Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*. Paris: A. Picard et fils, 1894–1896; J. Maisonneuve, 1903. Vol. 2. P. 116–117, 137–140, 166, 261–262, 317, 356, 413. Единственным сочинением Кал(л)удиса, пользовавшимся большой популярностью на греческом Востоке, было описание Святой земли под названием *Proskynetarion ton Hieron Topon* (впервые издано в Венеции в 1653 году). Евфимий Чудовский перевел и адаптировал издание 1679 года на церковнославянский. См.: *Strakhov O. B. The Byzantine Culture*. P. 107–108.

¹³⁸ О Коттуннии см.: *Lohr C. H. Latin Aristotle Commentaries*. Vol. 2. Renaissance Authors. Florence: L. S. Olschki, 1988. P. 105; *Tsirpanles Z. Hoi Makedones spoudastes tou Hellenikou Kollegiou Romes kai he drase tous sten Hellada kai sten Italia (16os ai. – 1650)*. Thessalonike: Hetaireia Makedonikon Spoudon, 1971. P. 126–159; см. также: *Idem. To Helleniko Kollegio tes Romes kai hoi mathetes tou, 1576–1700: Symvole ste melete tes morphotikes politikis tou Vatikanou*. Thessalonike: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton, 1980. P. 397–399; *Idem. Ne these ton Makedonon Metrophane Kritopoulou (1589–1639) kai Ioanne Kottouniou (1572–1657) ston pneumatiko kosmo tes neotes Europes // Dodone*. 1990. Vol. 19. № 1. P. 201–246. Цирпанлис прослеживает историю обучения Коттуннии и его карьеру (вплоть до должности профессора философии в Падуанском университете). См. также: *Papadopoulos T. Libri degli studenti Greci del Collegio Greco di Sant'Atanasio di Roma // Il Collegio Greco di Roma: Ricerche sugli Alunni, la Direzione, l'Attività / Ed. A. Fyrigos*. Rome: Pontificio Collegio Greco S. Atanasio, 1983. P. 303–328, особ. p. 320–321. Философские труды Коттуннии почти никем не изучались. См. весьма взвешенную статью: *Myares G. K. Ho philosophos tou 17ou aiona Ioannes Kottounios kai he ideologike prosengise tou ergou tou // Peri Historias*. 2003. № 4. P. 183–215. Миарис указывает на скудость аналитических исследований, посвященных трудам Коттуннии, а также отмечает, что его фигуру эксплуатируют идеологически с целью доказать принадлежность Македонии к Греции и Коттуннии к православию, а также продемонстрировать вклад греков, родившихся в этом регионе, в мировую культуру. Попытку проанализировать работу Коттуннии о душе в контексте Второй схоластики см. в работе: *Fyrigos A. Joannes Cottunios di Verria e il neoaristotelismo padovano // Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum: Proceedings of the Conference Held in Copenhagen 23–25 April 1998 / Ed. M. Pade*. Copenhagen: Museum Tusculanum, 2001. P. 225–240. О Чезаре Кремонини см.: *Kuhn H. C. Venetischer Aristotelismus im*

профессора философии в этом университете, но, судя по всему, порвал с натуралистической интерпретацией Аристотеля, предлагавшейся его учителем, отдавая предпочтение более традиционному, схоластическому подходу к трудам Аристотеля, практически не изученному до сих пор. Будучи видным членом греческих общин в Падуе и в Венеции, Коттуний был очень заинтересован в просвещении своих соотечественников и сам сделал многое для этого. Самым важным его достижением стало основание в 1653 году школы-интерната в Падуе для бедных учащихся – выходцев с греческого Востока: это начинание шло в русле давней венецианской политики, направленной на то, чтобы подданные республики получали образование только на подвластных ей территориях; таким образом в различных владениях Венеции в восточном Средиземноморье формировалась лояльная ей греческая элита. Фонд Коттуния выделял средства на жилье и пропитание, а также на обучение гуманитарным наукам и другим дисциплинам. Таким образом, Коттунианская коллегия играла роль и средней школы с преподаванием предметов высшей школы, и трамплина для одаренных учеников, стремящихся к университетскому образованию. Первым директором коллегии в 1660–1672 годах, то есть именно в то время, когда там учились Иоанникий и Софроний, был Арсений Кал(л)удис¹³⁹.

После Влахоса опыт обучения в Коттунианской коллегии был вторым по значению – на этот раз институциональным – фактором, повлиявшим на интеллектуальное становление Иоанникия и Софрония. Согласно свидетельствам, учебная программа коллегии включала гуманитарные дисциплины, а также медицину, логику, натуральную философию и схоластическую теологию¹⁴⁰. И учебная программа, и институциональные параметры коллегии имели значение как для образования Лихудов, так и для их последующих просветительских начинаний в России. Коттунианская коллегия была недвусмысленно организована по образцу Коллегии Св. Афанасия (*Collegio Greco*) в Риме, являвшейся главным папским центром для просвещения греков и насаждения среди них догматики католической церкви¹⁴¹. В известной степени Коттунианская коллегия была основана как конкурент *Collegio Greco* в борьбе за лояльность возможных греческих учеников —граждан Венеции¹⁴². Соответственно, учебный процесс в коллегии и ее организационные рамки представляли собой копию иезуитских учебных заведений. Коттуний и венецианские власти решили бороться с иезуитской пропагандой, взяв на вооружение ту же самую учебную программу, которую предлагали их оппоненты. Создавая свою собственную школу в Москве, Лихуды впоследствии воспроизвели институциональные контуры той школы, в которой учились они сами¹⁴³.

Софроний, учившийся у Влахоса и Кал(л)удиса, также получил докторскую степень по ятрофилософии в Падуанском университете. Падуя имела давнюю историю новаторских и, в некоторых случаях, радикальных подходов к аристотелизму, начало которой восходит к XV

Ende der aristotelischen Welt: Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550–1631). Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. См. также: *Küçük B. H.* Early Enlightenment in Istanbul: PhD diss. San Diego: Univ. of California, 2012. P. 132–151. О разрыве Коттуния с философским подходом его учителя см.: *Küçük B. H.* Early Enlightenment in Istanbul. P. 142–144, особ. p. 143, note 7; ср.: *Papadopoulos T.* He Neohellenike philosophia. P. 201–206. (Пападопулос видит в Коттунии одного из первых материалистов.)

¹³⁹ Историю основания Коттунианской коллегии в контексте просветительской политики Венеции см.: *Del Negro P.* L'età moderna. P. 135–149.

¹⁴⁰ См.: *Stergelles A.* Ta demosieumata ton Hellenon. P. 52–53.

¹⁴¹ Коллегия Св. Афанасия была основана в 1576 году папой Григорием XIII. В 1622–1773 годах она подчинялась Обществу Иисуса, хотя ее учебная программа еще до этого выстраивалась по иезуитским образцам. См. в первую очередь: *Tsirpanles Z.* To Helleniko Kollegio; а также: *Chatzopoulos K. K.* Hellenika scholeia. P. 170–180. Коттуний был выпускником Коллегии Св. Афанасия. См.: *Tsirpanles Z.* To Helleniko Kollegio. P. 397–399.

¹⁴² См.: *Chatzopoulos K. K.* Hellenika scholeia. P. 180–184; *Karathanases A. E.* He Phlangineios schole tes Venetias. P. 26 (notes 1–2), 67–68.

¹⁴³ Каратанасис отмечает отсутствие каких-либо упоминаний о Лихудах в документах Коттунианской коллегии, но, по его словам, это может просто означать, что они жили там, когда Софроний обучался в Падуанском университете; Каратанасис считает это обычной практикой среди греческих студентов того времени. Кроме того, он подчеркивает, что лишь Софрония можно считать обладателем докторской степени Падуанского университета: *Karathanases A. E.* Ioannikios kai Sophronios. P. 181.

веку. Университет, в котором подготовку к получению докторской степени венчали изучение права и в особенности медицины, пользовался немалыми свободами и процветал, тем более что венецианские власти стремились пресечь вмешательство папы в дела республики. В конце XVI – начале XVII века он стал пристанищем для ученых, преподававших учение Аристотеля без оглядки на ограничения, которые накладывала теология. В учебном курсе университета основное внимание уделялось сочинениям Аристотеля по физике и методологии науки, а не его метафизике. В итоге здесь преподавали куда более натуралистическую физику (конечно, качественную, в духе Аристотеля), чем в других учебных заведениях, причем этот подход сочетался с серьезным вниманием к методологическим проблемам при изучении мира природы. К тому моменту, когда в университет поступил Софроний, такого рода аристотелизм уже стал подвергаться нападкам со стороны картезианцев и экспериментальной науки. Более того, он сдавал позиции уже в самом Падуанском университете. Трудно сказать, в какой степени падуанская физическая школа (какими бы ни были ее контуры к середине XVII века, когда в штате университета состояли Коттуний и другие) оказала влияние на Софрония. Впрочем, показательно, что, когда Софронию пришлось выбирать учебники по физике для московских студентов, он отдал предпочтение тому из них, «автором» которого значился его брат Иоанникий, насквозь проникшийся томистским прочтением Аристотеля, характерным для иезуитских мыслителей. Именно аристотелизм иезуитских школ диктовал философскую ориентацию учебной программы Славяно-греко-латинской академии¹⁴⁴.

О последующем периоде в жизни братьев, с 1670 по 1683 год, существующие источники дают лишь отрывочные сведения. Как утверждали сами Иоанникий и Софроний, они преподавали и занимали административные должности на Кефалинии, в то время как Софроний также недолгое время преподавал в Арте, но в источниках почти не содержится подробностей на этот счет. В 1670-е годы Иоанникий (под именем Иоанн, еще до принятия монашеского обета) служил священником в церкви Св. Спиридона в Ликсури и одновременно учителем в школе, преподавая греческий и латынь¹⁴⁵. Илиас Цицелис ставит под сомнение правдивость их заявлений о преподавании и исполнении административных функций, поскольку в независимых источниках не содержится подтверждений ни тому, что Софроний был инспектором школ на острове, ни тому, что Иоанникий являлся представителем александрийского патриарха Парфения I на Кефалинии¹⁴⁶. Вполне возможно, что братья, будучи гражданами Венецианской республики, исполняли какие-то административные обязанности, особенно связанные с юридическими делами¹⁴⁷. То, что Софроний после 1679 года недолгое время преподавал в школе в

¹⁴⁴ Об аристотелизме в Падуанском университете см.: *Poppi A.* Introduzione all'aristotelismo padovano. Padua: Editrice Antenore, 1991; *Poppi A.* L'articolazione delle scienze nei commenti Aristotelici degli Scotisti Padovani del seicento // *Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna: Atti del 25o Anno Accademico del Centro per la Storia della Tradizione Aristotelica nel Veneto* / Ed. L. Olivieri. Padua: Antenore, 1983. Vol. 2. P. 861–872, а также другие статьи в этом сборнике; *Randall J. H. Jr.* The School of Padua the Emergence of Modern Science. Padua: Editrice Antenore, 1961; *Kuhn H. C.* Venetischer Aristotelismus. S. 487–497 (о преемниках Крмонини).

¹⁴⁵ *Лихуд И., Лихуд С.* Мечец духовный. С. 29; *Pentogalos G. H.* Ioannes (Ioannikios) kai Spyridon (Sophronios). P. 43–45. Об образовании на Кефалинии в XVII веке см.: *Moschopoulos G. N.* Historia the Kephallonias. Vol. 1. Apo ta archaia chronia hos to 1797. Athens: A. Rhalles, 1985. P. 200–216. Мосхопулос считает правдоподобными сведения о том, что Лихуды преподавали на острове.

¹⁴⁶ Впрочем, следует отметить, что патриарх александрийский Парфений I (в должности в 1678–1688 годах) первым поставил подпись под рекомендательным письмом, которое Лихуды привезли в Россию. См.: РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2991. Л. 6–12 об., 13 об. – 14 (перевод письма на русский), 13 (подпись); греческий вариант письма см.: *Hierosolymitike Vivliothekē: Etoi, Katalogos ton en tais Vivliothekais tou Hagiotatou Apostolikou te kai Katholikou Orthodoxou Thronou ton Hierosolymon kai pases Palaistines apokeimenon Hellenikon kodikon, syntachtheisa men kai phototypikois kosmethēisa pinaxin* / Ed. A. Papadopoulos-Kerameus. Vol. 4. St. Petersburg: Ek tou Typographeiou V. Kirspaoum, 1891–1915. – Reprint: Brussels: Culture et Civilization, 1963. P. 167–170. Как указывает Цицелис, вполне можно себе представить, что Парфений поручил Иоанникию представлять некоторые свои интересы на Кефалинии, но не вполне понятно, в чем они могли заключаться. См.: *Tsitseles E. A.* Kephalleniaka symmikta. Vol. 1. P. 352. См. также: Рекомендательная грамота.

¹⁴⁷ См. несколько подобных примеров, приведенных в работе: *Tsitseles E. A.* Kephalleniaka symmikta. Vol. 1, passim. Лихуды особо ссылаются на юридическую систему, действовавшую в греческих владениях Венеции, в «Акосе». См.: ОР РГБ. Ф. 173.

Арте, выглядит более правдоподобным, но его пребывание там оказалось недолгим из-за эпидемии чумы¹⁴⁸. К 1680 году братья Лихуды вновь оказались на Кефалинии. В показании, поданном в Посольский приказ по прибытии в Москву, они сообщали, что на Кефалинии проживали в монастыре Панагия-Иерия. Это был довольно богатый монастырь (о чем свидетельствуют налоговые ведомости того времени), и с ним братья были связаны особенно тесно. В письме 1709 года, адресованном священнику Евстафию Ликудису, Иоанникий и Софроний завещали монастырю землю, унаследованную ими после смерти сестры, а также давали подробные указания о том, что сделать с церковью снаружи и внутри¹⁴⁹. Вскоре после 1680 года братья, судя по всему, странствовали по Фессалии и Македонии, проповедуя и занимаясь преподаванием. Наконец, в 1683 году они прибыли на венецианском корабле в Константинополь. Именно там, по их словам, они получили приглашение отправиться учителями в Россию.

Обстоятельства получения ими этого приглашения – один из вопросов, вызывающих больше всего споров среди исследователей. Сменцовский и Каптерев, в частности, приложили значительные усилия, чтобы выявить все возможные факты. Причиной разногласий служат два обстоятельства: первое – неоднозначность сведений, содержащихся в имеющихся источниках; второе – постоянные ссылки обоих историков на теорию о лагерях «грекофилов» и «латинофилов». История с приглашением заслуживает более подробного рассмотрения, поскольку представляет собой пример искажений, вызванных наложением вышеупомянутой дихотомии на источники.

Во-первых, факты со стороны греков указывают на следующее. Тимофей, преподаватель Типографской школы, основанной в Москве в 1681 году (о ней будет речь ниже), уже писал (вероятно, в 1681–1682 годах) своему бывшему учителю, Севастосу Киминитису, который к тому времени завершал свою преподавательскую деятельность в патриаршей школе в Константинополе, и предлагал ему должность в школе в Москве, но Киминитис отказался, объяснив это намерением основать школу в своем родном Трапезунде. Кроме того, он указывал, что был бы готов рассмотреть такое предложение, если бы ученики в Москве в достаточной мере знали новогреческий язык, поскольку сам он не знал русского¹⁵⁰. Очевидно, что уже к 1681 году русские искали кого-нибудь, кто взял бы на себя обязанности преподавателя в Москве,

Оп. 1. № 480. Л. 38–38 об.

¹⁴⁸ В «Акосе» братья утверждают, что, помимо Арты, они имели учеников на Кефалинии, в Верии и Салониках. ОР РГБ. Ф. 173. Оп. 1. № 480. Л. 36. О школе в Арте см.: *Sergiopoulos K. D.* Ho hieromonachos Sophronios Leichoudes; *Chatzemanou D.* La vie et l'oeuvre d'Eugène Yannoulis d'après sa correspondance (1638–1682): PhD diss. Paris: University of Paris-Sorbonne (Paris IV), 1991. P. 350, 362–365. Арта и Янина (в Эпире) издавна были важными центрами просвещения. См.: *Kyrkos V.* Paideutike paradose kai neoteriko pneuma sten Epero // *Neohellenike philosophia, 1600–1950: Praktika tes trites philosophikes hemeridas pou organosan he Hellenike Philosophike Hetaireia kai o tomeas Philosophias tou Panepistemiou Ioanninon ton Martio tou 1988.* Thessalonike: Ekdoseis Vaniias, 1994. P. 35–52; *Kourmantze-Panagiotakou H.* He ekpaideuse sta Giannena kai hoi ideologies tes: Hoi «Neoteristikos» scholes kai hoi scholes Balanon kai Psalida (1645–1820) // *Dodone.* 1991. № 20. P. 101–174.

¹⁴⁹ РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2991. Л. 27. Текст письма см.: *Moschopoulos G. N.* Mia anekdote epistole (grammene ste Moscha) ton logion Ioannikiou kai Sophroniou Leichoudon (1709) // *Thesaurismata.* 2004. Vol. 34. P. 356–359. Кроме того, братья передали Евстафию Ликуду и еще одному родственнику свое право голоса в советах двух островных церквей. В 1709 году в Москве находился один лишь Софроний, но он, судя по всему, расписался и за своего брата. Уже не действующий монастырь Панагия-Иерия (или Герия) расположен около деревушки Вовикес на Кефалинии. Он был основан в середине XVII века и потому ко времени, когда в нем поселились Лихуды, должно быть, нуждался в постоянных монахах. Хотя ему быстро удалось накопить довольно значительные богатства, ряд финансовых и административных проблем привели в конце XVIII века к его упадку. См.: *Tsitseles E. A.* Kephalleniaka symmikta: Symvolai eis ten historian kai laographian tes nesou Kephallenias. Vol. 2 / Ed. K. P. Phokas-Kosmetatos. Athens: Typ. Menas Myrtides, 1960. P. 341–344; *Moschonas N. G.* Phorodotikos pinakas tes Kephalonias tou etous 1678 // *Deltion tes Ioniou Akademias.* 1976. № 1. P. 85–123, зд.: p. 103, 111.

¹⁵⁰ *Kolia I.* Ho Sevastos Kyminetes kai he hidryse tou phrontisteriou tes Trapezountas. (Martyries apo mia allelographia sta tele tou 17ou ai.) // *Hellenika.* 1977–1978. Vol. 30. P. 287. Отрицательный ответ Киминитиса был впервые опубликован в: *Gedeon M. I.* Timotheos Hagioreites // *Ekklesiastike Aletheia.* 27.01.1888. № 11. P. 91–92; см. также его публикацию в: *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы. С. 108–109. О Киминитисе см.: *Karanasios Ch.* Sevastos Trapezuntios Kyminetes (1632–1702): Biographie, Werkheuristic und die editio princeps der Exegese zu *De virtute* des Pseudo-Aristoteles. Wiesbaden: Reichert, 2001, особ. S. 12–13 (о его проблемах с учениками в патриаршей школе). В ту пору в академии патриархата царил беспорядок, поскольку учащиеся постоянно враждовали с преподавателями школы.

помимо Тимофея. Такое приглашение не могло быть сделано без ведома русских властей, но поступило оно, судя по всему, по частным каналам.

Во-вторых, когда братья Лихуды прибыли в Константинополь, у них вовсе не обязательно уже был готов план отправиться в Москву. В письме Иоанна Кариофиллиса, в то время великого логофета Константинопольского патриархата (мирянина, второго по должности человека при патриархе, ответственного за все официальные контакты с прочими церковными и светскими властями), написанном Киминитису около 1683 года, встречается упоминание Лихудов (не по имени, но ясно, что речь идет о них) в том смысле, что им были предложены должности преподавателей в патриаршей школе, но по причине царившего там хаоса и проблем, создаваемых учениками, Лихуды не пожелали их занять. Кариофиллис называет Лихудов «в должной мере обученными наукам [подлежащим преподаванию]» (*eskemenoi metrios mathemasin*). Кроме того, он отмечает, что Лихуды дали учащимся показательный урок, но, будучи обеспокоены необузданностью учеников, в конце концов отклонили предложение преподавать в патриаршей школе¹⁵¹.

Наиболее подробный разбор свидетельств с русской стороны был сделан Сменцовским, и последующие историки в целом принимают его выводы¹⁵². Вслед за Каптеревым¹⁵³ он утверждает, что интерес к греческим преподавателям проявлял московский патриарх Иоаким (1674–1690), который и отправил соответствующее приглашение¹⁵⁴. Так, Сменцовский сначала ссылается на свидетельство Досифея, патриарха иерусалимского (1669–1707), который сперва выступал благодетелем, а затем стал заклятым врагом Лихудов во время их пребывания в Константинополе и в России¹⁵⁵. Согласно письму Досифея царям от 1693 года (то есть написанному в то время, когда его отношения с Лихудами уже начали ухудшаться, о чем см. ниже), патриарх Иоаким через грека Мелетия, иеродьякона московского Никольского монастыря, передал Досифею просьбу о присылке учителя греческого языка¹⁵⁶. Кроме того, по словам Досифея, Мелетий утверждал, что эта просьба отвечает пожеланиям царей. Письмо Мелетия, по видимому, не сохранилось, и датировать его затруднительно. Досифей в самом деле активно

¹⁵¹ *Kolia I.* Ho Sevastos Kyminetes. P. 280–286 (относительно датировки), 294–295 (текст письма). О Кариофиллисе см.: *Chalastanes V.* Ioannes Karyophylles (c. 1610–1692): Vios kai syngraphiko ergo: PhD diss. Athens: Univ. of Athens, 2010.

¹⁵² *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 52–57.

¹⁵³ *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 г.). М., 1891. С. 131–140.

¹⁵⁴ О патриархе Иоакиме см.: *Смирнов П. А.* Иоаким, Патриарх Московский; *Potter C. J.* The Russian Church, особ. vol. 2.

¹⁵⁵ О патриархе Досифее см.: *Todt K.-P.* Dositheos II. von Jerusalem // *La théologie byzantine et sa tradition* / Ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Vol. 2. Turnhout: Brepols, 2002. P. 659–720; *Dura I. V.* Ho Dositheos Hierosolymon kai he prosthora autou eis tas Roumanikas choras kai ten ekklesian auton. Athens, 1977; *Palmieri A.* Dositheo, patriarcha greco di Gerusalemme, 1641–1707: Contributo alla storia della teologia greco-ortodossa nel secolo XVII. Florence: Libreria Editrice Fiorentina, 1909. О связях Досифея с Москвой см.: *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимского патриарха Досифея; *Он же.* Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия // *Православный Палестинский сборник*. Т. 15. № 1. СПб., 1895. С. 222–373; *Фонкич Б. Л.* Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве // *Византийский временник*. 1969. № 29. С. 275–299; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские культурные связи XV–XVII вв. С. 205–211; *Фонкич Б. Л.* Греческое книгописание в России. С. 53–58.

¹⁵⁶ Мелетий, уроженец Хиоса, неоднократно выполнял в Москве роль посланца восточных патриархов в 1660-е годы в связи с делом патриарха Никона. После состоявшегося в 1666 году низложения Никона он осел в России. См.: *Фонкич Б. Л.* Мелетий Грек // *Россия и христианский Восток*: Сб. ст. / Институт всеобщей истории РАН; Ред. Б. Л. Фонкич. Вып. 1. М.: Индик, 1997. С. 159–178.; ср.: *Тимошина Л. А.* «Греко-славянские школы». С. 666–668 (автор высказывает сомнение в том, что Мелетий основал школу церковного пения); *Парфентьев Н. П.* Мастер «греческого пения» Мелетий Грек в России (1655–1686) // *Культура и искусство в памятниках и исследованиях*: Сб. науч. трудов / Ред. Н. П. Парфентьев. Вып. 3. Челябинск, 2004. С. 51–86. Вымышленный обобщенный портрет греков, в основу которого положена фигура Мелетия, см. в: *Chrissidis N.* Greeks in Seventeenth-Century Russia // *Portraits of Old Russia: Imagined Lives of Ordinary People, 1300–1725* / Ed. D. Ostrowski, M. T. Poe. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2011. P. 154–164. О Никольском монастыре см.: *Гавриил, архимандрит.* Московский Николаевский греческий второклассный монастырь, зависимый от Афонского ставропигиального патриаршего и Царского Поргаитского Иверского монастыря. М., 1900; *Alexandropoulou O.* Ho Dionysios Iverites. P. 44–50; *Alexandropoulou O.* He hellenike Mone Hagiou Nikolaou ste Moscha: Stoiceia apo ten historia ton hellenorosikon scheseon sto deutero miso tou 17ou aiona // *Mesaionika kai Nea Hellenika*. 2000. Vol. 6. P. 111–154.

содействовал греческим просветительским начинаниям в Москве на протяжении всего своего патриаршества. Например, в письме царю Федору от 1682 года Досифей сперва благодарит царя за отправленное ему вспомоществование, а затем подтверждает получение писем, привезенных ему дьяком Прокофием Возницыным, отправленным с посольством в Османскую империю (1681–1682)¹⁵⁷. Далее он превозносит царя за то, что тот разрешил открыть в Москве школу греческого языка (это была так называемая Типографская школа, во главе которой стоял монах Тимофей), и выдает панегирик греческой учености начиная с первых столетий христианской эры и заканчивая византийской эпохой¹⁵⁸. Очевидно, Досифей был очень заинтересован в насаждении греческого языка в России, не в последнюю очередь потому, что имел и другие планы: во-первых, школа греческого языка стала бы еще одним фактором, содействовавшим греческому присутствию в русском государстве; кроме того, она бы в потенциале укрепляла претензии Досифея на заметную роль в московских церковных делах; наконец, она бы способствовала основанию в России греческой типографии: воплощения этого замысла он и добился в начале 1690-х годов.

Такова история приглашения Лихудов в России, изложенная патриархом Досифеем. Однако Сменцовский указал на три разные версии этой истории, предлагавшиеся самими братьями в разные моменты времени. Во-первых, он ссылается на привезенное Лихудами письмо, в котором гетман Иван Самойлович сообщал царям, что, как уведомили его братья, их отправил в Москву константинопольский патриарх после того, как Прокофий Возницын обратился к нему с устной просьбой («внесено слово») прислать учителей. Далее Сменцовский сопоставляет эту версию с тем, что сообщили о себе Лихуды в Посольском приказе после прибытия в Москву. По их словам, их послал общий собор православных патриархов Востока после предварительных консультаций и беседы братьев с двумя патриархами – антиохийским и александрийским – первым, к кому Возницын обратился с царской просьбой. Третья версия, согласно Сменцовскому, содержится в «Акосе» («Врачевании»), одном из полемических сочинений братьев. Там Лихуды повторяют рассказ о просьбе, переданной Возницыным, на этот раз подчеркивая, что она была сделана устно («через живущий глас»), и упоминая всех восточных патриархов, кроме антиохийского; несмотря на это, Лихуды утверждают, что решение об их отправке в Москву было принято коллективно. Более того, Сменцовский учитывает заявления,

¹⁵⁷ Дипломатические приказы, полученные Возницыным («статейный список»), а также документы, связанные с его посольством («посольская книга»), представлены в: РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. Кн. 21 и 20 соответственно. Они изобилуют сведениями на политические и дипломатические темы, а также о повседневной жизни и в Московском государстве, и в Османской империи и заслуживают более пристального изучения. Перед Возницыным была поставлена задача добиться ратификации Османской Портой московско-татарско-османского Бахчисарайского договора (1681), а также добиться прощения патриарха Никона восточными патриархами (чему противился тогдашний московский патриарх Иоаким).

¹⁵⁸ Греческий оригинал письма см.: РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. Д. 658. Л. 1 (1682); также опубликовано в: Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел: В 5 т. М., 1813–1894. Ч. 4. [Грамоты с периода государственного царя Алексея Михайловича по период государственного Петра I, 1656–1696] / Сост., предисл. А. Ф. Малиновского. М., 1828. С. 417–424 (далее – СГГД). Значительно дополненный перевод этого письма Евфимием Чудовским, который усиливает восхваления в адрес греческого языка, был включен в написанное им же в конце 1690-х годов «Обличение на гаждателей Святого Писания Библии». См.: *Strakhov O. B. The Byzantine Culture*. P. 179–181 (еще одно подтверждение того, что Евфимий был главным представителем «грекофилов» при русском дворе в 1680-е и 1690-е годы). Примечательно, что в своем письме царю Федору от 1682 года Досифей уведомляет его, что принял меры к получению разрешительных писем от патриархов, как того требует «доброе ваше произволение», и тут же добавляет к этому, что считает нужным разрешить Никона, тем более что тот в итоге покаялся (хотя это было не так). Также Досифей хвалит царя за то, что тот «[заодно с] церковью действует церковная [то есть в церковных делах]». Далее патриарх «умоляет [царя] совершеннейшим духовным дерзновением» и впредь действовать в том же духе, то есть в согласии с церковью: в мелких делах советоваться с Московским патриархатом, а в крупных обращаться за советом к восточным патриархам, как поступал его отец. Очевидно, Досифей знал о разногласиях между Иоакимом и царем Федором Алексеевичем по вопросу о разрешении Никона. См.: *Кантерев Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов*. С. 241–249; *Papadopoulos C. A. Hoι patriarchai Hierosolymon*. P. 177–183. Палеографическое исследование русских переводов разрешительных писем для Никона и прочих писем русскому царю от патриархов, а также сами эти письма см. в работе: *Тимошина Л. А. Грамоты вселенских патриархов 1682 г., привезенные П. Б. Возницыным, в делопроизводстве Посольского приказа и археографии // Очерки феодальной России: Сб. ст. Вып. 12 / Ред. С. Н. Кистерев. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2008. С. 205–364.*

включенные в «Мечец духовный» и «Показание истины» – две другие работы полемического характера; в первой из них Лихуды утверждают, что были посланы в Москву общим решением священного синода вместе с соборными письмами, а в последней упоминают о соборном письме четырех патриархов, составленном с согласия священного синода¹⁵⁹.

Тщательное изучение оригинальных документов не подтверждает утверждений Сменцовского, пересказывающего противоречащие друг другу версии. Во-первых, гетман Самойлович в своем письме упоминает соборное письмо от четырех патриархов, находившееся при Лихудах, и *лишь после этого* сообщает версию, согласно которой запрос о присылке учителей был передан Возницыным устно¹⁶⁰. Во-вторых, в Посольском приказе Лихуды действительно сообщили, что у них состоялась встреча с патриархами александрийским и антиохийским, на которой два прелата предложили Лихудам поехать в Москву. Как отмечает Сменцовский (вслед за Каптеревым), верно и то, что в данном случае Лихуды вроде бы имели в виду, что Возницын передал царскую просьбу лишь двум этим патриархам¹⁶¹. Они заявили буквально следующее: «...им вселенским патриархом по воле великих государей их царского величества велено призывать в царствующий великий град Москву ученых людей через посла дьяка Прокофия Возницына»¹⁶². Иными словами, из слов Лихудов следует, что Возницын адресовал просьбу «вселенским патриархам», но остается неясным, была ли она адресована лишь этим двум или всем восточным патриархам. Кроме того, в том же свидетельстве Лихуды упоминают, что отправились в Москву согласно общему решению всех восточных прелатов¹⁶³. Как легко убедиться, постоянными элементами в сообщениях Лихудов являются устная просьба Возницына и заявление о соборном решении восточных патриархов в отношении их миссии (наряду со ссылкой на соборное письмо). Что касается утверждения Возницына, то оно тоже вполне могло быть правдой, несмотря на то что, как отмечает Каптерев, в «статейном списке» Возницына (то есть в полученных им приказах, касающихся его дипломатической миссии) не содержится никаких сведений на этот счет. Не имеется никаких ссылок на подобную просьбу и в безусловно лаконичных заметках летописного типа о важных личных, политических и религиозных событиях, которые вел Иоанн Кариофиллис, наверняка участвовавший в беседах с Возницыным в Константинополе¹⁶⁴. Лихудов не было в Константинополе, когда там находился Возницын (1681–1682 годы). Таким образом, не исключено, что обо всем этом им сообщил один из патриархов. Константинопольский патриарх – а в этом сходятся все версии – не мог стать инициатором этого решения хотя бы потому, что пребывание Дионисия IV Муселимиса на вселенском престоле выдалось очень бурным (в 1671–1694 годах его пять раз низлагали и снова восстанавливали в должности патриарха)¹⁶⁵. В 1680-е годы делами Вселенского патриархата, судя по всему, главным образом занимался патриарх Досифей¹⁶⁶. В этом смысле можно

¹⁵⁹ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 53–55. См. также: Рамазанова Д. Н. «Мечец духовный» Иоанникия и Софрония Лихудов // Россия и христианский Восток. Вып. 2–3. С. 451–464.

¹⁶⁰ Письмо гетмана Самойловича см.: РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2991. Л. 15–15 об. (рутенская версия); Там же. Л. 16–18 (русская версия); опубликовано: Смирнов С. К. История. С. 405.

¹⁶¹ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 54; Каптерев Н. Ф. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея. С. 131–134.

¹⁶² РГАДА. Ф. 159. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2991. Л. 1–5 (зд.: л. 2).

¹⁶³ Там же. Л. 2. Ср.: Каптерев Н. Ф. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея. С. 132.

¹⁶⁴ См.: Karyophylles I. Ioannou tou Karyophyllou Ephemerides / Ed. P. G. Zerlentes. Athens, 1890. P. 30.

¹⁶⁵ Дионисий был патриархом константинопольским с 8 октября 1671 по 14 августа 1673, с 29 июля 1676 по 2 августа 1679, с 30 июля 1682 по 10 марта 1684, с марта 1686 по 12 октября 1687 и с августа 1693 по апрель 1694 года. См.: Podskalsky G. Griechische Theologie. S. 400; Gritsopoulos T. A. Dionysios ho Tetartos. Patriarches Konstantinoupoleos // Threskeutike kai ethike enkyklopaideia (далее – ThEE). Vol. 5. Athens, 1964. P. 23–25. О частой смене патриархов на константинопольском престоле см.: Stathe P. Allaxopatriarcheies ston throno tes Konstantinoupoles (17os – 18os ai.) // Mesaionika kai Nea Hellenika. 2004. Vol. 7. P. 37–66.

¹⁶⁶ Иерусалимский патриарх Досифей в течение последних 18 лет своего патриаршества ни разу не бывал в Святой земле, что было с его стороны вполне разумно, поскольку политика Османской империи вершилась в Константинополе. Кроме того, в середине 1680-х годов Досифей занимался вопросом о подчинении Киевской митрополии Москве.

сказать, что главной фигурой, стоявшей за миссией Лихудов, был Досифей, а двое его коллег, возможно, лишь выполняли его указания. Как справедливо указывал Каптерев, на этом – раннем – этапе у Лихудов не имелось причин преуменьшать роль Досифея в их отправке в Москву или преувеличивать вклад других патриархов¹⁶⁷. Сведения, приведенные в трех полемических сочинениях Лихудов, не противоречат этой версии событий. Наконец, отсутствие подписи антиохийского патриарха на рекомендательном письме Лихудов может объясняться неопределенностью, окружавшей в тот момент вопрос о том, кто унаследует Антиохийский патриархат¹⁶⁸. Конечно, заявление Лихудов об устной просьбе Возницына едва ли поддается удовлетворительному объяснению. И все же тот факт, что это заявление впервые упоминается в письме гетмана, свидетельствует о том, что братья прибыли с таким рассказом из Константинополя. Таким образом, их нельзя обвинить в том, что они сами это сочинили. Вполне возможно, что иеродьякон Мелетий передал свое письмо Досифею с Возницыным или с кем-то из его свиты, и обе версии в какой-то момент были объединены – может быть, с целью повысить привлекательность этого приглашения для Лихудов. Как бы то ни было, Лихуды ничего не выдумывали, вопреки явным намекам на это со стороны Сменцовского¹⁶⁹.

Сменцовский склоняется к версии Досифея, так как она не расходится с мнимой «грекофобией» двора царя Федора и «грекофилией» патриарха Иоакима. Соответственно, Сменцовского не удивляет, что в «статейном списке» Возницына не содержится просьбы прислать учителей из греков. Такая просьба не могла бы исходить от царя, в то время как Иоаким, конечно же, желал бы действовать в этом вопросе в обход грекофобского царского двора. Утверждая это, Сменцовский игнорирует само свидетельство Досифея (в глазах Сменцовского – более надежный источник, чем Лихуды), согласно которому Мелетий в своем письме выражал пожелания *и* царя, *и* патриарха¹⁷⁰. Далее Сменцовский вслед за Каптеревым пытается подкрепить этот аргумент ссылкой на меры, предпринятые царем Федором (1676–1682) в конце 1670-х годов в отношении греческих путешественников, как доказательство этой самой грекофобии. Однако изучение московской торговой политики того времени и пристальное знакомство с оригинальными документами дают иную картину. Эти меры, не будучи подтверждением грекофобских настроений Федора и его двора, служат доказательством долгосрочных, стабильных попыток московского правительства умерить восточных православных священнослужителей, привыкших к неограниченным поездкам за милостыней, а также упорядочить и оптимизировать торговлю с иностранцами в России. В учреждение этих мер внесли серьезный вклад как внешнеполитические соображения, так и московский торговый протекционизм.

24 августа 1676 года царь Федор издал указ, запрещающий греческим торговцам въезд в Москву по причине низкого качества товаров и регулярного уклонения от уплаты пошлин. В указе объяснялось, что прежде греческих духовных лиц с Востока сопровождали их соотечественники-купцы. Первые привозили с собой святыни и иконы, а последние – золото, серебро, драгоценные камни, а также вино и табак, причем утверждалось, что в то время не было теневых сделок. Однако ныне в Москву приезжают не прелаты, а лишь молодые купцы. Что еще

¹⁶⁷ Каптерев Н. Ф. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея. С. 132–133.

¹⁶⁸ На циркулярном (рекомендательном) письме, привезенном Лихудами в Россию, нет подписи патриарха антиохийского. В 1680-е годы было двое претендентов на антиохийский патриарший престол: Неофит (действующий патриарх, 1672–1685) и Кирилл. Оба находились в Константинополе, отстаивая свои претензии перед Вселенским престолом (который сам в то время переходил из рук в руки!) и Портой. См.: Papadopoulos C. A., *Archbishop of Athens*. *Historia tes ekklesias Antiocheias: Ek ton Kataloipon* / Ed. G. Papamichael, G. Triantaphyllakes. Alexandria, 1951. P. 15–18; а также: Haddad R. M. *Constantinople over Antioch, 1516–1724: Patriarchal Politics in the Ottoman Era* // *The Journal of Ecclesiastical History*. 1990. Vol. 41. № 2. P. 217–238. Стоит отметить, что Кирилл был сыном дьякона Павла, который вместе с антиохийским патриархом Макарием сыграл важную роль в низложении патриарха Никона в 1666 году.

¹⁶⁹ Впоследствии, в 1687 году, в ходе одного из бесконечных конфликтов между Лихудами и прочими московскими греками некий Георгий Зервос обвинил их в том, что они взяли у него займы, чтобы заплатить за патриаршее циркулярное письмо. См. об этом ниже.

¹⁷⁰ См. выше в этой главе.

важнее, их товары уже не отличаются прежним высоким качеством; вместо драгоценных камней они привозят поддельные стекляшки; они пытаются уклониться от уплаты пошлин и торгуют вином и табаком (не имея на это разрешения московских властей). Согласно указу, обо всем этом ясно свидетельствовал рост числа жалоб. С тем чтобы исправить ситуацию, царь Федор 10 сентября 1676 года издал дополнительный указ, требующий, чтобы все греки, находившиеся в тот момент в российской столице, были высланы на родину; кроме того, им не разрешалось торговать в Москве, а лишь в приграничном Путивле, как было принято до 1647 года¹⁷¹.

По словам Каптерева, этот второй указ вызвал негодование со стороны патриарха Иоакима, так как он затруднял контакты с духовенством с православного Востока. Как следствие, 18 марта 1678 года (а фактически в 1679 году) Иоаким обратился к царю с прошением об отмене положений указа от 10 сентября 1676 года, особенно в том, что касается духовных лиц. В частности, в своем прошении Иоаким подчеркивал сложности, которые создавал этот указ связям с православным Востоком, поставкам ряда товаров, а также делу освобождения военнопленных. Так, патриарх просил царя дозволить греческим духовным лицам въезд в Москву при условии, что у них на руках будут жалованные грамоты, подтверждающие их право юридически приезжать в Московию за подаянием. Кроме того, патриарх требовал, чтобы положения указа не касались греков по той причине, что они единоверцы; многие из них привозили с собой освобожденных ими русских военнопленных¹⁷²; и, наконец, они доставляли в Москву различные «узорочные [ценные] товары»¹⁷³. В ответ царь велел внести в указ от 10 сентября 1676 года необходимые исправления, согласно которым духовенству из Палестины (то есть с православного Востока), как черному, так и белому (то есть и монахам, и живущим в миру), было позволено приезжать в Москву в годы, указанные в их грамотах. Также въезд в Москву разрешался купцам, привозившим с собой бывших военнопленных, но тем, кто торговал некоторыми категориями товаров («заповедными»), дозволялось вести торговлю лишь в приграничных городах. Во всех без исключения случаях приграничные власти должны были проверять документы у желающих въехать в Московию, чтобы удостовериться, что эти путешественники прибыли именно в год, прописанный в их жалованной грамоте, и что купцы привезли с собой лишь разрешенные товары. В новом царском указе выражалась особая озабоченность вероятной вспышкой чумы в Московском государстве; так, почти половина текста указа посвящена мерам предосторожности, которые должны были принимать пограничные власти, чтобы не допустить въезда в государство приезжих из районов, пораженных чумой. В частности, эти меры распространялись на военнопленных¹⁷⁴.

¹⁷¹ Каптерев Н. Ф. Характер отношений. С. 268–269; Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 53–54. Текст указа от 24 августа 1676 года опубликован в издании: Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. Т. 4. 1645–1700. СПб., 1836. С. 290–291.

¹⁷² Это было обычным занятием греческих купцов в ту эпоху. Они платили османам или крымским татарам выкуп за русских военнопленных и привозили их в Москву. Там царь и патриарх возвращали грекам сумму выкупа и вдобавок платили им за труды (выкуп носил название «полоняничные деньги». См.: Каптерев Н. Ф. Характер отношений; а также: Carras I. Emporio, Politike kai Adelphoteta. P. 405–421.

¹⁷³ Об «узорочных товарах» см.: Савваитов П. Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора. СПб., 1896. С. 154–155.

¹⁷⁴ Каптерев Н. Ф. Характер отношений. С. 270–271. См. прошение Иоакима и новые положения, принятые в ответ на него: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–4. Каптерев датирует прошение Иоакима и новый указ 1678 годом, но в реальности оба они относятся к 1679 году. Более того, 1678 год не слишком благоприятствовал изменению царской политики в отношении греков. Из-за сведений, поступавших из Молдавии, в Москве так боялись турецкого нападения, что царь и патриарх провели совещание с боярами, на котором обсуждались меры предосторожности, а также различные способы упредить турецкий удар либо избежать его. См.: Potter C. J. The Russian Church. Vol. 2. P. 375–376. Следует также помнить, что в 1679 году в Константинополь отправилось русское посольство и для Иоакима настал благоприятный момент, чтобы предъявить царю свои требования. Ничем другим невозможно объяснить, почему Иоаким выжидал три года, прежде чем просить об изменении положений, касающихся греков.

Нет никакой необходимости объяснять действия царя Федора и патриарха Иоакима какими-либо гипотетическими грекофобскими или грекофильскими настроениями. Вместо этого, приняв в расчет исторический контекст, можно более плодотворно интерпретировать их поступки. В 1676 году, когда царь Федор вззошел на престол, ему едва исполнилось 15 лет. Совсем молодой человек, он едва ли мог оказать личное серьезное влияние на те меры, которые правительство принимало в отношении греков, вопреки утверждениям Каптерева и Сменцовского. Что еще важнее, новые меры в отношении греков, прибывавших с Востока, и поправки к ним проще всего истолковывать в контексте Русско-турецкой войны 1677–1681 годов¹⁷⁵. Первый царский указ был издан накануне этой войны. Приняв вышеупомянутые меры, московское правительство обезопасило связи и торговлю с Востоком и в то же время сдержало потенциальный наплыв шпионов с православного Востока. После того как на горизонте замаячили перспективы мира и в 1679 году в Константинополь отправилось русское посольство, правительство могло себе позволить снизить уровень бдительности. С другой стороны, как уже отмечалось, у этих мер имелся еще один, не менее важный аспект – экономический. Действительно, уже в конце царствования Алексея Михайловича (1645–1676) и на протяжении большей части царствования Федора Алексеевича московское правительство неоднократно издавало указы, имевшие целью контроль над торговлей с иностранцами на подвластных ему землях и ее упорядочение. Например, в период примерно с 1667 (когда был заключен торговый договор с персидскими армянами) по 1676 год правительство выражало постоянную озабоченность тем, как этот договор сказывается на российских купцах¹⁷⁶. Таким образом, положения, касающиеся греков, отнюдь не являлись проявлением недоброжелательства по их адресу. Напротив, они органично вписывались в общую экономическую и торговую политику России. Впрочем, более существенным и более убийственным для аргументов о «грекофобии» является сопоставимый указ Алексея Михайловича – чистой воды грекофила, согласно Каптереву, – адресованный воеводе Севска, которого царь обязал соблюдать в отношении духовных лиц с православного Востока правила, аналогичные тем, что впоследствии содержались в указе Федора Алексеевича. В этой грамоте от 25 ноября 1671 года воеводе приказывалось допускать в Московию только тех духовных лиц, кто имел жалованные грамоты на соответствующий год¹⁷⁷. Таким образом, представляется, что шаги, предпринятые царем Федором, незадолго до этих событий вззошедшим на престол, были не более чем продолжением политики его отца в этой сфере¹⁷⁸. И потому нет никакой нужды прибегать к дихотомии «грекофилы – латинофилы» для объяснения царской политики по отношению к грекам. Говоря конкретно, факты не подтверждают априорного идеологического отторжения Федором Алексеевичем потенциальных учителей с греческого Востока. В конце концов, именно его правительство не только позволило создать так называемую Типографскую школу, в которой преподавался греческий язык, но и поддерживало ее финансово¹⁷⁹.

¹⁷⁵ См.: *Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 7. История России с древнейших времен. Т. 13–14. М.: Мысль, 1991. С. 208–220.

¹⁷⁶ См. указы и письма в: СГГД. Т. 4. С. 277–342. Последний документ из этой серии – донесение российских купцов виднейшим боярам о состоянии шелковой торговли – составлен 23 февраля 1676 года: Там же. С. 337–342.

¹⁷⁷ См.: Там же. С. 260.

¹⁷⁸ Тезис о том, что царь Федор Алексеевич продолжал политику своего отца во многих областях управления, см. в: *Замысловский Е. Е.* Царствование Федора Алексеевича. СПб., 1871. О правлении Федора см.: *Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 7. С. 173–251; *Седов П. В.* Закат московского царства. Меры, принимавшиеся Москвой по ограничению контактов с Востоком, возможно, были также связаны с опасениями за здоровье – как царя, так и населения в целом. По крайней мере, существующие источники действительно свидетельствуют о повышенном беспокойстве о здоровье болезненного царя Федора. В документах того времени неоднократно идет речь о необходимости мер предосторожности против чумы на границах. Более того, специальный указ запрещал тем чиновникам, в семьях которых наблюдались случаи заразных болезней, вход через постельное крыльцо (внутренние помещения царя). См.: СГГД. Т. 4. С. 375–376. Разумеется, от таких частных страхов было очень далеко до всеобъемлющих мер по контролю над торговлей. И все же бросается в глаза упор на предосторожности против чумы в сфере торговли с греческим Востоком (а также с Польшей – см., например: СГГД. Т. 4. С. 378).

¹⁷⁹ См.: *Володихин Д. М.* Книжность и просвещение в Московском государстве XVII в. М.: Изд-во Московского городского

НЕВЗГОДЫ И ИСПЫТАНИЯ ПО ПУТИ В РОССИЮ

Лихуды отправились из Константинополя в Москву примерно в июле 1683 года. Впоследствии, пребывая в 1689 году в Венеции, Иоанникий заявлял венецианским властям, что Джованни Баттиста Донато, *bailo* (дипломатический представитель) Венеции в Константинополе (1681–1683), решительно настаивал, что Лихудам необходимо ехать в Россию, и даже требовал от них этого. В донесении (*relazione*) венецианскому сенату об итогах своего пребывания на посту в Константинополе Донато действительно сообщал, что непрерывно поддерживал контакты с двумя венецианскими подданными с Кефалинии – монахом и иеромонахом, чьи фамилии он пишет как *Leucadi*. То, что Донато активно побуждал Лихудов предпринять поездку в Москву, вполне возможно; в своем докладе он указывает, что они собирались ехать в Москву, чтобы просвещать молодежь, но вместе с тем подчеркивает, что наладил с ними постоянное сотрудничество и вручил им инструкции и шифр, что свидетельствует о попытке использовать миссию Лихудов во внешнеполитических целях. Таким образом, связи с Донато добавляют к поездке Лихудов в Москву существенную венецианскую составляющую в контексте греко-русских контактов. В своем донесении Донато посвящает отдельный параграф отношениям османов с их соседями, сообщая об обеспокоенности османов приближением москвитов к их землям¹⁸⁰. Трудно себе представить, чтобы Иоанникий ложно утверждал, что их в Россию отправил Донато: ведь, находясь в Венеции, он (Иоанникий) должен был прекрасно понимать, что венецианским властям будет очень несложно разоблачить подобную ложь. В свете вышесказанного поездка Иоанникия в Венецию в 1688 году и квазидипломатическая деятельность, в которую он оказался вовлечен, становятся более понятными.

Прошло почти два года, прежде чем Лихуды добрались до места назначения. Их маршрут пролегал сперва по Валахии и Молдавии, затем по Польше и оттуда через Украину в Россию. В пути их задержало несколько препятствий. Во-первых, из-за Австро-турецкой войны они почти девять месяцев пробыли в Валахии. Их пребывание там, судя по всему, не было для них слишком обременительным. Лихуды, особенно после завершения кампании 1683 года, когда господарь (князь) Щербан Кантакузин вернулся в свою столицу Бухарест, проповедовали и сочиняли панегирики, один из которых, естественно, был посвящен самому князю¹⁸¹. Практически тем же самым они занимались и во время последующего трехмесячного пребывания в княжестве Трансильвании. Именно там, согласно их собственному свидетельству, Иоанникий и Софроний в разных местах принимали участие в диспутах с протестантскими учеными, особенно по вопросу о филиокве (то есть о происхождении Святого Духа и от Бога-отца, и от Бога-сына) и исповеди. В августе 1684 года они прибыли ко двору Яна Собеского (король Речи Посполитой в 1674–1696 годах). Собеский принял их как будто тепло, но не желал отпускать в дальнейший путь. Сами Лихуды объясняли это нежелание исключительно иезуитскими происками. В частности, они утверждали, что иезуиты, находившиеся при дворе польского короля, яростно противодействовали основанию училища в Москве, поскольку это подрывало их собственные аналогичные планы. Они рассчитывали, что невежество и необразованность москвитов создадут плодородную почву для насаждения католического влияния. Соответственно,

¹⁸⁰ См.: *Di Salvo M.* Вокруг поездки, особ. с. 222; *Donato G. B.* *Relazione del nobil uomo Giambattista Donato quondam Nicolo de suo baillaggio a Constantinopoli consegnata dal medesimo al Signor Agostino Bianchi segretario dall' Ecc. Senato li 2 Agosto 1684 // Relazioni di ambasciatori Veneti al Senato: Tratte dalle migliori edizioni disponibili e ordinate cronologicamente. Vol. 14. Constantinopoli (1590–1793) / Ed. L. Firpo. Turin: Bottega d'Erasmus, 1984. P. 344 (*Leucadi*), 343–345 (беспокойство османов в отношении москвитов). О Донато см.: *Dona (Donati, Donato), Giovanni Battista // Dizionario biografico degli Italiani / Ed. A. Ghisalberti. Vol. 40. Rome: Istituto della Enciclopedia italiana, 1991 (онлайн-ресурс: https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-battista-dona_%28Dizionario-Biografico%29/, последнее обращение 05.10.2023).**

¹⁸¹ См. ниже, в гл. 6.

иезуитам удалось убедить короля задержать Лихудов, хотя бы на какое-то время, и в итоге братьям пришлось вместе с королевской свитой отправиться в поход против крымских татар. Однако они и в этой ситуации находили время для ученых диспутов с иезуитами по вопросам, разделявшим западную и восточную церкви¹⁸².

По-видимому, попытки иезуитов предотвратить основание училища в России не были единственной причиной, по которой Собеский пусть временно, но удерживал у себя Лихудов. Об их пребывании при дворе короля имеется еще одно свидетельство, носящее личный характер. Речь идет о письме греческого купца по имени Хаджикирьякис Вурлиотис, состоявшего, по-видимому, в тесной дружбе с королем¹⁸³. Несмотря на то что это письмо, написанное в форме мемуаров и адресованное другу, было сочинено намного позже (в 1709 году), в нем содержится множество подробностей, подтверждающих и дополняющих рассказ Лихудов об иезуитских кознях¹⁸⁴. Хаджикирьякис, писавший на ярком разговорном греческом со множеством грамматических ошибок, сперва подтверждает существование иезуитской оппозиции поездке Лихудов в Москву:

Мне стало ведомо, что случилось; а именно, иезуиты сказали королю: «московиты превосходят нас своей [военной?] мощью; но так как они люди неученые, мы можем помыкать ими как пожелаем; ныне же мы получили донесения из Города [Константинополя] о том, что эти [двое] весьма сведущи в латыни и греческом и хотят отворить глаза московитам». Тогда я нашел подходящий случай, выждал и встретился с королем Собеским...¹⁸⁵

Хаджикирьякис спросил у короля, почему тот задерживает двух монахов. Король ответил:

«Знаешь, Хаджи¹⁸⁶, каковы мои замыслы?» Я сказал: «Отлично знаю». Он сказал: «Не может ли быть так, что эти [происходящие] из агарян [османы] пронюхали [о попытках Собеского заключить союз с Москвой против турок], дали приказ вселенскому [патриарху] и прислали сих с тем, чтобы воспрепятствовать этому делу?» Я сказал: «О нет, Светлейший, я ручаюсь за это своей головой». – «Уже долгое время, – сказал Собеский, – мне удавалось совладать с любимыми народами хитростью и умом. А вот поди-ка, с московитами, этими могучими быками, я не могу совладать», то есть склонить их к полному миру, ради [замыслов Собеского] против османов... На меня снизошел Святой Дух, и я сказал: «О Светлейший, эти люди не из Турции, они с Кефалинии, венецианской земли, и они мудрые и великие люди, и потому они могут встретиться даже с королями [царями] и патриархом [Москвы] и сподвигнуть их на это дело»¹⁸⁷.

Наибольшую озабоченность у Собеского вызывало подозрение, что Лихуды были посланы в Москву по наущению осман и с попустительства вселенского патриарха с тем,

¹⁸² Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 59–60 (Сменцовский следует версии Лихудов, изложенной в сочинении «Мечеть духовный»).

¹⁸³ О Хаджикирьякисе см.: Papastratou N. Hoi Adelphoi Leichoudes sten Polonia: Mia agnoste martyria // Ho Eranistes. 1977. Vol. 14. P. 281–291.

¹⁸⁴ Правдивость этого письма подтверждается тем фактом, что в нем также дается очень откровенная оценка Лихудам и их поведению в первые годы их пребывания в Москве. См. ниже.

¹⁸⁵ Papastratou N. Ho Sinaites Chatzekyriakes ek Choras Vourla: Grammata, xylographies, 1688–1709. Athens: Hermes, 1981. P. 134.

¹⁸⁶ Префикс *Хаджи*- перед именем христианина в то время означал, что он совершил паломничество в Святые места в Иерусалиме. См.: Izmirlieva V. Christian Hajjis – the Other Orthodox Pilgrims to Jerusalem // Slavic Review. 2014. Vol. 73. № 2. P. 322–346.

¹⁸⁷ Papastratou N. Ho Sinaites Chatzekyriakes. P. 135. Я пытался передать в переводе своеобразный стиль этого письма.

чтобы расстроить переговоры о совместных польско-московских действиях против османов¹⁸⁸. Посредничество Хаджикирьякиса принесло свои плоды, так как, по его словам, король вскоре дал прощальный ужин для Лихудов, участники которого пили за здоровье короля и венецианского дожа. Согласно другой версии, они обещали польскому королю через четыре месяца вернуться из Москвы, что следовало из ходивших по Москве слухов, которые затем, в 1680-х годах, пришлось опровергать Иоанникию. Позже, в сочинении «Мечец духовный», сами Лихуды писали, что сбежали от королевской свиты в Львове. Это единственный момент, в котором слова Хаджикирьякиса противоречат словам Лихудов. Иоанний и Софроний, разумеется, лгали. Им было совершенно невыгодно распинаться о гостеприимстве Собеского, находясь в Москве¹⁸⁹. На следующий день после прощального ужина Собеский отправил их в Киев в сопровождении людей гетмана Самойловича, а оттуда – в Батурин, где пребывал гетман, от которого они получили рекомендательное письмо. Дальше Лихуды двигались беспрепятственно и 6 марта 1685 года прибыли в Москву в сопровождении иеродьякона (впоследствии – студента академии) Дионисия и трех других спутников.

¹⁸⁸ О подоплеке действий Собеского после успешной обороны Вены от турок в 1683 году см.: *Kaminski A. Republic vs. Autocracy: Poland-Lithuania and Russia, 1686–1697*. Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1993; а также: *Hughes L. Sophia, Regent of Russia, 1657–1704*. New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1990. P. 182–193; *Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 7. С. 355–366.

¹⁸⁹ См.: *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 60, 254–255 (поданная в 1688 году челобитная Лихудов князю В. В. Голицыну по поводу слухов, касающихся их пребывания при дворе Собеского).

«РАСКРЫТЬ ГЛАЗА МОСКОВИТАМ»: ПОЛЕМИСТЫ И ПРЕПОДАВАТЕЛИ, 1685–1694 ГОДЫ

В Москве Лихудов приняли и на царском дворе, и у патриарха. Василий Васильевич Голицын, ближайший приверженец регентши Софьи Алексеевны, радушно встретил их и взял под свое покровительство; то же сделал и патриарх Иоаким¹⁹⁰. Однако о других – как придворных, так и лицах, близких ко двору, – нельзя сказать, что они были рады такому почетному приему братьев. Отчасти причиной тому было поведение самих Лихудов. Они могли быть лживыми и высокомерными, о чем свидетельствует ряд конфликтов, отразившихся в источниках. На протяжении всей своей службы в академии они оказывались замешанными во всевозможных сомнительных делах с местными греками и русскими, и им не раз пришлось прибегать к заступничеству Голицына или патриарха Иоакима, чтобы выпутаться из неприятностей. Впрочем, обвинения в шпионаже не выглядят обоснованными, по крайней мере в этот первый период их пребывания в Москве, несмотря на то что венецианцам было прекрасно известно об их намерении отправиться в Россию и они, возможно, даже поощряли их в этом намерении, как следует из донесения константинопольского *bailo*. Голицын же наверняка был в курсе этих связей братьев и потому счел уместным в 1688 году отправить Иоанникия с посланиями к венецианским властям.

Самым заметным среди противников Лихудов сразу по их прибытии в Россию стал Сильвестр Медведев, справщик Печатного двора и ученик Симеона Полоцкого, объявивший себя его наследником как придворного поэта. После того как двух греческих преподавателей было решено поставить во главе академии, мечта Медведева возглавить ее самому обратилась в прах. Столкнувшийся с такой помехой своим амбициям, Медведев предпринял наступление и на личном, и на интеллектуальном фронте. Во второй половине 1680-х годов он и его сторонники беспрестанно обвиняли Лихудов в невежестве, вероломстве, шпионаже и тайном католицизме. Вскоре после прибытия братьев в Москву вспыхнул конфликт по поводу евхаристии. Иоанникий и Софроний, будучи главными учеными мужами в академии, никак не могли уклониться от участия в нем.

Прения о евхаристии начались в Западной церкви в XIV веке. В центре этих дебатов стоял вопрос о том, в какой именно момент церковной службы происходит пресуществление хлеба и вина в плоть и кровь Христовы. Позиция католической церкви заключалась в том, что это превращение совершается одновременно со словами освящения хлеба и вина, то есть в тот момент, когда повторяется приглашение Христа, обращенное к его ученикам: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое... пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя» (Мф 26:26–28). В свою очередь, восточные православные церкви стояли на том, что полное превращение совершается только вместе со словами священника (эпиклезой), призывающего Святой Дух сойти в хлеб и вино. Впрочем, к XVII веку под влиянием критики со стороны протестантов, а также аристотелевской физики с ее различием между формой и материей смысл дискуссии свелся к обсуждению вопроса о том, происходит ли превращение на самом деле. При этом сама борьба приобрела более серьезные масштабы, потому что затрагивала ключевую часть богослужения – пресуществление элементов. Расширение контактов между протестантской и православной церквями, а также все более значительное проникновение категорий аристотелевской философии в теологические и догматические труды православных ученых мужей привели к тому, что

¹⁹⁰ О В. В. Голицыне см.: *Hughes L. Russia and the West: The Life of a Seventeenth-Century Westernizer, Prince Vasily Vasil'evich Golitsyn (1643–1714)*. Newtonville, MA: Oriental Research Partners, 1984; *Hughes L. Sophia, Regent of Russia; Smith A. The Brilliant Career of Prince Golitsyn // Harvard Ukrainian Studies*. 1995. Vol. 19. P. 639–654; *Лавров А. С. Регентство царевны Софьи Алексеевны*. М.: Археографический центр, 1999.

учение о евхаристии стало обсуждаться православными богословами в западных, схоластических терминах¹⁹¹.

Лучшей работой, посвященной разветыванию этого конфликта в России, до настоящего времени остается монография Кэти Поттер. Согласно ее трактовке, в Москве конфликт по поводу евхаристии развивался вокруг точного момента превращения, а не вопроса о том, происходит ли оно на самом деле. Эти дебаты начались приблизительно в начале 1680-х годов как частный диспут между монахами Сильвестром Медведевым и Евфимием Чудовским, работавшими справщиками на Московском печатном дворе¹⁹². Медведев утверждал, что превращение происходит одновременно со словами Христа, в то время как Евфимий настаивал, что для завершения превращения необходимо, чтобы священник призвал Святой Дух. В целом две эти позиции соответствовали учению католической и православной церковью соответственно, хотя и Медведев, и Евфимий, и сторонники каждого из них считали себя защитниками православного учения. Таким образом, диспут сводился к интерпретации богослужебной практики, а не к богослужебным ритуалам. Как указывает Поттер, существовал важный подтекст, благодаря которому этот личный диспут в итоге перерос в более широкую дискуссию, затрагивавшую вопрос духовной и административной власти в московской церкви. По ее словам, патриарха Иоакима заботила не только точная формулировка православного учения, но и необходимость сохранить достоинство своей должности и контроль над насаждением церковного учения и духовного просвещения. Политика Иоакима по отношению к непокорным иерархам, раскольникам-старообрядцам и тем, кто посягал на его власть, свидетельствует о его последовательных усилиях утвердить в церкви авторитет патриарха. В свою очередь, Медведев не желал признавать эти прерогативы за патриархом. Отстаивая действенность слов Христовых, монах Медведев по сути принижал роль священнослужителя в литургии и фактически подрывал власть церкви. Согласно его трактовке, священник, проводящий церковную службу, лишался позиции важного посредника между божественным присутствием в Святых дарах и верующей паствой. Превращение хлеба и вина в плоть и кровь Христовы могло завершиться и без его вмешательства. Как полагал Медведев, каждый верующий принимал личное участие в таинстве пресуществления благодаря благодати, которой его наделял Святой Дух. Защищая такую точку зрения, указывает Поттер, Медведев подрывал и духовный авторитет рукоположенных священнослужителей, и их роль как сеятелей веры. Такое принижение роли рукоположенных священнослужителей шло вразрез со стремлением патриарха Иоакима повысить статус последних как духовных вождей паствы. Таким образом, заявления Медведева бросали вызов попыткам патриарха Иоакима выстроить в рамках церкви четкую иерархическую вертикаль, в которой патриарх приобретал верховный авторитет и в административных, и в духовных вопросах¹⁹³.

Этот конфликт разворачивался в два этапа. Приблизительно в 1683–1685 годах Медведев сочинил небольшой трактат «Хлеб животный», в котором излагал свои взгляды на евхаристию. Судя по всему, это сочинение не вызвало особой тревоги у патриарха Иоакима, хотя наверняка привлекло его внимание. Собственно говоря, один лишь Евфимий Чудовский выступил с публичной отповедью Медведеву в очень злом полемическом сочинении «Показание на под-

¹⁹¹ Обсуждение догматических аспектов см. в: *Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. NY: Fordham Univ. Press, 1974; *Pelikan J. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1974. P. 290–292; *Tzirkas N. E. He peri metousioseos (transsubstantio) eucharistiake eris: Symvole eis ten Orthodoxon peri metavoles didaskalian tou 17ou aionos*. Athens, 1977.

¹⁹² О Сильвестре Медведеве см.: *Панченко А. М. и др. Сильвестр Медведев // Словарь книжников и книжности*. Вып. 3. Ч. 3. С. 354–361; *Козловский И. П. Сильвестр Медведев // Киевские университетские известия*. 1895. Т. 35. С. 1–130; *Прозоровский А. Сильвестр Медведев; а также: Богданов А. П. Сильвестр Медведев // Вопросы истории*. 1988. № 2. С. 84–98. О Евфимии Чудовском см.: *Исаченко-Лисовая Т. А. Евфимий // Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3. Ч. 1. С. 287–296; *Strakhov O. B. The Byzantine Culture*, особ. ch. 4–5.

¹⁹³ *Potter C. J. The Russian Church*. Vol. 2. Ch. 9. Ранее этот вопрос разбирался в: *Смещовский М. Н. Братья Лихуды*. С. 85–244; *Миркович Г. О времени пресуществления*.

верг латинского мудрования», написанном в 1686–1687 годах. В нем Евфимий обвинял Медведева в пропаганде латинской ереси и в посягательстве на благосостояние Христовой паствы. Впрочем, он не вдавался в подробное обсуждение и опровержение аргументации Медведева. И Медведев, и Евфимий в то время работали на Печатном дворе, и на этом раннем этапе их диспут, судя по всему, носил личный характер. Так или иначе, в 1684–1687 годах все внимание патриарха было поглощено делом подчинения Киевской митрополии его власти. Кроме того, он явно имел представление о мощных связях Медведева при дворе регентши Софьи Алексеевны. Интригуя против Медведева в том, что касалось основания академии, он объединил силы с только что прибывшими Лихудами¹⁹⁴.

Иоанникий и Софроний прибыли в Москву 6 марта 1685 года. Три дня спустя их приняли цари Иван и Петр и царевна Софья. 14 марта был издан царский указ, в котором братьям в качестве места жительства определялся Никольский монастырь, где традиционно селили прибывавших в Москву греческих лиц духовного звания. Согласно Сменцовскому, бытовые условия в монастыре явно не отвечали запросам братьев, так как они сразу же подали царям прошение о том, чтобы им предоставили другое жилье. Соответственно, их переселили в Чудов монастырь, но и тот не пришелся им по душе. Цари издали еще один указ о переводе братьев в Богоявленский монастырь, причем там для них были построены новые деревянные кельи¹⁹⁵. Трудно принять эту версию событий, не предположив, что те или иные должностные лица (из патриархата и/или с царского двора) действовали в соответствии с каким-то планом, поскольку почти сразу же после прибытия братьев, 15 марта, состоялся публичный диспут между Лихудами и Яном (Андреем) Белобоцким по вопросу о пресуществлении. Белобоцкий, родом поляк, много странствовал по Западной Европе и учился в Вальядолидском университете. Судя по всему, в разные моменты своей жизни он разделял то кальвинистские, то католические взгляды. В 1681 году он явился в Москву, надеясь получить место преподавателя в академии, замысленной царем Федором. С подачи Сильвестра Медведева, видевшего в Белобоцком угрозу собственным притязаниям на эту должность, другой поляк, Павел Негребецкий, обвинил его в еретических взглядах. В итоге тот был вынужден сочинить и подписать исповедание веры и в 1682 году перешел в православие, приняв имя Андрей. Несмотря на дальнейшие нападки со стороны Медведева и Евфимия Чудовского, он поступил на службу в Посольский приказ в качестве переводчика, а кроме того, обучал латыни Петра Матвеевича Апраксина (присутствовавшего на диспуте с Лихудами). Вероятно, Апраксины были главными покровителями Белобоцкого, помогавшими ему отражать нападки Медведева. Помимо работы переводчиком дипломатических документов и толмачом при русских посольствах (в 1686 году Белобоцкий сопровождал посольство Федора Алексеевича Головина в Китай), он участвовал в переводе западных теологических и философских трудов и сочинил ряд оригинальных работ¹⁹⁶.

Диспут Белобоцкого с Лихудами проходил в присутствии отпрысков семейства Апраксиных – Петра Матвеевича (стольника при дворе царя Петра I), Федора Матвеевича и Андрея Матвеевича – братьев вдовствующей царицы Марфы Матвеевны Апраксиной (вдовы покойного Федора Алексеевича), а также племянника патриарха Иоакима Ивана Алексеевича Мусина-Пушкина¹⁹⁷, Николая Спафария и других¹⁹⁸. Как отмечает Сменцовский, диспут, судя

¹⁹⁴ Potter C. J. The Russian Church. Vol. 2. P. 463–464.

¹⁹⁵ О Богоявленском монастыре см.: *Снегирев И.* Богоявленский монастырь в Москве, на Никольской улице. М., 1864.

¹⁹⁶ Памятники к истории протестантизма в России / Сост. Д. Цветаев. Т. 1. М., 1888. С. 196–242, особ. с. 240–242 (публикация отрывка из «Акоса»); *Горфункель А. Х.* Белобоцкий Ян // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. С. 128–131; *Он же.* Андрей Белобоцкий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 188–213; *Он же.* Исповедание веры Яна (Андрея) Белобоцкого // *Palaeoslavica*. 1999. Т. 7. С. 116–135; 2000. Т. 8. С. 226–254; 2001. Т. 9. С. 164–210 (текст исповедания веры Белобоцкого). См. также: *Ciccarini M.* Ultimi roghi: Fede e tolleranza alla fine del Seicento: Il caso di Andrej Christoforovič Belobockij. Rome: Armando Editore, 2008.

¹⁹⁷ Об Апраксиных см.: *Лобанов-Ростовский А. Б.* Русская родословная книга. Т. 2. СПб.: А. С. Суворин, 1895. С. 115–120; о Мусине-Пушкине см.: Там же. Т. 1. С. 311; и ниже, в гл. 6.

по всему, кончился победой Лихудов и стал публичной демонстрацией их принадлежности к православию и пригодности для академии. По словам самих Лихудов, несомненно преувеличенным, Белобоцкий не мог ничего возразить на их аргументы и ему пришлось сознаться, что он не слишком сведущ в богословии. Тем не менее по настоянию присутствовавших бояр он был вынужден продолжать диспут и перевел его в дискуссию о происхождении души. И здесь он вновь потерпел поражение от Лихудов¹⁹⁹.

Должно быть, диспут с Белобоцким в самом деле стал публичной проверкой того, насколько Лихуды были готовы встать у кормила будущей академии в качестве православных ученых. На диспуте затрагивались и религиозные, и философские вопросы, хотя проведение четкой грани между теми и другими было бы анахронизмом. В качестве публичной проверки диспут, скорее всего, был задуман заранее – возможно, патриархом Иоакимом²⁰⁰. Трудно себе представить, чтобы Белобоцкий, несмотря на все его прежние невзгоды в Москве, осмелился публично и открыто выражать католическую точку зрения на евхаристию, не получив гарантию того, что это не будет иметь для него никаких печальных последствий. На причастность Иоакима к организации диспута указывает и присутствие И. А. Мусина-Пушкина. Надо полагать, племянник патриарха (и, по некоторым источникам, незаконный сын царя Алексея Михайловича) и будущий ученик Лихудов уведомил Иоакима о выступлении Лихудов и об итогах диспута. Вопрос в том, зачем Иоакиму мог понадобиться этот диспут. Наиболее вероятный ответ сводится к тому, что Иоаким таким образом дал Медведеву понять, что тот не имеет права считать себя столь уж важной фигурой, а свою точку зрения – сколько-нибудь значимой. Даже после того, как Белобоцкий в 1681 году покаялся в своих былых грехах и был вынужден подписаться под исповеданием веры, Сильвестр Медведев видел в нем угрозу своим планам встать во главе академии. С тем чтобы еще сильнее дискредитировать Белобоцкого, Медведев сочинил подробное опровержение его исповедания веры и подал его сперва Иоакиму, а затем царю Федору, но это не имело никаких последствий²⁰¹. Не исключено, что Белобоцкий убедил Иоакима в искренности своего обращения; свою роль могли сыграть и влиятельные покровители при дворе (Апраксины). Как бы то ни было, более вероятно, что Иоаким использовал Белобоцкого как пешку в своих методичных маневрах, имевших целью вытеснение Медведева из проекта будущей академии. Вовсе не Медведев затеял с пришлыми греками диспут о ехва-

¹⁹⁸ The Russian Elite of the Seventeenth Century. Vol. 1. P. 387; ОР РГБ. Ф. 173. Оп. 1. № 480. Л. 40; *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 63. Николай Спафарий (1636–1708) был молдавским эмигрантом при русском дворе и переводчиком Посольского приказа. В начале 1660-х годов он был вовлечен в придворные интриги в своей родной Молдавии, после чего был вынужден уехать в Константинополь. Там, а возможно, также и в Италии он получил образование. Спафарий, много путешествовавший и владевший несколькими языками, в 1671 году поселился в Москве и до своей смерти в 1708 году служил в Посольском приказе. В конце 1670-х годов он был отправлен с посольством в Китай. Он перевел ряд сочинений с греческого и латыни и сам составил несколько работ (представлявших собой в основном компиляции). Судя по всему, его отношения с Лихудами были неважными, и он старался держаться от них на расстоянии. В конце 1690-х годов, когда Петр I предложил Спафарию, чтобы тот послал своего сына в итальянскую школу Лихудов, Спафарий отказался, ссылаясь как на то, что он сам учит своего сына, так и на свою «прежнюю недружбу» с Лихудами. См.: *Лукичев М. П.* К истории русского просвещения конца XVII в. (итальянская школа братьев Лихудов) // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1993. М.: Наука, 1994. С. 17; *Чеснокова Н. П.* Документы по истории итальянской школы в Москве (1697–1700 гг.): опыт сравнительного анализа // Каптеревские чтения: Сб. ст. Вып. 9 / Ред. М. В. Бибииков. М., 2011. С. 288–289, 307–308; *Чеснокова Н. П.* Школа итальянского языка в Москве (1697–1700) на фоне эпохи // Каптеревские чтения: Сб. ст. Вып. 8 / Ред. М. В. Бибииков. М., 2010. С. 140–141. О Спафарии см.: *Белоброва О. А.* Николай Гаврилович Спафарий (Милеску) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 2. С. 392–499.

¹⁹⁹ В «Акосе» Лихуды утверждают, что одержали громкую победу: ОР РГБ. Ф. 173. Оп. 1. № 480. Л. 40. Сменцовский справедливо указывает, что в дальнейшем противники Лихудов никогда не ссылались на этот диспут, опасаясь признаться таким образом в собственной низкой эрудированности: *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 64.

²⁰⁰ Ср. в работе: *Кульматов В. А.* К вопросу о диспуте А. Х. Белобоцкого и братьев Лихудов в 1685 г. // Первые Лихудовские чтения. С. 53–60. Здесь автор утверждает, что этот диспут был проведен по инициативе его участников, а не каких-либо официальных инстанций.

²⁰¹ *Горфункель А. Х.* Андрей Белобоцкий. С. 200–201; Памятники к истории протестантизма. С. 219–240 (текст опровержения Медведева).

ристии и о душе, а бывший еретик, обращенный в православие и прежде претендовавший на место преподавателя в академии. Медведев наверняка чувствовал себя уязвленным.

Пройдя испытание в виде диспута с Белобочким, Лихуды примерно в июле 1685 года начали преподавательскую деятельность в Богоявленском монастыре, о чем свидетельствуют первые стипендии, выплаченные их ученикам²⁰². В их первом классе насчитывалось семеро учеников, причем все они прежде учились у монаха Тимофея в Типографской школе. Тимофей был русским монахом, он путешествовал по греческому Востоку и Святой земле и жил там, а выучив греческий, поступил в ученики к Севастосу Киминитису в Константинополе. Вернувшись в Москву в конце 1670-х годов, он основал школу при Печатном дворе, в которой преподавал церковнославянский и греческий языки. Критический обзор историографии, посвященной этой школе, дает Д. М. Володихин, подробно изучивший документы Патриаршего казенного приказа, касающиеся выплат стипендии ученикам. Впрочем, Володихину все же не удалось найти убедительные доказательства того, что в Типографской школе учили чему-нибудь, кроме как читать на церковнославянском и греческом. В более новой работе Б. Л. Фонкича утверждается, что это была средняя школа, в которой преподавались грамматика, поэтика и логика на греческом языке, и что Тимофей, судя по всему, планировал преподавать и дисциплины более высокого уровня. Существующие свидетельства не позволяют составить четкое представление о ее учебной программе, какими бы ни были планы Тимофея. Ниже пойдет речь о том, что первых семерых учеников Лихудов перевели в академию из Типографской школы, а это значит, что они в достаточной мере знали греческий для того, чтобы учиться у Лихудов, не говоривших по-русски. В 1686 и 1687 годах к ним присоединился ряд отпрысков некоторых из наиболее влиятельных придворных семей²⁰³.

И все же школа в Богоявленском монастыре была лишь ядром, из которого предстояло вырасти академии. Две первоначальные кельи, построенные для Лихудов, были расширены, надстроены и обставлены за счет патриархата, с тем чтобы вместить возросшее число учеников и обеспечить их местом для приема пищи. В конце января 1686 года помещения школы посетил с инспекцией патриарх, который даже присутствовал на показательном уроке²⁰⁴. Однако, судя по всему, патриарх считал, что школа размещается в Богоявленском монастыре лишь временно. В июне 1686 года патриарх Иоаким в поисках более подходящего места для академии посетил Заиконоспасский монастырь. Как справедливо отмечает Поттер, этот визит представлял собой очередной шаг Иоакима, направленный на то, чтобы взять верх над Медведевым. Во главе Заиконоспасского монастыря стоял Медведев, и там же располагалась его собственная школа. Выбор этого монастыря в качестве идеального места для строительства нового здания академии предвещал окончательное поражение Медведева²⁰⁵. Связи Медведева с царским двором, особенно с регентшей Софьей Алексеевной и В. В. Голицыным, не помогли ему в его борьбе за право руководить академией. Судя по всему, Софья была не готова или не желала ссориться с патриархом по этому поводу, хотя мы не в состоянии узнать, как она относилась ко всему этому на самом деле. С другой стороны, В. В. Голицын активно, хотя и осторожно покровительствовал Лихудам и, судя по всему, поддерживал планы Иоакима по строительству нового здания или, по крайней мере, не выступал против них, хотя в какой степени Голицын был причастен к возведению нового здания, неясно, так как на этот счет мы можем полагаться

²⁰² См.: *Фонкич Б. Л.* «Привилегия на Академию» Симеона Полоцкого – Сильвестра Медведева // *Очерки феодальной России: Сб. ст.: Вып. 4 / Ред. С. Н. Кистерев. М.: Едиториал УРСС, 2000. С. 278.*

²⁰³ О школе Тимофея см.: *Володихин Д. М.* Книжность и просвещение. С. 9–79; *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы. С. 99–187, 164–166 (замечания о программе занятий); см. также: *Поздеева И. В. и др.* Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры, 1618–1652. Кн. 2. М.: Наука, 2011. С. 577–587 (документы Книгопечатного приказа, относящиеся к Типографской школе).

²⁰⁴ *Рамазанова Д. Н.* Богоявленская школа – первый этап Славяно-греко-латинской академии // *Очерки феодальной России: Сб. ст. / Ред. С. Н. Кистерев. Вып. 7. М.: Едиториал-УРСС, 2003. С. 216–219.*

²⁰⁵ *Potter C. J.* *The Russian Church. Vol. 2. P. 464–465.*

лишь на ненадежное свидетельство француза Фуа де ла Невилля²⁰⁶. От Иоакима не могли укрыться и связи Богоявленского монастыря с Голицыным. Этот монастырь располагался на Никольской улице в Китай-городе, совсем рядом с Кремлем, и служил местом погребения для бояр и князей из семейств Долгоруковых и Голицыных. Дом В. В. Голицына находился поблизости, между Тверской и Большой Дмитровкой²⁰⁷. Таким образом, перевод академии из Богоявленского в Заиконоспасский монастырь можно также интерпретировать как составную часть попыток Иоакима уменьшить зависимость нового учебного заведения от князя В. В. Голицына²⁰⁸. В этом отношении стоит подчеркнуть, что Лихуды, строго говоря, находились на содержании у государства, поскольку жалованье им выделялось из бюджета Приказа книгопечатного дела. Этот же самый приказ начиная с сентября 1686 года выплачивал стипендию учащимся: в этом отражалась поддержка, оказываемая государством этому просветительскому проекту²⁰⁹. На протяжении XVII века (за исключением периода патриаршества Никона) Приказ книгопечатного дела работал под контролем Приказа Большого двора (то есть администрации царского двора) и Приказа Большой казны (финансовой штаб-квартиры двора). В то же время печатное дело в России находилось в общем ведении Русской православной церкви, а указы, касавшиеся печатного дела, издавались от имени царя и имели также подпись патриаршей администрации, поэтому Приказ книгопечатного дела находился в подчинении у нее, а также – особенно в финансовых вопросах – и у Патриаршего казенного приказа²¹⁰. Новое здание академии в Заиконоспасском монастыре, строившееся отчасти за счет государства, а отчасти на деньги, оставшиеся после смерти в 1686 году иеродьякона Мелетия, было готово к концу 1687 года. К ноябрю этого года Лихуды уже вели уроки в новой каменной постройке. И Типографская школа, и школа Медведева были закрыты, а их учеников перевели в академию²¹¹. Следует отметить, что и Богоявленский, и Заиконоспасский монастыри находились буквально в двух шагах от Кремля, а следовательно, в орбите царского и патриаршего дворов.

Медведев, проиграв борьбу за право возглавить академию, продолжал сражаться на интеллектуальном фронте. В своем стремлении оспорить авторитет патриарха по вопросу о евхаристии он неожиданно нашел союзников в рядах украинского духовенства, у которых имелись собственные причины для подрыва позиций патриарха Иоакима. В 1684–1687 годах московский патриарх предпринимал энергичные попытки подчинить своей власти православную церковь на украинских землях. Момент для такого начинания был выбран удачно, так как в данном случае интересы двора совпадали с интересами патриархата. После 1683 года русское правительство активно стремилось заключить союз с Польшей против турок. Понятно, что важнейшей предпосылкой для такого шага являлось признание Польшей постоянного суверенитета России над Левобережной Украиной. В свою очередь гетман Иван Самойлович, заинтересованный в том, чтобы пресечь вмешательство украинского духовенства в политические дела гетманата, поддерживал промосковскую ориентацию. В этом контексте усилия Иоакима оказались не напрасными. В июле 1685 года церковный собор в Киеве выбрал новым митрополитом православной церкви на Левобережной Украине Гедеона (Святополк-Четвертинского),

²⁰⁶ См.: *Смещовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 67–68; *Богданов А. П.* Сильвестр Медведев. С. 95. Де ла Невилль, побывавший в России в качестве агента польского короля, утверждал, что Голицын приказал построить великолепное здание академии и пригласил двадцать ученых из Греции работать в ней. См.: *Де ла Невилль Ф.* Записки о Московии / Пер. с фр. Ред. В. Д. Назаров, Ю. П. Малинин. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1996. С. 165.

²⁰⁷ *Седов П. В.* Закат московского царства. С. 239 и 239 (также сн. 220–222).

²⁰⁸ О том, как выглядело здание в то время, нет почти никаких сведений. Соответствующий исторический и архитектурный обзор приводится у Розанова, но он касается главным образом XVIII века и последующих времен. См.: ОР РГБ. Ф. 250. Оп. 1. № 4. См. также: *Смирнов С. К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. С. 40.

²⁰⁹ *Рамазанова Д. Н.* Братья Лихуды. С. 215. В прежние годы стипендию выплачивал Патриарший казенный приказ.

²¹⁰ *Дадыкин А. В.* Приказ книгопечатного дела и сотрудники Московского печатного двора во второй половине XVII в. // Московский печатный двор. Кн. 1. М., 2007. С. 129–170, зд.: 130–131.

²¹¹ *Смещовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 65–70.

на которого делал ставку Иоаким. Однако Московскому патриархату нужно было преодолеть еще одно препятствие: украинская церковь номинально подчинялась Вселенскому патриархату в Константинополе. Как и в случае с академией, Голицын был более чем готов содействовать Иоакиму, добивавшемуся согласия восточных патриархов на то, что по сути представляло собой неканоническое вмешательство в дела другой церковной епархии. Несмотря на первоначальное противодействие, вожди восточных церквей в мае 1686 года все же пошли навстречу Москве²¹². Украинское духовенство было побеждено на административном фронте, но, как и Медведев, не собиралось быстро сдаваться на интеллектуальном.

После того как восточные патриархи признали подчинение украинской церкви Москве, Иоаким предпринял новые меры, чтобы «укротить» непокорного Медведева. В 1687 году Иоаким велел Лихудам помогать монаху Евфимию составить ученый ответ на «Хлеб животный» Медведева. Два учителя повиновались, и конфликт по поводу евхаристии вступил во вторую фазу. Как указывает Поттер, на этом финальном этапе интеллектуальный уровень дебатов вырос, в значительной степени благодаря схоластическим теоретическим рамкам, выстроенным Лихудами. Тем не менее итогом стал интеллектуальный тупик, как видно по двум важнейшим произведениям, сочиненным в этот период, – «Акосу» Лихудов и «Манне» Медведева. Выступая против позиции Медведева, братья стремились разрушить как его понимание веры, так и его репутацию ученого. При этом Иоанникий и Софроний максимально использовали свои знания, полученные на Западе. Так, в дополнение к ссылкам на греческие патристические источники они прибегали к сложным схоластическим аргументам, опирающимся на аристотелевскую физику. В основе аргументации Лихудов лежало принципиальное различие между материей и формой, а также такие интерпретационные орудия, как четыре причины (материальные, формальные, производящие и конечные). Насколько известно, Медведев, хотя и был человеком образованным, никогда специально не учился философии и потому был неспособен в полной мере постичь схоластические аргументы и дать на них ответ. Более того, в «Акосе» Иоанникий и Софроний по указанию Иоакима также стремились дискредитировать богословские труды некоторых представителей украинского и белорусского духовенства, чьи произведения уже давно распространялись и в Рутении, и в Московии. Разумеется, украинцы и белорусы были более чем готовы сразиться с Лихудами на ниве аристотелизма, тем более что многие из них были выпускниками Могилынской коллегии в Киеве (с 1694 года являвшейся академией практически во всех отношениях, кроме формального именованья), а также других, главным образом иезуитских училищ, в которых преобладали эклектические сочетания аристотелевских идей²¹³. Однако произошло это лишь в 1689 году, когда Медведев уже лишился своей должности на Печатном дворе. Свержение правительства Софьи Алексеевны в сентябре 1689 года окончательно решило судьбу Медведева и привело не к интеллектуальному, а к политическому решению конфликта²¹⁴.

Характерной чертой финального этапа диспута о евхаристии являлась не только схоластическая аргументация. И Лихуды, и Медведев прибегали и к чрезмерным нападкам *ad hominem*. Они обвиняли друг друга в грамматическом и языковом невежестве и указывали на мнимую филологическую неполноценность оппонентов. При этом ключевое место в дебатах

²¹² Potter C. J. The Russian Church. Vol. 2. P. 467–469; Соловьев С. М. Сочинения. Кн. 7. С. 373–378; Кантрев Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов. С. 252–267 (переписка с восточными патриархами). Патриархи были вынуждены согласиться с требованиями Москвы, потому что на них давили турки, заинтересованные в тот момент предотвратить совместную польско-русскую кампанию против Османской империи.

²¹³ Далее в настоящей книге это учебное заведение будет называться Киево-Могилынской академией. См. о ней: Хиженяк З. І. Маньківський В. К. Історія Києво-Могиланської академії. Київ: КМ Академія, 2003; Голубев С. Т. Киевский Митрополит Петр Могила и его сподвижники: В 2 т. Киев, 1883–1898; Sydorenko A. The Kievan Academy in the Seventeenth Century. Ottawa: Univ. of Ottawa Press, 1977; а также статьи в сборнике: The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350th Anniversary of Its Founding (1632) / Ed. O. Pritsak et al. Harvard Ukrainian Studies. Vol. 8. № 1–2. Cambridge, MA: Ukrainian Research Institute, 1984.

²¹⁴ Potter C. J. The Russian Church. Vol. 2. P. 470–489.

занял вопрос о том, какой из двух классических языков – латынь или греческий – адекватно и должным образом передает смысл ранних христианских библейских и патристических сочинений. Понятно, что Лихуды отстаивали превосходство греческого над латынью. Указывая, что Медведев пользуется западными, латинскими трудами, Иоанникий и Софроний противопоставляли латынь греческому языку как ущербный язык. С другой стороны, они превозносили греческий как прототип латыни и подчеркивали его превосходство, поскольку он передавал философские тонкости и нюансы оригинальных апостолических и патристических сочинений. Более того, утверждали Лихуды, без знания греческого можно сбиться с пути истинного, поскольку смысл, вложенный в слово Божие, нередко искажается в переводах на латынь. В свою очередь, Медведев, отвечая на восхваления Лихудов в адрес греческого языка, пытался подорвать попытки его сакрализации. Он указывал, что среди греков зародились многие ереси и что не следует слепо соглашаться со всем, что написано на этом языке. Среди греков есть как честные православные, так и нечестивые еретики, заявлял Медведев, и Лихуды относятся именно к последним. Они не знают церковнославянского, однако им хватило наглости приехать к русским в качестве учителей. Более того, они заплатили за то, чтобы получить от восточных патриархов рекомендательное письмо, а может быть, вообще работают на своих господ – турок. Впрочем, несмотря на эти аргументы, ни одна из сторон, судя по всему, не считала латынь *ipso facto* еретическим языком. Их позиции по поводу лингвистических познаний были в основном обусловлены полемическим характером диспута, а вовсе не какими-либо глубокими убеждениями в отношении того, какой из этих языков наиболее подходит для выражения слова Божьего и для богословских рассуждений. И Медведев, и Лихуды объявляли себя защитниками православной догматики, и все они пользовались латынью в своей ученой деятельности. Мало того, с одобрения патриарха Иоакима Лихуды еще и преподавали латынь в академии²¹⁵.

Первый период работы Лихудов в академии стал для них горячей порой. Помимо вовлеченности в полемику, они выполняли и свои преподавательские обязанности. Надо полагать, Софронию приходилось особенно много трудиться, пока в 1688–1691 годах Иоанникий находился в Венеции с неофициальной дипломатической миссией. Вообще, Иоанникий отправился в это путешествие, чтобы уладить свои семейные дела. Сначала предполагалось, что он недолго пробудет в Венеции и привезет в Москву своих детей – свидетельство того, что братья начали чувствовать себя в Москве уверенно. В то же время поездка Иоанникия позволила В. В. Голицыну, в тот момент готовившемуся ко Второму Крымскому походу, вступить в неофициальный контакт с венецианским правительством по поводу потенциального союза против османов. Впрочем, в дипломатическом плане поездка оказалась безуспешной: Иоанникий вернулся в Москву в 1691 году, привезя с собой двух сыновей, ранее арестованных в Вене якобы за поджог и избежавших наказания лишь после обращения Голицына к имперским властям²¹⁶. И все же братья сумели удержаться на плаву, несмотря на сомнения в их компетентности, непрерывные конфликты с другими московскими греками, а также воцарение Петра в 1689-м и смерть их покровителя Иоакима в 1690 году. Даже служба Иоанникия В. В. Голицыну, судя по всему, не доставила им никаких неприятностей после опалы последнего в 1689 году²¹⁷. Братья, несомненно, все еще имели при дворе могущественных покровителей и быстро снискали располо-

²¹⁵ Potter C. J. The Russian Church. Vol. 2. P. 484–498; см. также: Frick D. A. Sailing to Byzantium, где указывается, что в сущности обе стороны прибегали к полемическим приемам и уловкам, принятым в дебатах о священной филологии в эпоху Реформации и Контрреформации.

²¹⁶ Об этой поездке и ее дипломатических аспектах, а также о венских приключениях детей Иоанникия см.: Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 255–262; Ди Сальво. Вокруг поездки. Палеографический обзор соответствующих документов см. в: Рамазанова Д. Н. Братья Лихуды. С. 82–96, 97–98; а также: Яламас Д. А. Послание Иоанникия Лихуды князю В. В. Голицыну // Россия и христианский Восток. Вып. 1. С. 179–184.

²¹⁷ О свержении правительства Софьи см.: Hughes L. Sophia, Regent of Russia. P. 221–241; Лавров А. С. Регентство царевны Софьи Алексеевны. С. 157–182.

жение нового патриарха Адриана (1690–1700)²¹⁸. Русские власти, как церковные, так и светские, покровительствовали им, даже если у них имелись основания считать, что Лихудов есть в чем упрекнуть. Например, Иоанникий задержался в Венеции (до 1691 года) по причинам, о которых русские власти оставались в неведении, как в 1690 году отмечалось в официальном докладе Посольского приказа. После своего возвращения Иоанникий пытался добиться компенсации своих расходов в поездке, при этом сильно завьсив сумму. Служащие Посольского приказа изучили вопрос о расходах предшествовавших миссий и доказали, что требования Иоанникия чрезмерны. Помимо этого, Иоанникий просил выплатить ему жалованье за то время, что он находился в Венеции, и власти, видимо под нажимом со стороны патриарха Адриана, удовлетворили это требование²¹⁹.

²¹⁸ О патриархе Адриане, бывшем казанском митрополите, см.: *Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан.

²¹⁹ См.: *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 280–281.

ОПАЛА

Иоанникий и Софроний, упрочив свои позиции преподавателей академии и выйдя «победителями» в конфликте вокруг евхаристии, до 1694 года преимущественно занимались преподаванием. В это время они сочиняли и составляли учебники для своих студентов, делали переводы с греческого для Печатного двора и сочиняли новые полемические труды против «латинян». Это довольно спокойное существование закончилось в 1694 году с увольнением братьев из академии и переводом их на Печатный двор в качестве справщиков и переводчиков. Некоторые историки, как российские, так и западные, объясняют изгнание Лихудов реакцией со стороны традиционалистской «грекофильской» церковной иерархии, недовольной преподаванием латыни в академии. Впрочем, эти исследователи нередко затрудняются точно указать, имеют ли они в виду русских или греческих иерархов, а также не объясняют, в чем заключался этот традиционализм. Более того, те же самые авторы обычно оставляют без внимания очень четкие свидетельства того, что опала Лихудов по сути стала результатом их попытки бегства из Москвы, вызванного предосудительным поведением одного из сыновей Иоанникия²²⁰.

Сменцовский в своей биографии Лихудов очень четко и подробно излагает причины, по которым Лихуды были отстранены от преподавания. Он подчеркнуто возлагает вину за это в первую очередь на самих Лихудов²²¹. Явно возгордившись своим высоким статусом преподавателей академии и своими связями с патриаршим и царским дворами, Лихуды возомнили себя вождями греческой общины в русской столице. Иерусалимский патриарх Досифей, несомненно, был в курсе их деяний как в академии, так и за ее стенами, но, судя по всему, смотрел на все это сквозь пальцы, так как оба брата были весьма полезны ему в России. До 1693 года Досифей никак не порицал ни предполагаемого высокомерия Иоанникия и Софрония по отношению к московским грекам, ни их учебной программы. Наоборот, полный замыслов патриарх решил вовлечь своих бывших протеже в планы по основанию греческой типографии в Москве. С этой целью Досифей в 1692 году отправил в Москву своего племянника архимандрита Хрисанфа, впоследствии наследовавшего ему, с существенным запасом рукописных греческих сочинений, чтобы добиться от двух братьев-учителей поддержки его проекта²²². Хрисанф прибыл в Москву 13 ноября 1692 года. Он не только предпринял попытки основать греческую типографию, но и обратился к царям с прошением о вспомоществовании, а также об их вмешательстве в будущие переговоры с турками ради возвращения Гроба Господня (в то время находившегося в руках католической церкви из-за давления французов на Порту) под контроль православного Иерусалимского патриархата. В свете последующих событий следует подчеркнуть, что у Хрисанфа также имелось личное послание его дяди Лихудам, в котором Досифей превозносил и их древнюю родословную, и успехи в академии, – свидетельство того значения, которое братья придавали признанию их семейных корней, а также

²²⁰ См., например: *Пекарский П. П.* Наука и литература. Т. 1. С. 113; *Рогов А. И.* Школа и просвещение // *Очерки русской культуры XVII века: Сб. ст. в 2 ч. / Ред. А. В. Арциховский.* М.: Изд-во Московского университета, 1979. Ч. 2. С. 142–154, особ. с. 154; *Vucinich A.* Science in Russian Culture: A History to 1860: 2 vols. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1963–1970. Vol. 1. P. 23–24; *Hughes L.* Sophia, Regent of Russia. P. 165, где утверждается, однако, что своим изгнанием из академии Лихуды были обязаны в первую очередь патриарху Досифею, не одобрявшему преподавание там латыни.

²²¹ Изложение этих событий Сменцовским представляет собой дополненный вариант версии, предложенной в: *Смирнов С. К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. С. 32–36. См. также: *Соловьев С. М.* Сочинения. Кн. 7. С. 469.

²²² См.: *Кантерев Н. Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 287–306. О Хрисанфе см.: *Stathe P.* Chrysanthos Notaras, Patriarches Hierosolymon: Prodromos tou Neohellenikou Diaphotismou. Athens: Syndesmos ton en Athenais Megaloscholiton, 1999, особ. р. 154–163 (связи с Россией). О планах по созданию типографии см.: *Фонкич Б. Л.* Иерусалимский патриарх Досифей; *Он же.* Попытка создания греческой типографии в Москве в конце XVII в. // *Россия и христианский Восток.* Вып. 2–3. С. 465–471; *Грамота иерусалимского патриарха Досифея об издании греческих книг в Москве (публикация Д. А. Яламаса) // Славяне и их соседи 1996.* № 6. С. 228–238 (оригинальный греческий и современный русский варианты письма Досифея с просьбой напечатать материалы, доставленные в Москву Хрисанфом).

четкого понимания, имевшегося у Досифея, что такая лесть в перспективе принесет пользу его племяннику, искавшему у Лихудов поддержки для осуществления патриарших замыслов²²³.

И все же надежды Досифея оказались тщетными. Несмотря на то что цари и патриарх Адриан положительно отнеслись к его просьбе и поручили Лихудам вычитывать корректуру, проект так и остался неосуществленным. Лихуды по неизвестным причинам поссорились с Хрисанфом. По-видимому, они не желали ни оказывать ему поддержку, ни расставаться со своими позициями при российском царском дворе, ни тратить время и силы на типографию. Более того, московский патриарх, судя по всему, обошелся с Хрисанфом намного менее почтительно, чем ожидал Хрисанф как должностное лицо и посол Иерусалимского патриархата. Узнав о том, какой прием был ему оказан, Досифей неожиданно изменил свое милостивое отношение к Лихудам и перешел в наступление. 15 июля 1693 года он отправил Иоанникию и Софронию злобное письмо, в котором обвинял их во всяческих неблагоприятных поступках по отношению как к академии, так и к другим грекам. Он утверждал, в частности, что Лихуды неправомочно присвоили княжеские титулы, участвуют в торговых сделках, не приличествующих иеромонахам, оказывают помощь лишь отдельным нуждающимся грекам и включили в учебную программу своей школы изучение латыни²²⁴. Спустя месяц Досифей отправил аналогичное письмо московскому патриарху, в котором повторял обвинения в адрес Лихудов и добавлял, что те в нарушение воли восточных патриархов преподают в академии латынь, физику и философию. Досифей завершил свое письмо призывом к патриарху Адриану позаботиться о том, чтобы Иоанникий и Софроний ограничились греческим языком и прекратили внеакадемическую деятельность, то есть торговлю²²⁵.

По-видимому, патриарх Адриан не откликнулся на призывы Досифея. Между тем в Москве в марте 1693 года объявился некий епископ Арсений (или Акакий), ранее лишенный сана тем же Досифеем. Разгневанные начатой против них кампанией Досифея, Лихуды оказали Арсению покровительство, вызываясь игнорировать тот факт, что архимандрит Хрисанф еще не покинул Москву и отслеживал их шаги. Этот поступок стал для Досифея последней каплей: отныне он считал делом чести изгнать Лихудов из академии. Его племянник Хрисанф, едва выехав из Москвы, начал засыпать патриарха Адриана письмами, в которых требовал прогнать наконец Лихудов из академии, обещая как можно скорее прислать им замену²²⁶.

Несмотря на все нападки Досифея и Хрисанфа на Лихудов, патриарх Адриан явно не собирался лишать братьев своей поддержки. Даже если обвинения в их адрес и вызывали его беспокойство, он не предпринял никаких конкретных действий. Подобно патриарху Иоакиму, Адриан не выказывал никакой особой озабоченности тем фактом, что Лихуды преподавали в академии латынь и философию²²⁷. В итоге, вопреки желаниям Досифея, он позволял Иоанникию и Софронию продолжать преподавательскую деятельность, продолжавшуюся до тех пор, пока особенно вопиющий инцидент не вынудил его уволить братьев из академии. Николай, сын Иоанникия, по всей видимости, вступил в связь с молодой девушкой и удерживал ее, вероятно не без ведома старших Лихудов, в здании академии. Позже, как выяснилось на следствии, он под стражей переправил ее в другое место и грозил убить, если она не согласится одеваться

²²³ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 284. Русская версия этого письма была опубликована в: *Лихуд И., Лихуд С. Мечец духовный*. С. 40–41.

²²⁴ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 285–286. Это письмо опубликовано в: *Смирнов С. К. История московской Славяно-греко-латинской академии*. С. 406–408. Также Сменцовский добавляет, что Досифей рассердился на Лихудов, потому что Иоанникий, проезжая через Вену, не оказал помощи афонскому архимандриту Исаяе, сидевшему там в тюрьме. *Сменцовский М. Н. Братья Лихуды*. С. 284–285.

²²⁵ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 286–287. Письмо Адриану опубликовано в работе: *Кантерев Н. Ф. Сношения Иерусалимского патриарха Досифея*. Приложение 19.

²²⁶ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 288–292; *Скворцов Г. А. Патриарх Адриан*. С. 276–277.

²²⁷ В своей переписке с Хрисанфом после отъезда последнего патриарх Адриан игнорировал неоднократные призывы Хрисанфа уволить Лихудов. См.: *Кантерев Н. Ф. Сношения иерусалимских патриархов*. С. 306–308 и сн. 1.

мужчиной и учить греческий в академии. Девушке удалось связаться с отцом, который освободил ее и подал жалобу властям. За Николаем, находившимся в здании академии, был отправлен дьяк с отрядом стрельцов, чтобы арестовать его. В результате стычки с ними Иоанникию и Софронию при помощи их учеников удалось прогнать дьяка и забаррикадироваться за воротами академии. Явно опасаясь последствий этого поступка, оба преподавателя и дети Иоанникия 5 августа 1694 года бежали из Москвы, но вскоре были задержаны и возвращены в столицу. Любопытно, что при них нашли чистый пергаменный лист с царским гербом – вероятно, они планировали воспользоваться им в своих дальнейших предприятиях, что являлось еще одним доказательством их вероломства²²⁸.

После бегства братьев и последовавшего за этим ареста патриарх Адриан уже не мог оставить их в академии. Интересно, впрочем, что он не стал ни изгонять их из Москвы, ни подвергать суровому наказанию. Как справедливо указывает Сменцовский, Иоанникий и Софроний обладали знаниями, в которых нуждались в России, и именно поэтому Адриан перевел их на Печатный двор в качестве переводчиков и справщиков. Досифей продолжил добиваться изгнания Лихудов из Москвы, несмотря на их увольнение из академии. Адриан, явно раздраженный настойчивостью Досифея, в 1697 году отправил иерусалимскому патриарху послание, в котором указывал, что именно восточные патриархи прислали обоих учителей в Москву, где они встретили хороший прием и разбогатели. Досифей довольно беспомощно пытался оправдаться, ссылаясь на историю Иуды: если Христа нельзя винить за то, что он сделал Иуду апостолом, то и его, Досифея, следует простить за то, что он доверился Лихудам²²⁹. Тем временем Лихудов в академии заменили два их ученика – Николай Семенов Головин и Федор Поликарпов, преподававшие круг предметов, ограниченный грамматикой, поэтикой и риторикой. Головин и Поликарпов несли свою службу до 1699 года, когда во главе академии ненадолго встал другой ученик Лихудов и монах Чудова монастыря Иов, через полгода смененный еще одним учеником Лихудов, Палладием Роговым (1655–1703), сперва обучавшимся у Лихудов латыни и греческому. Согласно Е. Ф. Шмурло, будучи в Москве, он брал также уроки у иезуитов и перешел в униатство. Впоследствии он пытался поступить в несколько иезуитских коллегий в Восточной Европе, и даже небезуспешно, и в конце концов оказался в Коллегии Св. Афанасия (*Collegio Greco*) в Риме, в которой получил степень доктора философии и теологии. Обучаясь в *Collegio Greco*, он также служил священником в церкви Св. Афанасия. Рогов утверждал, что отрекся от униатства и вернулся в православие, обратившись за помощью к митрополиту Филадельфийскому – главе православной церкви в Венеции. Его заявление не подтверждается никакими свидетельствами, тем более что сам митрополит Мелетий Типальдос к тому времени открыто заявил о своем униатстве²³⁰. Вернувшись в Россию в 1699 году, Рогов обратился к патриарху Адриану с просьбой о прощении, которое ему и было даровано при содействии родственников Петра I Нарышкиных после того, как он подписал исповедание веры. В 1700 году он занял должность ректора Славяно-греко-латинской академии и оставался им вплоть до своей смерти в 1703 году²³¹.

²²⁸ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 292–293.

²²⁹ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 296–297, 309–310.

²³⁰ Koutmanes S. *To Trito Eidos: Threskeutike hyvridikoteta kai koinonike allage ston Orthodoxe koinoteta tes Venetias (tele 17ou–arches 18ou aiona)* // *Thesaurismata*. 2007. Vol. 37. P. 388–420; Gedeon M. I. *Typaldou Stae symmoria: Semeioma peri ton en Venetia threskeutikon tarachon 1686–1712*. Constantinople, 1913.

²³¹ О ранних годах жизни монаха Иова (ум. 1721) почти ничего неизвестно, кроме того, что он учился у Лихудов. В 1696 году он был заключен под стражу в Новоспасском монастыре по причинам, оставшимся невыясненными. В 1699 году, после освобождения, он недолгое время возглавлял академию, а в 1700 году был отправлен в Холмогоры, к архиепископу Афанасию, в качестве переводчика, но год спустя вновь был посажен под стражу, на этот раз в Соловецкий монастырь. Еще позже, в 1713 году, новгородский митрополит Иов пригласил его преподавать в школе, основанной там Лихудами. См.: Каган М. Д. Иов // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3. Ч. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. С. 82–85; Скворцов Г. А. Патриарх Адриан. С. 279 (также сн. 4). О Рогове см.: Матвеева Е. Н. Палладий Рогов (Роговский) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3. Ч. 3. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 12–14; *Tsirpanles Z. N.* *To Helleniko Kollegio*. P.

Устранение Лихудов из академии стало результатом их вопиющего поведения в истории с Николаем. Оно не было ни следствием кампании, развязанной против них Досифеем, ни следствием каких-либо шагов со стороны гипотетической традиционалистской и консервативной церковной иерархии (русской либо греческой). Подобно патриарху Иоакиму, Адриан и его прелаты ничуть не были встревожены преподаванием латыни в академии. Следует подчеркнуть, что Досифей ранее тоже не выказывал никаких возражений в отношении учебной программы академии, хотя он, несомненно, был осведомлен о ее содержании. Досифей тоже не был традиционалистом и отнюдь не возражал против того, чтобы его собственные иерархи отправлялись учиться в Западную Европу²³². Более того, Досифей явно был очень высокого мнения о себе как об арбитре в церковных делах, и на протяжении всего своего патриаршества он неустанно поучал русских по самым разным вопросам, в то же время весьма снисходительно относясь к ним как к *ethnos akakon* (наивным людям), нуждающимся в наставлениях и указаниях со стороны восточных патриархов²³³. Он переменял тон и стал нападать на Лихудов лишь после того, как сорвались его планы основать греческую типографию в Москве. Понятно, что обвинения, исходившие от иерусалимского патриарха, не укрепляли позиции Лихудов, но крайне сомнительно, чтобы лишь они одни были причиной их падения. И царский, и патриарший двор в России нуждались в услугах Лихудов как педагогов и не обращали серьезного внимания на то, в чем, вероятно, видели личную вендетту.

Служившие на Печатном дворе справщиками и переводчиками²³⁴ после своего изгнания из академии Лихуды зарабатывали также и частными уроками итальянского, а возможно, и других языков. Это преподавание приобрело более формальные рамки, когда Петр I в 1697 году приказал отпрыскам бояр, неродовитым дворянам, купцам, мещанам и даже солдатам Семеновского полка посещать дававшиеся братьями уроки итальянского языка. Итальянская школа подчинялась Разрядному приказу, в ведении которого находились войска, и ее ученики получали стипендию из Приказа Большой казны, в то время как Лихудам должен был платить Приказ книгопечатного дела. Обучение итальянскому языку было частью усилий, предпринимавшихся Петром для создания русского флота. Русским было приказано строить флот в Воронеже в сотрудничестве с венецианскими мастерами (среди которых, наряду с итальянцами, было много греков и славян из Далмации). Однако преподавание Лихудами итальянского натолкнулось на ряд препятствий. Некоторые потенциальные ученики, получившие приказ явиться в школу, оказались либо слишком юными, либо слишком старыми; другие отказывались приходить на занятия, ссылаясь или на то, что они семейные люди, обремененные детьми, или на различные профессиональные и коммерческие обязанности; несколько учеников так и не объявились, отговариваясь болезнями, не позволяющими учиться, или приходили в школу

691; *Смирнов С. К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. С. 78–81; *Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан. С. 282–287, 339–343; *Шмурло Е. Ф.* Русские католики конца XVII века // Записки русского научного института в Белграде. Вып. 3. Белград, 1931. С. 1–17; а также: *Ястребов А. О.* Венецианский след в жизненном пути игумена Палладия Роговского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие, философия. 2014. Т. 4. № 54. С. 9–28. (Выражаю благодарность о. А. Ястребову, предоставившему мне экземпляр своей работы.) О Николае Семенове сыне Головине и Федоре Поликарпове см. ниже, в гл. 6.

²³² Например, племянник Досифея, архимандрит Хрисанф, в 1697 году изучал в Падуе философию, теологию и каноническое право под началом перешедшего в католичество Николая Комниноса Пападополи. См.: *Podskalsky G.* Griechische Theologie. S. 317–318; *Stathe P.* Chrysanthos Notaras. P. 82–91.

²³³ *Sarris K.* Ena «ethnos akakon» gia ton Dositheo Hierosolymon: He Rosike Ekklesia anamesa apo tis grammes tes Dodekavivlou // *Hellenon Dromoi: Meletes apheromenes sten Arteme Xanthopoulou-Kyriakou* / Ed. K. Chatzephyriakides, E. Georganopoulos. Thessalonike: Epikentro, 2014. P. 9–40; более широкий аспект проблемы: *Sarris K.* Hiere Historia: Hoi apoklinouses diadromes enos eidous metaxy Dyses kai Anatoles: Apo te Dodekavivlo tou Dositheou Hierosolymon sten Ekklesiastike Historia tou Meletiou Athenon: PhD diss.: 2 vols. Thessalonike: Aristotle University of Thessalonike, 2010.

²³⁴ Обзор деятельности Лихудов в период после их изгнания из академии опирается на работу: *Смеицковский М. Н.* Братья Лихуды. С. 299–459, а также на другие материалы, ссылки на которые здесь приводятся. В октябре 1694 года Лихудам было приказано жить в доме подьячего Глеба Афанасьева, конфискованном у владельца за хищения. См.: *Лукичев М. П.* К истории русского просвещения.

лишь изредка; кое-кто, надеясь избежать учебы, даже прибегал к своим связям с влиятельными лицами (так поступил церковный певчий Павел Дьяконов, за которого заступилась сестра Петра, Наталья Алексеевна); наконец, некоторые из солдат вовсе не знали и русской грамоты. Лишь некоторые кандидаты в ученики (главным образом бывшие студенты академии и сыновья приказных дьяков) ухватились за возможность карьерного роста благодаря приобретенным новым познаниям, а кое-кто даже добровольно вызвался обучаться в школе; что касается других учеников, то они сами либо их родители утверждали, что те и без того учатся – главным образом дома с частными учителями²³⁵. Сам царь Петр интересовался успехами учеников, о чем свидетельствуют повторяющиеся запросы, поступавшие из Разрядного приказа по его требованию. Сами Лихуды тоже отчитывались об успеваемости своих учеников, а также неоднократно обращались с просьбами погасить задолженность по жалованью, на которые Приказ книгопечатного дела явно не спешил отвечать, поэтому преподаватели просили, чтобы им платил Приказ Большой казны²³⁶. Именно в этот период Лихуды перевели с итальянского (судя по всему, с помощью их давнего студента из академии, Моисея Арсеньева)²³⁷ две записки Сигизмондо Альбергетти – по артиллерии и военной стратегии. Альбергетти отправил их Петру I в попытке привлечь внимание царя к своим изобретениям в области артиллерии; кроме того, он усиленно предлагал свою кандидатуру на должность начальника морской артиллерии, щедро приправляя свою настойчивость обещаниями отвоевать Константинополь у турок²³⁸.

Лихуды давали уроки языка до 1700 года, когда братьев настигла новая беда. В 1698 году бывший ученик Иоанникия Лихуда, Петр Артемьев, дьякон московской церкви Свв. Петра и Павла, обвинил его в том, что тот – тайный католик. В 1688 году Артемьев сопровождал Иоанникия в его поездке в Венецию, а в конце года вернулся в русскую столицу вместе с его детьми. В 1698 году самого Артемьева обвиняли в открытом исповедании католической веры. Его допросили и приговорили к заключению в Новоспасском монастыре, поскольку он был признан виновным синодом патриарха. Решения синода содержали подробное опровержение учения Артемьева, якобы найденного в его «тетрадах». Автором этого опровержения был Евфимий Чудовский. Сами «тетрады» до нас не дошли, и Чудовский вполне мог измыслить многое из того, что будто бы в них содержалось. Согласно Евфимию, Артемьев в своих «тетрадах» обвинял Иоанникия в тайном сочувствии к католицизму и якобы писал, что Иоанникий, находясь в Венеции, вращался среди униатов и уверял их в том, что разделяет их веру. То, что такое

²³⁵ Об итальянской школе см.: *Лукичев М. П.* К истории русского просвещения; *Чеснокова Н. П.* Документы по истории; *Чеснокова Н. П.* Школа итальянского языка (как показывает исследовательница (с. 135), основное бремя преподавания ложилось, вероятно, на Софрония; кроме того, она сомневается в том, что это начинание можно назвать «школой», ведь речь идет скорее о частных уроках; о связи между итальянской школой и воронежскими верфями см. на с. 147–150); *Гузевич Д. Ю.* Итальянские мастера и первый массовый наем специалистов в Петровскую эпоху // Вопросы истории естествознания и техники. 2012. № 4. С. 108–131; *Рамазанова Д. Н.* Итальянская школа Иоанникия и Софрония Лихудов (формирование системы образования в России и политика Петра I в Средиземноморье) // Третьи чтения памяти профессора Н. Ф. Каптерева, Москва, 26–27 октября 2005 г.: Материалы / Ред. Б. Л. Фонкич. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 2005. С. 33–40; *Ramazanova D. N.* He Italike Schole ton adelphon Leichoude (He diamorphose tou systematos tes ekpaideuses ste Rosia kai he politike tou Megalou Petrou ste Mesogeio) // *Rosia kai Mesogeios: Praktika Iou Diethnous Synedriou* (Athena, 19–22 Maiou 2005) / Ed. O. Katsiarde-Hering et al. Vol. 1. Athens: Ethniko kai Kapodistriako Panepistemio Athenon, Ekdoseis Herodotos, 2011. P. 333–340; *Рамазанова Д. Н.* Палеографическое исследование; *Рамазанова Д. Н.* Источники для изучения итальянской школы Иоанникия и Софрония Лихудов (челобитные учеников и учителей) // Очерки феодальной России. Вып. 13 / Ред. С. Н. Кистерев. М.: Альянс-Архео, 2009. С. 293–313.

²³⁶ *Чеснокова Н. П.* Документы по истории, особ. с. 312–313 (челобитная Лихудов Петру I от 1698 года, в которой братья сетуют на безразличие многих студентов к учебе, но упоминают и об успехах некоторых из них), 313–316 (список учащихся со сведениями об их успехах в овладении итальянским языком и соответствующее свидетельство); *Чеснокова Н. П.* Школа итальянского языка. С. 144–145; *Рамазанова Д. Н.* Источники для изучения. С. 301–311 (прошения учащихся, донесения и прошения Лихудов).

²³⁷ *Турилова С. Л.* Мемуары русского разночинца первой половины XVIII века («Скаска» переводчика и архивариуса Коллегии иностранных дел Моисея Арсеньева) // Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1989. М.: Наука, 1990. С. 12.

²³⁸ *Di Salvo M.* Bombe intelligente per Pietro il Grande.

обвинение выдвигалось, вполне вероятно, но его достоверность весьма сомнительна. Трудно себе представить, чтобы Евфимий в 1698 году мог выдумать такое заявление; если даже и так, то до того момента он был среди главных сторонников Лихудов. Более того, иезуиты в своих сочинениях и переписке 1680-х и 1690-х годов почти не упоминают академию и не приводят свидетельств о каких-либо конкретных связях Лихудов с униатскими или иезуитскими кругами. Иезуит Георгий Давид, находившийся в Москве в 1685–1689 годах, лишь вкратце пишет об академии, и то лишь чтобы сообщить об отсутствии у нее каких-то больших успехов. Точно так же, как другие греки той эпохи, получавшие образование на Западе, Лихуды наверняка подвергались воздействию католической пропаганды в Венеции и Падуе, но, судя по всему, не отступились от православия. Тем не менее то православие, которое они исповедовали, было весьма вестернизированным. Иоанникий и Софроний не чурались лжи и обмана во многих других вопросах, и не исключено, что то, чему мог быть свидетелем Артемьев, как раз и есть один из таких случаев²³⁹.

²³⁹ О деле Артемьева см.: *Сметцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 315–317; *Шмурло Е. Ф.* Русские католики, особ. с. 17 и далее; *Панич Т. В.* «Ответ» Евфимия Чудовского на «Лжущее писание» Петра Артемьева // *Общественное сознание и литература XVI–XX вв.: Сб. науч. трудов / Ред. Н. Н. Покровский.* Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН (СО РАН), 2001. С. 224–245.; *Панич Т. В.* Полемика Евфимия Чудовского с Петром Артемьевым: богословские и литературные аспекты // *Сибирь на перекрестье мировых религий: Материалы второй межрегиональной научно-практической конференции, посвященной памяти выдающегося ученого и педагога, специалиста по библеистике, профессора НГУ М. И. Рижского / Ред. Н. Н. Покровский.* Новосибирск: б. и., 2005. С. 154–160. Документы по этому делу можно найти в: Государственный исторический музей. Отдел рукописей и старопечатных книг (далее – ОР ГИМ). Синодальное собрание. № 393. О Давиде см.: *David G., S. J.* *Status Modernus Magnae Russiae seu Moscoviae (1690) / Ed. A. V. Florovskij.* The Hague: Mouton, 1965, особ. р. 106–107 (то место, где он вкратце упоминает об академии). Давид, пренебрежительно отзываясь об академии, даже ставил под сомнение знание Лихудами латыни. О переписке иезуитов см.: Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. Тайные письма иезуитов, бывших в России при Петре I. СПб., 1904 (впрочем, переписка, вошедшая в это собрание, в основном относится к началу XVIII века). О русских связях с Ватиканом см.: *Santich J. J.* *Missio Moscovitica: The Role of the Jesuits in the Westernization of Russia, 1582–1689.* NY: Peter Lang, 1995 (работа носит преимущественно компилятивный характер; в ней делается вывод, что влияние иезуитов в России до конца XVII века было незначительным); см. также: *Pierling P.* *La Russie et le Saint-Siège: 5 vols.* Paris, 1896–1912, зд. особ. см.: vol. 4. P. 82–83, 103, 160. Если опираться на работу Пирлинга, не принимая во внимание будущие архивные находки, вывод о том, что Лихуды не вступали ни в какие контакты ни с Ватиканом, ни с иезуитскими кругами, может представляться вполне обоснованным.

МЕЖДУ НОВГОРОДОМ И МОСКВОЙ

Патриарх Адриан, потрясенный обвинениями Петра Артемьева в адрес его бывших учителей, в июне 1698 года решил перевести Иоанникия и Софрония в Новоспасский монастырь. Этот перевод, несомненно, не привел ни к полному удалению Лихудов из русской интеллектуальной жизни, ни к прекращению их деятельности на ниве преподавания итальянского языка. В конце концов, их новым местом жительства был крупный столичный монастырь – усыпальница правившей в России династии Романовых. В Новоспасском монастыре братья занимались сочинением панегириков и антипротестантских полемических трудов. В 1704 году по приказу царя они были переведены из Москвы в Кострому: русское правительство ожидало прибытия османского посла и стремилось предотвратить любые возможные контакты между его свитой и московскими греками. Иоанникий и Софроний два года прожили в Костроме в Ипатьевском монастыре (там они создали расширенную версию своей греческой грамматики), а в 1706 году новгородский митрополит Иов подал царю прошение об их переводе в столицу своей епархии. Иов – один из самых просвещенных церковных иерархов того времени в России – был заинтересован в основании учебных заведений в своих владениях и считал двух греческих учителей подходящими для этого дела. Иоанникий и Софроний не обманули его ожиданий и (особенно первый) внесли немалый вклад в просветительские инициативы Иова. Новгородская школа была создана по образцу Славяно-греко-латинской академии, хотя в ней обучали только предметам начального уровня – грамматике, поэтике и риторике – и преимущественно на греческом и церковнославянском языках. Тем не менее в ней преподавали и латынь, о чем свидетельствует дошедший до нас в греческом и частично в латинском варианте написанный в то время Иоанникием учебник риторики, а также похвалы самого Иова в его переписке. Главным преподавателем школы оставался Иоанникий, так как Софроний в конце 1707 года отбыл в Москву. Однако в школе имелись также другие учителя церковнославянского. Школа готовила главным образом переводчиков и преподавателей, из которых часть преподавала в Новгороде и в других школах в 1720-е и в 1730-е годы, а часть ушла в священники. Кроме того, Софроний (до своего отъезда), Иоанникий и некоторые из их учеников принимали участие в масштабной работе по переводу богословских и полемических трудов ряда византийских и поствизантийских авторов с греческого на церковнославянский, проходившей главным образом под покровительством митрополита Иова. Впрочем, несмотря на все старания Иова, большинство этих переводов так и не было издано²⁴⁰. Кроме того, Лихуды создали новые или переработали старые варианты учебников грамматики и риторики на основе тех, что они сочинили сами или составили в годы работы в академии. Помимо преподавательской деятельности, в Новгороде братья переводили итальянские и латинские тексты по приказу царя Петра I.

²⁴⁰ Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. С. 333–374. О Новгородской школе см.: Страхова О. Б. Новгородская школа братьев Лихудов // *Cyrrilomethodianum*. Vol. XII. Thessaloniki, 1988. С. 109–123; Вознесенская И. А. Греческие школы Иоанникия и Софрония Лихудов в начале XVIII в. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2004. С. 86–140; Григорьева И. Л., Салошиков Н. В. Новгородская школа братьев Лихудов как восточнославянская академия // Первые Лихудовские чтения. С. 77–94, особ. с. 84–85 (свидетельства о преподавании латыни; некоторые из аргументов, относящиеся к продолжению византийских традиций в школах Лихудов как в Москве, так и в Новгороде, являются спорными); Салошиков Н. В. Новгородская школа братьев Лихудов в 1717–1723 гг. (по данным ГАНО) // Европейские традиции в истории. С. 47–54 (о периоде после отбытия Иоанникия из школы; кроме того, из этой работы следует, что ученики школы были священниками или занимали различные церковные должности); также: Вознесенская И. А. Новгородская архиерейская школа // Европейские традиции в истории. С. 55–59 (в работе утверждается, что школа, вероятно, продолжала действовать до 1740-х годов). О переводческих начинаниях см.: Она же. Рукописные учебники братьев Лихудов // ТОДРЛ. Т. 59. СПб.: Наука, 2008. С. 369–375; Она же. Переводы с греческого языка // Там же. С. 363–368; Она же. Переводческий и книгописный центр // Переводческий и книгописный центр в Новгороде при митрополите Иове // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН / Ред. И. М. Беляева. СПб.: Изд-во Библиотеки РАН (БАН), 2006. С. 12–19. О рукописях Лихудов, датируемых новгородским периодом их жизни, см.: Яламас Д. А. Значение деятельности братьев Лихудов. С. 83–85; Рамазанова Д. Н. Братья Лихуды. С. 50.

4 января 1708 года царь Петр издал указ, согласно которому Иоанникию и тем, кто вместе с ним был отправлен в Новгород, надлежало вернуться в Москву, где уже находился Софроний, чтобы преподавать греческий язык в московских школах. Указом, изданным на следующий день, детям священников и дьяконов предписывалось учиться в греческих и латинских школах под угрозой утраты церковных должностей²⁴¹. И все же Иоанникий остался в Новгороде, а Софроний – в Москве, где он возглавил школу греческого языка, открывшуюся в 1707 году на Казанском подворье (резиденции митрополита Казанского в Москве). Наряду со Славяно-греко-латинской академией и другими учебными заведениями, функционировавшими тогда в Москве, эта школа в 1711 году была отдана из ведения Монастырского приказа в ведение Московского печатного двора. Ее учебная программа включала грамматику, риторику и логику, а большинство ее учеников, судя по всему, были сыновьями священников²⁴². Похоже, что эта греческая школа не могла похвастаться большими успехами, тем более что на Софрония, наряду с преподаванием, легло бремя работы в комиссии по переводу Библии. Глава Печатного двора Федор Поликарпов, с 1711 года также надзиравший и над учебными заведениями, испытывал все больше неудовольствия в связи с деятельностью своего бывшего наставника. В ряде писем Мусину-Пушкину (еще одному ученику Лихудов, в то время стоявшему во главе Монастырского приказа) в 1715–1717 годах Поликарпов сетовал на то, что престарелый Софроний не способен чему-либо успешно научить и что его ученики изучают греческую грамматику уже семь лет, но при этом едва в состоянии перевести страницу греческого текста²⁴³. Несмотря на попытки Софрония добиться возвращения брата в Москву, Иоанникий оставался в Новгороде; он вернулся к Софронию в Москву лишь в 1716 году²⁴⁴. После своего воссоединения братья вошли в состав комиссии, руководившей переводом Библии на церковнославянский, причем Софроний участвовал в этой работе с момента основания комиссии в 1712 году. Иоанникий умер 7 августа 1717 года в возрасте 84 лет и был похоронен в московском Заиконоспасском монастыре. Софроний продолжал свои ученые и просветительские труды до 1722 года, когда его сменил в греческой школе Афанасий Скиадас. С 1718 по 1720 год, а затем после 1725 года, когда греческая школа вошла в состав Славяно-латинской школы (тем самым была воссоздана единая Славяно-греко-латинская академия), в ней преподавал также Алексей Кириллов сын Барсов, бывший ученик Софрония. В 1723 году Софроний был назначен архимандритом в Солотчинский монастырь Рязанской епархии. В 1727 году, уже старый и больной, он вернулся в Москву, формально как начальник над греческой школой, и умер там в 1730 году²⁴⁵.

²⁴¹ См.: Письма и бумаги императора Петра Великого: В 15 т. СПб. – Пг. – Л.; М., 1887—. Зд.: Т. 7. Январь – июнь 1708 года. Вып. 1. Пг.: Государственная типография, 1918. С. 251, 253.

²⁴² *Вознесенская И. А.* Московская греческая школа Софрония Лихуды // Россия и христианский Восток: Сб. ст. / Ред. Б. Л. Фонкич. Вып. 4–5. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 376–397, зд.: 379–397.

²⁴³ См.: *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 375–377; *Вознесенская И. А.* Греческие школы. С. 25–27, 59–65, 148–176.

²⁴⁴ См. письма Софрония: *Яламас Д. А.* Неизвестная переписка братьев Лихудов в рукописи Копенгагенской королевской библиотеки // *Palaeoslavica*. 2002. Т. 10. № 2. С. 330–340, особ. 336–340. Все три письма, написанные в июле 1710 года, адресованы церковным должностным лицам, подчинявшимся новгородскому митрополиту Иову, и свидетельствуют как о связях, имевшихся у Лихудов в Новгороде, так и о нежелании Иова отпускать Иоанникия в Москву.

²⁴⁵ Насколько известно, дети Иоанникия служили в русском флоте. Так, в 1697–1700 годах Николай и Анастасий Лихуды участвовали в строительстве военно-морского флота, затеянном Петром. Греческий купец по имени Юрий Юрьев Караклис безуспешно пытался взыскать в московском суде сумму в 500 рублей, которые ему задолжал Николай Лихуд; ему было отказано в иске, потому что Николай находился в Воронеже и не получил разрешения отлучиться. Так или иначе, 9 августа 1697 года братья подали царю прошение о том, чтобы все дела с участием обоих, все еще разбиравшиеся в различных приказах, были переданы во Владимирский судный приказ, в ведении которого находились верфи, чтобы им не нужно было возвращаться в Москву для присутствия в судах. После того как Николай и Анастасий добились признания их княжеских титулов (Николай в документах значится как стольник), они были внесены в списки младших московских служилых людей. В Воронеже они служили переводчиками с итальянского, причем в подчинении Николая находились специалисты и рабочие, поставлявшие древесину для верфей. Его обвинили в получении взяток от рабочих, плативших ему за то, чтобы он не слишком обременял их работой (один из указов Петра специально требовал от Николая лучше заботиться о рабочих, но не брать взяток). См.:

Чеснокова Н. П. Документы по истории. С. 291–292; прошение приведено на с. 305–306 (оно было удовлетворено); *Елагин С. И.* История русского флота. Период Азовский. Приложения. Ч. 1. СПб., 1864, зд.: приложение 4. С. 367, 370–372; *Phillips E. J.* The Founding of Russia's Navy: Peter the Great and the Azov Fleet, 1688–1714. Westport, CT: Greenwood Press, 1995. P. 64, 73, 82–83.

К ПОРТРЕТУ БРАТЬЕВ ЛИХУДОВ

В сочиненной в 1717 году эпитафии своему брату Софроний призывает прохожего почтить память ученого мужа, брата и священнослужителя:

...Се лежит zde ч[е]л[ове]к Б[о]жий, а[н]г[е]л восточныя ц[е]ркве...
Его же Паллада к ликию [лицею], трудолюбие к наукам, спытное известие к б[о]жественному избра Писанию, того уже см[е]рть собра во гроб се в сени н[ы]не седит темней Иже за бл[а]г[о]честие о[те]ч[е]ство же и род выну подвизася до бл[е]женно.

Софроний продолжал: на протяжении 68 лет Иоанникий неустанно трудился, преподавая философию и богословие, заботясь о благочестии своей родины и народа (*genos*). В эпитафии подчеркивается, что в июле 1683 года четыре восточных патриарха отправили Иоанникия вместе с Софронием, получившим докторскую степень в Падуанском университете (*en to Patavino leukeio [sic] estemmenou didaskalou*), в Москву. Братья, при которых имелось письмо, лично подписанное всеми четырьмя патриархами и прочими иерархами, прибыли в Москву 6 марта 1685 года. Наконец, эпитафия напоминает читателю, что оба брата вели свою родословную «от первенствующих князей Лихудиев Константинопольского Сиглита в лето ,ам'а [1041]», а после 1453 года их предки обитали в «преславном городе на острове Кефалинии». Софроний сетовал на то, что человек, достойный бессмертия, оставил этот свет, и в заключение объявлял: «Но и сего ради уже бе[з]смертен есть зане см[е]ртен бяше, но не дела его. Пр[а]в[е]дницы же в веки живут», цитируя Книгу премудрости Соломона (глава 5)²⁴⁶.

Из этой эпитафии видно, какие из своих деяний братья Лихуды – или по крайней мере Софроний – хотели бы оставить в памяти поколений. В основу эпитафии, сочиненной на греческом и выбитой на камне на греческом и церковнославянском языках, положены три темы: ученые труды Иоанникия и его благочестие; древняя родословная братьев; их услуги своему отечеству и своей нации (то есть греческому народу). Как указывает Софроний, труды Иоанникия не погибли, но что интересно, в надписи почти нет упоминаний о России, если только не предположить, что под «отечеством» имеется в виду именно Россия, а не Кефалиния. Вызывают недоумение и слова о 68-летних трудах; также не вполне понятна косвенная ссылка на пройденный рубеж.

Кроме того, в этой надписи находит отражение тесная связь между братьями, существовавшая на протяжении всей их совместной жизни. В 1710 году, добиваясь, чтобы его брата отпустили из Новгорода в Москву, Софроний в своих письмах подчиненным митрополита Иова подчеркивал два момента: что Лихуды помнят о всех благодеяниях Иова по отношению к ним в течение многих лет и что они благодарны ему за них, ибо это естественно, угодно Богу и «политично» (то есть соответствует правилам цивилизованного поведения). Тем не менее, указывал Софроний, Иоанникий уже больше семидесяти лет от роду, и он уже достаточно долго прослужил в епархии у Иова. И теперь настала пора для того, чтобы Иоанникий вернулся в Москву и братья провели бы вместе то время, что им отведено²⁴⁷.

²⁴⁶ Софроний написал эпитафию по-гречески, затем она была переведена на церковнославянский и выбита на надгробии Иоанникия вместе с его изображением. Она была неоднократно опубликована. См., например: *Лихачев Н. П.* Портрет Иоанникия Лихуда // Памятники древней письменности. 146. Отчеты о заседаниях Императорского общества любителей древней письменности в 1900–1901 году. СПб., 1902. С. 67–72; *Фонкич Б. Л.* Заметки по греческой эпиграфике Москвы // Греко-латинский кабинет. 1992. № 1. С. 35–37 (переиздание: *Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в. М.: Индрик, 2003. С. 345–348. С. 345–348).

²⁴⁷ *Яламас Д. А.* Неизвестная переписка братьев Лихудов. С. 336–340, особ. с. 338, где Софроний подчеркивает испытываемый братьями страх перед тем, что они, заброшенные в чужую землю, умрут, так больше и не повидав друг друга.

Должно быть, после многих лет тесной совместной работы, преподавания и переводов Софроний особенно остро переживал смерть брата. Вообще, все свидетельства об их общей жизни в России говорят о том, что братья служили друг другу опорой и поддержкой. Лихуды упорно старались добиться признания и в русской столице, и за ее пределами. Едва оказавшись в России, они стали участниками множества конфликтов, отнюдь не всегда по своей собственной инициативе. Они играли роль главных авторов и спорщиков в конфликте о пресуществлении – очевидно, по приказу патриарха Иоакима. В то же время они сталкивались и со множеством других проблем. Они только что поселились в стране, языка которой не знали. На их долю выпадало участие в религиозных конфликтах и политических играх русского двора, и им удалось уцелеть, хотя и не без некоторых потерь. Действительно, если что и было характерно для всей их жизни в России, так это их способность выходить невредимыми из всевозможных потрясений. Они использовали в своих целях русские практики, связанные с социальным положением, стремясь к высокому статусу и престижу как в России, так и в других странах. Собственно говоря, они были явно одержимы надеждой на общественное признание. Почти сразу же после прибытия в Россию они освоили правила игры в русском обществе с его повышенным вниманием к статусу, пытаясь занять в нем как можно более видное место. В начале 1690-х годов они постарались придать своей фамилии более византийское звучание и приняли меры к тому, чтобы прочно связать себя с именем прославленного византийского патриарха. И это им удалось, пусть даже это свидетельствует не столько о том, что им верили, сколько о готовности российских властей им подыгрывать. Эта очевидная неустанная озабоченность своим статусом просматривается и в том, как они старались подавать себя в Москве и за ее пределами. В Москве их неоднократно обвиняли в том, что они выставляют себя в качестве вождей греческой общины. В переписке с некоторыми учеными мужами они настойчиво преувеличивали свои заслуги. Так, когда Николаос Комнинос Пападополи, профессор Падунского университета, назвал их *païdogogoi* (как в то время именовали наставников маленьких детей), они немедленно выразили протест против этого уничижительного отношения к их трудам и указали на свой статус преподавателей в царской академии²⁴⁸. Кроме того, они успешно находили покровителей, благодаря чему дети Иоанникия смогли сделать карьеру в России. При этом они постоянно подчеркивали свое положение наставников в царской и патриаршей школе. Более того, они использовали связи, которыми обладали как граждане Венеции, и пребывая в Константинополе, и впоследствии, в конце 1680-х годов, когда Иоанникий ездил в Венецию по семейным делам. Судя по всему, связь с Венецией способствовала получению ими работы в Москве, а впоследствии и временному назначению Иоанникия русским посланником. Таким образом, они максимально задействовали те возможности, которые создавала структура российского общества. Для них, как и для все большего числа странствующих греков духовного звания, Россия того времени была богатой, полной возможностей страной. В этом, как и в иных смыслах, Лихуды являлись типичными представителями образованных греков, стремившихся к профессиональной карьере и более устроенной жизни за пределами узких рамок своих родных земель. В то же время, несмотря на длительное пребывание в России, Лихуды, судя по всему, так и не утратили своей привязанности к Кефалинии: они поддерживали регулярные контакты со своими родными на острове, а под конец жизни пытались разобраться с вопросами о наследстве, позаботиться о родственниках и сохранить репутацию и статус своей семьи в родных краях.

В конце 1680-х и начале 1690-х годов, в пору своей работы в академии, Лихуды нажили и врагов. То, что Лихуды могли быть сутяжниками и обманщиками, склонными к различным махинациям, не подлежит сомнению. В своей частной переписке купец Хаджикирьякис Вурлиотис, давно знавший Лихудов, описывал их, используя региональные стереотипы (кефали-

²⁴⁸ Karathanases A. E. Ioannikios kai Sophronios adelphoi Leichoude. P. 193–194.

нийцы считались упрямыми людьми авантюрного склада), и приписывал им высокомерие как следствие их связей с царским двором²⁴⁹. С момента своего прибытия в Москву Иоанникий и Софроний неоднократно конфликтовали и с местными, и с пришлыми греками по самым разным вопросам – от завещания и денег иеродьякона Мелетия до торговых сделок и покровительства беглым грекам, принадлежавшим к духовному званию²⁵⁰. Греческий иеродьякон Мелетий (с острова Хиос), ездивший с посланиями к восточным патриархам в связи с делом Никона, обосновался в Москве как посредник между царским правительством и восточными патриархами, а какое-то время еще и обучал греческому духовному пению. Благодаря услугам, оказанным им царю, и участию в беспроходной торговле (судя по всему, это была награда ему за услуги) он стал очень богатым человеком и приобрел большое влияние среди московских греков. Иоанникий был отцом-исповедником Мелетия, назначившего обоих братьев своими душеприказчиками. В 1686 году, после смерти Мелетия, началась длительная борьба за оставшееся от него имущество и деньги, в которой участвовали Лихуды, ряд греческих купцов и даже монастырь Св. Екатерины на горе Синай, с которым у Мелетия, судя по всему, имелись тесные связи. Этот конфликт продолжился вплоть до начала XVIII века. Существенная доля денег, оставшихся от Мелетия, пошла на строительство здания для лихудовской академии. В донесениях московским властям разные люди обвиняли Лихудов в подделке завещания Мелетия в корыстных целях. Главным из обвинителей был греческий купец Юрий Юрьев, прежде торговавший с Мелетием. Лихудам удалось преодолеть этот кризис, хотя дело не обошлось без компромиссов. Это дело снова всплыло в 1707 году в Новгороде, когда Юрий Юрьев опять попытался взыскать с них деньги. На этот раз Лихуды справились с проблемой при помощи своего тогдашнего покровителя, митрополита Иова²⁵¹. Участником еще одного дела, пришедшегося на период конфликта о евхаристии, была довольно темная личность, некий грек по имени Георгий Зервос. Согласно свидетельству Лихудов, Зервос обвинял их в том, что они получили рекомендательное письмо от патриархов, подкупив их, и пытался вернуть деньги, которые Лихуды взяли у него взаймы с этой целью. Лихуды отказали ему в этом, после чего, насколько известно, на сторону Зервоса встал Николай Спафарий, тем самым испортив свои отношения с двумя братьями²⁵². Согласно лихудовской версии этих событий, Зервос, которого они поначалу привели и опекали в Москве, впоследствии стал пешкой в руках прочих московских греков, убедивших его, при попустительстве и активном содействии Сильвестра Медведева, обвинить Лихудов в получении патриаршего письма за взятку. Весь этот спор в итоге был решен в пользу Лихудов, хотя, вероятно, не без ущерба для их репутации. Следует отметить, что Зервос никогда не оспаривал подлинности письма, но только способ, которым Лихуды его добыли. Более того, в то время обычной практикой было платить за рекомендательные письма, особенно таким вечно нуждавшимся в деньгах людям, как восточные патриархи. Все факты указывают на то, что это был конфликт между греками, которым, возможно, Медведев воспользовался в собственных целях. В декабре 1687 года Лихуды подали прошение о том, чтобы им разрешили покинуть Россию, так как им начали поступать угрозы расправы²⁵³.

Лихуды уцелели во всех этих конфликтах и к 1688 году стали состоятельными людьми благодаря щедрости патриарха, царя и знати (семейства Одоевских и прочих)²⁵⁴. После скан-

²⁴⁹ *Papastratou N.* Ho Sinaites Chatzkyriakes. P. 134–135.

²⁵⁰ См.: *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. С. 254–255, 257–261, 278–279, где приводятся примеры таких конфликтов.

²⁵¹ О Мелетии и его завещании см.: *Фонкич Б. Л.* Мелетий Грек; *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы. С. 99–100; *Рамазанова Д. Н.* Братья Лихуды. С. 64–82 (обзор сохранившихся документов); *Вознесенская И. А.* Греческие школы. С. 54–55; а также: *Papastratou N.* Ho Sinaites Chatzkyriakes. P. 134–135 (свидетельство Хаджикирьякиса).

²⁵² Об этом деле см.: *Яламас Д. А.* Два письма грека Хаджикирьяка братьям Лихудам // *Ricerche Slavistiche*. 1994. Vol. 41. P. 227–238. Об отношениях между Лихудами и Спафарием см.: *Чеснокова Н. П.* Документы по истории. С. 307–308.

²⁵³ *Яламас Д. А.* Значение деятельности братьев Лихудов.

²⁵⁴ Там же. С. 64.

дала, вызванного неприглядным поведением Николая Лихуда, они, похоже, поначалу полагали, что смогут даже избежать ареста, и лишь впоследствии попытались бежать. Когда они были пойманы при попытке бегства, при них нашли пустой пергаменный лист для царского указа, дававшего им очевидную и компрометирующую их возможность извлечь выгоду из пребывания в России, – возможно, путем подделки документов. Не сумели они и остаться в фаворе у Досифея – скорее всего, потому, что не оказали существенной помощи его посланцу и племяннику Хрисанфу. Более того, скандалы, похоже, преследовали Иоанникия и Софрония и в старости, как видно из дела Артемьева и случая с Зервосом, но они пережили все эти нападки. Лихуды продолжали преподавательскую и переводческую деятельность в 1690-е годы, и в годы правления Петра I.

Будучи иеромонахами, Лихуды отнюдь не являлись монахами-отшельниками, которыми хотел бы их видеть Досифей, или хотя бы профессорами-книжниками, поглощенными службой в академии. Они были вполне светскими людьми, предприимчивыми и отдававшими все свои силы экономическим, духовным, просветительским и даже дипломатическим начинаниям (по крайней мере в течение первых пяти лет пребывания в России). Их просветительские навыки и языковые познания принесли им большую пользу – именно потому, что их услуги были нужны в России. Лихуды неоднократно сталкивались как с проблемами, возникавшими по их собственной вине, так и с давлением со стороны русских светских и церковных властей. Тем не менее они приспособились к жизни в России, ставшей для них вторым отечеством, и им удавалось использовать приобретенное ими положение, чтобы выстоять в неурядицах. В то же время главным образом их усилиями в России было положено начало институционализированному образованию, имевшему иезуитские корни.

Глава 3

ОСНОВАНИЕ АКАДЕМИИ В МОСКВЕ

Институционализация образования в России началась в конце XVII века. Прежде образование в России сводилось главным образом к элементарному обучению чтению и письму посредством «букварной системы», а также к профессиональной и практической подготовке кадров при различных приказах (что, разумеется, не делало их каким-то подобием учебных заведений)²⁵⁵. Хотя на протяжении XVII века русская элита все сильнее осознавала, что знания необходимы и в религиозной, и в светской жизни, и относилась к ним все более благоклонно, первое формальное учебное заведение было создано в России лишь в 1680-е годы. В 1685 году Иоанникий и Софроний Лихуды основали в Москве школу, представлявшую собой и по форме, и по содержанию разновидность типичной иезуитской коллегии среднего и высшего уровня, то есть коллегии, где помимо грамматики и риторики отдельно преподавали (или планировали преподавать) и более сложные дисциплины: философию и теологию. И в последовательности преподавания предметов, и в методах обучения, практиковавшихся Лихудами, явственно просматриваются контуры иезуитских образцов. Что самое важное, реальный учебный процесс, каким он отражен в лихудовских учебниках, был разновидностью типичной иезуитской учебной программы. Лихуды преподавали своим московским ученикам риторику, логику и натуральную философию иезуитских коллегий XVII века. Отголоски такого учебного курса впервые проникли в Россию в 1650–1680-х годах благодаря деятельности Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого. Судя по всему, Славинецкий и Полоцкий давали частные уроки грамматики и риторики, но они так и не были формализованы в институциональных рамках учебного заведения. Возведение постройки на фундаменте, заложенном двумя этими учеными мужами, выпало на долю Лихудов.

Иезуитское образование воздействовало на Лихудов с двух сторон: косвенно, через их венецианского учителя Герасима Влахоса и его учебники, и прямо, через использовавшиеся ими иезуитские труды (например, по риторике и натуральной философии). Между двумя этими процессами, то есть прямым и косвенным заимствованием иезуитских учений, трудно провести четкую грань, поскольку по большей части они происходили одновременно. Понятно, что Лихуды (в большей степени, чем Влахос, который все же преподавал в более «либеральной» атмосфере Венеции) адаптировали свои уроки к потребностям и запросам православной культурной среды Московского государства. Так, приступая к преподаванию какого-либо предмета, они обычно провозглашали приверженность Аристотелю и свое согласие с его взглядами в той мере, в какой они не противоречат основным догматам восточного православия. Они превозносили достоинства греческой мудрости, как античной (Аристотель), так и православной (отцы церкви). И все же эти оговорки и заявления в значительной степени были показными, поскольку в преподавании братья во многом сохраняли верность латинским авторам. Выражаясь точнее, Лихуды выщепивали греческую мудрость из западных источников. Когда Иоанникий и Софроний на уроках риторики и философии ссылались на греческих отцов церкви, они следовали примеру западных учителей. Также и Аристотель Лихудов не был ни изначальным Аристотелем (вопреки заверениям Лихудов на этот счет), ни Аристотелем византийцев; они преподавали иезуитский аристотелизм: томистский в том, что касается элементарного интерпретативного подхода, но вместе с тем и эклектический, вобравший элементы из других философских систем, а также учитывавший некоторые астрономические и математи-

²⁵⁵ Демидова Н. Ф. Приказные школы начального образования в Москве XVII в. // Торговля и предпринимательство в феодальной России: к юбилею профессора русской истории Нины Борисовны Голиковой / Ред. Л. А. Тимошина и др. М.: Археографический центр, 1994. С. 152–167.

ческие достижения конца XVI – начала XVII века. Таким образом, учебная программа лихударской академии была по сути программой иезуитских коллегий XVII века в православном облике.

Прочие греческие просветительские начинания XVII века как на Западе, так и на греческом Востоке тоже по большей части ориентировались на иезуитские образцы, даже если их инициаторы сознательно старались дистанцироваться от латинских учений в вопросах догматики и благочестия. Иначе и не могло быть, поскольку образование приходило к грекам главным образом с латинского Запада или от обучавшихся там ученых мужей. С этой точки зрения лихударская академия полностью соответствует греческим образцам среднего и высшего образования в эпоху раннего Нового времени. Только в этом смысле Лихудов можно рассматривать и как представителей греческой элитарной культуры. Это была не окостенелая византийская культура, в основе которой лежали изучение греческих отцов церкви и монашеская духовность. На эту культуру очень сильно повлияли ренессансные и барочные интеллектуальные течения, оставившие неизгладимый отпечаток на греческих философских и богословских работах того времени. Если говорить конкретно о среднем и высшем образовании, эти влияния частично вылились в подражание иезуитским просветительским моделям и их заимствование греками²⁵⁶. У нас нет всестороннего исследования на тему о том, сколь многим греческие православные учебные заведения XVII и XVIII веков как на Западе, так и на православном Востоке были обязаны именно иезуитским просветительским моделям и практикам. Безусловно, эти модели упоминаются в случае школ для греков, основанных иезуитами (или под их влиянием) на православном Востоке и в Италии²⁵⁷. Однако иезуитское влияние в сфере образования вышло далеко за рамки учебных заведений, управлявшихся римскими католиками.

²⁵⁶ Некоторые современные теологи отрицательно оценивают это западное влияние и его последствия для православной теологии и доктрины, а в некоторых случаях – и для греческой культуры в целом. Так, о. Георгий Флоровский, один из самых выдающихся русских эмигрантов-богословов, писал о «псевдоморфозе» православия в XVII века под влиянием западных схоластических течений, прежде всего имея в виду Киево-Могилянскую академию. См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж: Умса-press, 1981. С. 44–56. Poleмическое воспроизведение и усиление аргументации Флоровского применительно конкретно к теологическим и философским работам, сочиненным греками после 1453 года, см. в: *Giannaras Ch.* *Orthodoxia kai Dyse* (английский перевод: *Idem.* *Orthodoxy and the West*). Яннарас бичует «вестернизацию» и греческой теологии, и современного (то есть сложившегося после создания современного греческого государства в начале XIX века) греческого образа жизни в целом. Критику этой точки зрения см. в: *Wendebourg D.* *Pseudomorphosis: Ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung // The Christian East, Its Institutions and Its Thought: A Critical Reflection / Ed. R. F. Taft.* Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1996. P. 565–589. Вендебург справедливо указывает, что историчность псевдоморфоза не является данностью и ее еще нужно доказать. См. также: *Thomson F. J.* Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy // *Slavica Gandensia.* 1993. Vol. 20. P. 67–119; *Kalaitzides P.* He anakalypse tes Hellenikotetas kai ho theologikos antidytikismos // *Anataraxeis ste metapolemike theologia: He «theologia tou '60» / Ed. P. Kalaitzides.* Athens: Indiktos, 2009. P. 429–514. Взгляд с иной перспективы: *Florovskij A.* Le conflit de deux traditions – la latine et la byzantine – dans la vie intellectuelle de l'Europe orientale aux XVIe – XVIIe siècles // Записки научно-исследовательского объединения, Русский свободный университет в Праге. 1937. Т. 5. № 10. С. 171–192. Взвешенный анализ западного влияния на греческую теорию и практику покаяния см. в: *Tsakiris V.* *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft: Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen.* Berlin: De Gruyter, 2009.

²⁵⁷ См.: *Chatzopoulos K. K.* *Hellenika scholeia.* P. 50 (о католической школе на Хиосе), 82–84 (о недолго просуществовавшей католической школе на Афоне), 179–180 (о Коллегии Св. Афанасия в Риме), 188–189 (о Флангинейской коллегии в Венеции в 1703–1712 годах – время, когда там преподавал Иоанн Патусас). Один из популярных учебников, использовавшихся в школах на греческом Востоке в XVIII веке, «Энциклопедия» (Епсуклопаидеиа) Иоанна Патусаса, основывался на иезуитском учебном курсе. Эту работу Патусаса исследовала А. К. Авдали, сопоставив ее с программами иезуитских школ, и пришла к выводу, что Патусас отбирал тексты для своего учебника, ориентируясь на западные влияния. При этом, утверждает Авдали, сами западные влияния, ставшие вкладом в ренессансную культуру, несли в себе все элементы византийской традиции. См.: *Avdale A. K.* He «Enkyklopaideia Philologike» tou Ioanne Patousa: Symvole sten historia tes Paideias tou Neou Hellenismou, 1710–1839. Athens: Vivliopoleio Dionysiou Note Karavia, 1984. P. 16–17, 122–123. Такое описание «Энциклопедии» Патусаса имеет подозрительное сходство с иезуитской учебной программой, частично эллинизированной с целью сделать ее более приемлемой для греков. О прямом или косвенном иезуитском влиянии на преподавание математики в греческих школах эпохи раннего Нового времени см. в: *Kastanes N.* Ta ideologika plaisia tes metakenoses tes Algevras sten neohellenike paideia // He epistemonike skepse ston Helleniko choro 18os – 19os ai.: Praktika tou Diethnous Synedriou Historias ton Epistemon; Epistemonike skepse kai philosophikos stochasmos ston helleniko pneumatiko choro, 18os–19os aionas: Proslepseis, rhexeis, ensomatoseis, Athena, 19–21

ОБУЧЕНИЕ И ПРОСВЕЩЕНИЕ В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Уровень грамотности и образованности в допетровской России издавна был спорным вопросом в историографии. В целом историки делятся в этом отношении на две категории – «оптимистов» и «пессимистов»²⁵⁸. Оптимисты вслед за Соболевским²⁵⁹ заявляют о высоком уровне грамотности среди элиты и горожан и о соответствующем уровне образованности. В частности, советские исследователи всячески стремились показать, что Россия вовсе не отставала от Западной Европы в плане образования²⁶⁰. С другой стороны, пессимисты утверждают, что мало кто в Московии – будь то представители элиты или низшие классы – умел читать и писать, в силу чего лишь немногие обладали подлинными знаниями²⁶¹. Дореволюционные русские историки, не будучи свободными ни от национализма, ни от комплекса неполноценности по отношению к Западной Европе, в целом принадлежали к лагерю пессимистов. Однако, приписывая просвещение России в первую очередь Петру Великому, они, как правило, недооценивали прежние просветительские начинания, предпринимавшиеся русской церковью и государством²⁶².

Имеющиеся свидетельства об уровне образования в Московии до второй половины XVII века не подтверждают «розовой» картины. Судя по всему, в стране совершенно отсутствовала какая-либо формальная сеть начальных, не говоря уже о средних и высших, учебных заведений. Существовавшее в России обучение имело преимущественно функциональную и практическую направленность и в целом не способствовало обретению гуманитарных знаний. Обучение проходило в церквях и монастырях под руководством отдельных церковнослужителей, посредством «букварной системы», как ее называют историки. Этот метод, в разных вариантах применявшийся по всей Европе, заключался в том, что сперва ученики заучивали буквы и их произношение при помощи букваря или азбуки, затем переходили к изучению часослова (часовника), а заканчивали Псалтырью. Ученики много раз читали эти учебники и в итоге заучивали их наизусть. Такое обучение имело своей целью в первую очередь навыки чтения, а не письма и редко выходило за рамки богослужебных текстов²⁶³. Русская литература допетров-

²⁵⁸ Я следую здесь разграничению, которое проводит Гэри Маркер: *Marker G. Literacy and Literacy Texts in Muscovy: A Reconsideration // Slavic Review. 1990. Vol. 49. № 1. P. 74–89, особ. p. 74–76.*

²⁵⁹ *Соболевский А. И. Образованность Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1892.*

²⁶⁰ См., например: *Луннов С. П. Книга в России в XVII веке. Л.: Наука, 1970.* Более осторожный оптимизм проявлял в своих работах западный историк Марк Окенфусс: *Okenfuss M. The Discovery of Childhood in Russia: The Evidence of the Slavic Primer. Newtonville, MA: Oriental Research Partners, 1980. P. 10–12.* О ренессансном влиянии, ощущавшемся в некоторых московских и новгородских кругах уже в конце XV века, см.: *Лихачев Д. С. Культура Руси эпохи образования русского национального государства: конец XIV – начало XVI в. Л.: Госполитиздат, 1946. С. 50; Лурье Я. С. Черты Возрождения в русской культуре XV–XVI вв. (древнерусская литература и западная «народная книга») // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сборник статей, посвященных Л. В. Черепнину / Ред. В. Т. Пашуто и др. М.: Наука, 1972. С. 157–161; см. также обзорную работу: *Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке: спорные вопросы региональных Ренессансов. Л.: Наука, 1989.**

²⁶¹ См.: *Marker G. Literacy, особ. p. 87–89; Idem. Russia and the «Printing Revolution»: Notes and Observations // Slavic Review. Vol. 41. № 2. 1982. P. 266–283; Stevens C. B. Belgorod: Notes on Literacy and Language in the Seventeenth-Century Army // Russian History/Histoire Russe. Vol. 7. № 1–2. 1980. P. 113–124.*

²⁶² *Миркович Г. О школах и просвещении в патриарший период // ЖМНП. 1878. Т. 198. С. 1–62; Кантевер Н. Ф. О греко-латинских школах в Москве в XVII в. // Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. 1889. Т. 44. С. 588–679; Горский А. В. О духовных училищах в Москве в XVII столетии // Прибавления к изданию Творений святых отцов в русском переводе. 1845. Т. 40. С. 148–172; Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1. Ч. 1. М.: Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1901. С. 720 (согласно Голубинскому, Московское государство, хотя и отличалось высоким уровнем грамотности, не знало истинного просвещения).*

²⁶³ Иногда учащиеся переходили к изучению Евангелий и Деяний апостолов. См.: *Bragone M. C. Alfavitar radi ucenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento. Florence: Firenze Univ. Press, 2008; об украинско-белорусском влиянии см.: Корзо*

ской эпохи носила преимущественно религиозный характер, представляя собой главным образом богослужебные тексты или различные сочинения, служившие насаждению благочестия. Более того, значительную часть этой литературы составляли переводные труды отцов церкви. За исключением летописей и немногочисленных сказок, в России совершенно отсутствовала светская литература, и лишь в XVII веке в стране начали появляться первые учебники по грамматике и риторике, а также переводные географические и исторические сочинения, которые, впрочем, едва ли сколько-нибудь подорвали господство религиозной литературы²⁶⁴. До второй половины XVII века в России в целом отсутствовали «свободные искусства», как их называли в Западной Европе. Например, в Московии почти не знали Аристотеля, этого предтечу всех наук на Западе²⁶⁵. Книжники Киевской Руси и Московского государства в целом игнорировали византийскую светскую литературу или даже избегали ее и в итоге имели в лучшем случае очень ограниченные и фрагментарные представления об античных знаниях. Их отношение к классикам определялось церковной литературой. Будучи по большей части людьми церковными, они следовали букве учения отцов церкви, отвергавших греческую философию и внешние знания; эта установка отражалась и в очень ограниченном использовании античных тем в художественном творчестве, а также в слабом знакомстве с греческим языком²⁶⁶. Ино-

М. А. О структуре и содержании букварных катехизисов московской печати XVII – начала XVIII века // *Славяноведение*. 2005. № 2. С. 61–71; *Корзо М. А.* Религиозно-нравственное образование сквозь призму элементарного учебника XVIII в.: пример России и Речи Посполитой // *Религиозное образование в России и Европе в конце XVIII – начале XIX в.* / Ред. Е. Токарева, М. Инглот. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии (РХГА), 2009. С. 49–58. См. также: *Рамазанова Д. Н.* Славяно-греко-латинский букварь Федора Поликарпова (1701 г.): история создания и источники // *Вестник РСТГУ*. Серия 4. Педагогика, психология. 2013. № 4. С. 78–88; *Извеков Д.* Букварная система обучения в исходе XVII и начале XVIII ст. // *Семья и школа*. 1872. № 4. С. 723–750; *Мордовцев Д.* О русских школьных книгах XVII века // *ЧОИДР*. 1861. Т. 4. С. 1–102; *Cleminson R.* East Slavonic Primers to 1700 // *Australian Slavonic and East European Studies*. 1988. Vol. 1. P. 1–27; *Okenfuss M.* Education in Russia in the First Half of the Eighteenth Century: PhD diss. Harvard University, 1970. P. 114–212; историографический обзор и таксономический разбор см. в: *Marker G.* Literacy. P. 77–78; а также: *Idem.* Primers and Literacy in Muscovy: A Taxonomic Investigation // *Russian Review*. 1989. Vol. 48. № 1. P. 1–19. Интересное сопоставление России с Западной Европой, включая ссылки на даты основания типографий, см. в: *Potter C. J.* The Russian Church. Vol. 1. P. 27–42. Опираясь на выводы исследователей, изучавших надписи в печатных книгах и рукописях из приходских церквей на русском Севере, Кэти Поттер указывает, что для обучения мог использоваться любой доступный текст, а не только те, которые отвечали требованиям букварной системы. Эта аргументация выглядит убедительной, но она нуждается в дальнейшей проверке с точки зрения географического распределения и датировки таких надписей. Состояние начального образования среди греков в эпоху раннего модерна резюмируется в: *Tzivara P.* Apo ten engrammatosyne ste logiosyne. P. 33–38.

²⁶⁴ *Bushkovitch P.* Religion and Society. P. 4.

²⁶⁵ *Ryan W. F.* Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia // *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* / Ed. J. Krayer, W. F. Ryan, C. B. Schmitt. Vol. 9. London: Warburg Institute, University of London, 1986. P. 97–109; *Ševčenko I.* Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs // *The Slavonic and East European Review*. 1981. Vol. 59. № 3. P. 321–345.

²⁶⁶ См.: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'* / Transl., introduction by S. Franklin. Cambridge, MA: Ukrainian Research Institute, 1991. P. lx–lxi; *Franklin S.* The Empire of the *Rhomaioi* as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations // *Byzantion*. 1983. Vol. 53. P. 507–537; *Idem.* Writing, Society, and Culture in Early Rus, c. 950–1300. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002. P. 101–106, особ. p. 102; *Idem.* Greek in Kievan Rus' // *Dumbarton Oaks Papers*. 1992. Vol. 46. P. 69–81; *Franklin S., Mavroudi M.* Graeco-Slavic and Graeco-Arabic Translation Movements and Their Cultural Implications: Problems and Possibilities of Comparison // *Byzantino-Slavica*. 2007. Vol. 65. P. 51–67; *Дмитриев М. В.* Об отношении к «грамматике, риторике и силлогизмам» в православной культуре Восточной Европы на рубеже XVII и XVIII веков // *Религиозное образование в России и Европе в XVII веке: Сб. ст. по материалам международной научной конференции, Санкт-Петербург, 28–29 мая 2010 года* / Ред. Е. Токарева, М. Инглот. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии (РХГА), 2011. С. 12–27; отдельные очерки, опубликованные в книге: *Thomson F. J.* The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Aldershot, UK: Ashgate, 1999; *Hannick C.* La réception de la culture antique dans les oeuvres de Maxime le Grec // *Studi Slavistici*. 2010. Vol. 7. P. 339–448; а также: *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека; *Он же.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен: Otto Sagner Verlag, 1991. С. 17–22, 77–83. В этой последней работе Буланин подчеркивает, что в XVII веке восприятие античной культуры в России претерпело качественные изменения благодаря влиянию барочной культуры. И. Л. Бусева-Давыдова полагает, что в XVII веке происходило «воцерковление» Античности посредством обращения педагогической и пророческой литературы, а отчасти и художественного творчества к античной тематике. Она также указывает, что в художественном творчестве благодаря западным влияниям получил новое воплощение ряд античных образов (кентавры, сирены). *Бусева-Давыдова И. Л.* Культура и искусство. С. 124–132. Как бы то ни было, греческим языком владели лишь немногие, причем в основном те, кто был связан с приказами, и по-прежнему в весьма недостаточной степени. См.: *Strakhov O. B.* Byzantine Culture. P. 28–29, где приводится ряд имен из числа русских, отправленных в Константинополь

странцы в своих описаниях Московии неизменно указывали на очень низкий уровень образованности ее жителей, даже если принять в расчет предрассудки и неверные представления этих авторов относительно сущности русского образования²⁶⁷. Факты как будто бы подтверждают их свидетельства, по крайней мере в том, что касается формального, то есть институционализированного, обучения. В середине XVI века Стоглавый собор высказался за основание школ женатыми лицами духовного звания в различных русских городах, но это решение, хотя и отражавшее признание значимости образования со стороны государства, судя по всему, не выполнялось на практике²⁶⁸. С какой стороны ни взглянуть, ни Киевская Русь, ни Московское государство почти не демонстрируют каких-либо следов формального образования и тем более обширных познаний в сфере свободных искусств вплоть до второй половины XVII века²⁶⁹.

Тем не менее некоторые русские исследователи недавно вновь обратились к проблеме отсутствия формального образования, поставив вопрос о том, в какой степени существовавшие структуры (букварная система) давали адекватный ответ на потребности российского общества. Хотя во второй половине XVII века в стране не было издано ни одного учебника грамматики²⁷⁰, учебная литература (то есть буквари, часовники, псалтыри и т. д.) составляла более трети всех печатных изданий в России в первой половине XVII века и треть – во второй половине века. После 1650 года на подобную литературу приходилось более половины общего тиража и в ее состав входили канонники (содержавшие гимны Богу и святым для повседневного использования), а также часословы и псалтыри, печатавшиеся отдельно – для учебных и для богослужебных целей. Согласно одной трактовке, часослов давал определенные познания о мире природы и содержал сведения о том, как вести себя в том или ином социальном окружении²⁷¹. Однако есть и такие историки, которые отвергают попытки доказать, что школы

учиться греческому в 1550–1650 годах. Страхов справедливо указывает, что обучение греческому в этих случаях производилось скорее в утилитарных целях, то есть в интересах государственной службы. Кроме того, она допускает, что начинания Максима Грека, вероятно, затрагивали лишь очень узкий круг близких ему людей и вскоре прекратились из-за того, что он был подвергнут заключению. Я бы добавил к этому, что до прибытия украинских и белорусских монахов в середине XVII века также и латынь в России знали главным образом лишь в приказах. См. также: *Okenfuss M. The Rise and Fall of Latin Humanism in Early Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy*. Leiden: Brill, 1995. P. 21–37. Главный тезис М. Окенфусса состоит в том, что неприязнь россиян к латинскому гуманизму сохранялась до конца XVIII века.

²⁶⁷ См., например: *Миркович Г. О школах и просвещении*. С. 3–4; *Black J. L. Citizens for the Fatherland: Education, Educators, and Pedagogical Ideals in Eighteenth-Century Russia*. Boulder, CO: East European Quarterly, 1979. P. 27–28 (здесь содержатся ссылки на рассказы иностранцев). Об интерпретативной схеме, которой следовали эти описания, см. в: *Poe M. T. «A People Born to Slavery»: Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 2000.

²⁶⁸ *Kollmann J. E. The Stoglav Council and the Parish Priests // Russian History/Histoire Russe*. 1980. Vol. 7. № 1–2. P. 67–68; *Kosheleva O. To Discipline Those Who Teach: The Penetration of Petrine Educational Reforms to Russian Educational Practice // Everyday Life in Russian History: Quotidian Studies in Honor of Daniel Kaiser / Ed. G. Marker et al. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2010. P. 319*. О. Е. Кошелева указывает на сохранение неинституционализированных (то есть неподконтрольных государству) форм начального обучения в петровское время, даже после петровских инициатив середины 1710-х годов по созданию специализированных цифирных школ.

²⁶⁹ О киевском периоде см. особ.: *Franklin S. Writing, Society, and Culture*. P. 202–206. Ричард Хелли утверждает, что развитие приказной системы, начавшееся в первой половине XVII века, повлекло за собой «революцию грамотности»; см.: *Hellie R. Slavery in Russia, 1450–1725*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982. P. 240. Маркер оспаривает эту гипотезу, ссылаясь на явно неполные архивные данные, и выдвигает альтернативный тезис о «революции знаний» во второй половине столетия (*Marker G. Literacy*. P. 83–84, 88–89), включавшей в том числе повышенное внимание к навыкам письма. И все же он делает вывод, что по любым стандартам навыками чтения и письма обладало незначительное число россиян.

²⁷⁰ *Поздеева И. В. Московское книгопечатание накануне Нового времени // Московский печатный двор*. Кн. 1. М.: Наука, 2007. С. 6; *Она же*. Между Средневековьем и Новым временем // Московский печатный двор. Кн. 1. С. 62–67; *Дадькин А. В. История изучения и публикации документов // Московский печатный двор*. Кн. 1. С. 30.

²⁷¹ *Градобошова Е. В. Часовник как книга для обучения вере и грамоте // Федоровские чтения*. 2005: Сб. материалов научной конференции, апрель 2005 года / Ред. М. А. Ермолаева и др. М.: Наука, 2005. С. 315–327; ср.: *Marker G. Primers and Literacy*. P. 6–8. Об обучении царских детей см.: *Богданов А. П. Учеба царских детей XVII в. и издания государевых типографий // Федоровские чтения*. 2003 / Ред. А. Ю. Самарин. М.: Наука, 2004. С. 224–256; ср. критические замечания и уточнения в работе: *Седов П. В. Детские годы царя Федора Алексеевича // Средневековая Русь: Сб. ст. / Ред. С. В. Лобачев, А. С. Лавров*. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1995. С. 84–89. См. также: *Погосян Е., Сморгжевских-Смирнова М. «Книга любви знак в честен брак»: воспитание чувств молодого царя Петра Алексеевича // Con Amore: историко-филологический сборник в честь Любови Николаевны Киселевой / Ред. Р. Г. Лейбов и др. М.: О.Г.И., 2010. С. 519–528*.

существовали в России и до середины XVII века, как специфическое занятие XIX века, отдающее презентизмом и позитивизмом. Они считают, что из-за отсутствия формальных учебных заведений знания передавались другими методами, такими как ученичество, и что исследователи именно на это должны обратить свое внимание. Вместо того чтобы делать упор на отсутствие формального образования, указывают далее сторонники этой точки зрения, нужно изучать разные способы передачи знаний и реальное содержание обучения и ученичества, осуществлявшихся альтернативными методами²⁷². Некоторые авторы, следующие этому подходу, ставят в центр внимания многообразие методов, использовавшихся в России раннего Нового времени как при начальном обучении, так и в специальном профессиональном образовании (которое можно было получить в московских правительственных приказах, монастырях, школах, работавших при некоторых приходах в Москве и в провинции, а в некоторых случаях и частным образом)²⁷³. Работы ряда других авторов посвящены вопросу о приемлемости интеллектуализма в России раннего Нового времени, в частности в XVII веке. Так, М. С. Киселева отмечает поворот от «учения книжного» к интеллектуализму в публичных высказываниях (особенно проповедях и прочих произведениях) ряда образованных представителей духовенства, таких как Симеон Полоцкий. Этот интеллектуализм прочно коренился в барочной культуре и подчеркивал необходимость личной инициативы для того, чтобы прийти к правильному образу жизни, а впоследствии и к спасению. В этом качестве он признавал ценность светских знаний, способствующих следованию нравственным принципам в реальной жизни. В конечном счете он мостил дорогу для западноевропейской учености, которую Петр I и его сподвижники пытались насаждать в России более интенсивным, если и не всегда скоординированным образом²⁷⁴. Имеются и работы, посвященные отдельным монахам и ученым монашеским кружкам в российских монастырях и прослеживающие их работу по редактированию, исправлению и комментированию рукописей при их подготовке к печати. В некоторых случаях отдельных представителей этих кругов можно сравнить с эрудитами из церковных кругов Западной Европы. В монастырских общинах переписывались, изучались и использовались в качестве учебников сборники энциклопедических материалов, не всегда аскетические по своему содержанию; таким образом формировались интеллектуальные круги, имеющие сходство с византийской гуманистической культурой²⁷⁵.

Все эти подходы открыли новые направления при изучении такой темы, как методы передачи знаний в России Средних веков и раннего Нового времени. Однако ни один из этих под-

²⁷² См., например: *Кошелева О. Е.* Феномены школы и ученичества в православной культуре: проблема изучения московских училищ XVII в. // *Религиозное образование в России и Европе в XVII веке*. С. 82–94, особ. с. 91–92 (статья О. Е. Кошелевой представляет собой краткий обзор российской историографии XIX века по вопросу о существовании школ в России Средних веков и Нового времени); *Kosheleva O.* What Should One Teach? A New Approach to Russian Childhood Education as Reflected in Manuscripts from the Second Half of the Seventeenth Century // *Word and Image in Russian History. Essays in Honor of Gary Marker* / Ed. M. Di Salvo et al. Boston: Academic Studies Press, 2015. P. 269–295; *Кошелева О. Е.* Обучение в русской средневековой православной традиции // *Одиссей: человек в истории*. 2010/2011: школа и образование в Средние века и Новое время / Ред. А. О. Чубарьян. М.: Наука, 2012. С. 47–72. В последней статье Кошелева справедливо объясняет отсутствие формальных учебных заведений неприязнью средневекового русского православия к внешним знаниям. Такая неприязнь была свойственна лишь русскому православию, а не православию в целом, как свидетельствует пример Византии и поствизантийского мира.

²⁷³ *Тимошина Л. А.* Система образования XVII в.: источниковедческие заметки // *Каптеревские чтения*: Сб. ст. Вып. 9 / Ред. М. В. Бибииков. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 2011. С. 243–280; *Brown P. B.* Muscovite Arithmetic in Seventeenth-Century Russian Civilization: Is It Not Time to Discard the «Backwardness» Label? // *Russian History*. 2012. Vol. 39. № 4. P. 393–459. Пример частного обучения (речь идет о русском учителе из Пскова, дававшем уроки английскому купцу в 1680-х годов) см. в: *Стефанович П. С., Морозов Б. Н.* Роман Вилимович в гостях у Петра Игнатьевича: псковский архив английского купца 1680-х годов. М.: Индрик, 2009.

²⁷⁴ *Киселева М. С.* Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI–XVII вв. // *Философский журнал*. 2011. № 2 (7). С. 124–136; *Киселева М. С.* Интеллектуальный выбор России; также: *Киселева М. С., Чумакова Т. В.* Вхождение России.

²⁷⁵ *Сапожникова О. С.* Русский книжник XVII века Сергей Шелонин: редакторская деятельность. М.: Альянс-Архео, 2010; см. также: *Romanchuk R.* Byzantine Hermeneutics and Pedagogy in the Russian North: Monks and Masters at the Kirillo-Belozerskii Monastery, 1397–1501. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2007.

ходов не отрицает того факта, что Россия запоздала с созданием формальных учебных заведений. В новых работах, посвященных истории русских университетов эпохи Нового времени, разбирается вопрос о проникновении представлений об институциональном и высшем образовании в Восточную Европу и Россию. Авторы этих работ делают упор на «трансфер» западных практик в Россию начиная с конца XVI века и их «адаптацию» (вокруг двух этих ключевых концепций выстраивается соответствующая историография), а также рассматривают историю высшего образования до начала Нового времени. В частности, в некоторых работах подчеркивается проникновение иезуитских моделей обучения с Украины и из Белоруссии в Московию через школы, создававшиеся православными братствами с конца XVI века: кульминацией этого процесса стали основание и деятельность Киево-Могилянской академии в середине XVII века²⁷⁶. Хотя в таких исследованиях определение «запоздавшая» применительно к России отвергается как бесполезное, никто не отрицает, что система высшего образования была создана в России намного позже, чем в странах, лежащих к западу от нее. Этот факт требует объяснения и помещения в соответствующий контекст. В частности, почему русских стал все больше беспокоить вопрос о школах в эпоху раннего Нового времени и как они пытались решать эту проблему?

После Смутного времени (1598–1613) русское правительство столкнулось с необходимостью реорганизовать административные органы государства и его армию. К концу 1650-х годов приказная система расширилась и подверглась еще большей централизации²⁷⁷. Если, реформируя армию, государство могло положиться на наемных иностранных специалистов²⁷⁸, то для исполнения повседневных функций ему требовались администраторы с необходимыми навыками и знанием, хотя бы ограниченным, иностранных языков для осуществления зарубежных миссий. Подобного рода задачи приходилось решать и церкви. Во-первых, она скверно управлялась: прежде всего из-за больших размеров епархий, но также в силу слабого патриаршего контроля над иерархами, в основном независимыми от него. Что более важно, защита догматов православия, поддержание единообразия богослужебной теории и практики, а также руководство духовной жизнью населения требовали согласованных действий со стороны образованного духовенства. Одновременно церкви приходилось отстаивать свою независимость от царского правительства, все чаще вмешивавшегося в ее дела. Неудачная попытка решить эти проблемы, предпринятая патриархом Никоном (1652–1666), и церковный раскол продемонстрировали неспособность церкви противостоять поползновениям царского правительства, а также ее неумение утвердить свой единоличный авторитет в том, что касается богослужебных практик и насаждения истинного догматического учения. Донести вероучение до простых верующих можно было лишь в том случае, если бы оно было понятно самому духовенству. Факты же свидетельствуют о том, что это умение было слабо распространено даже среди высоких прелатов и еще меньше – среди простых священников. Нехватка образованного духовенства влекла за собой неспособность внушить пастве догматы православия. Современники – как

²⁷⁶ См.: *Андреев А. Ю.* Начало университетского образования в России: точки зрения российской и зарубежной историографии // *Отечественная история*. 2008. № 4. С. 157–169; *Университет в Российской империи XVIII – первой половины XIX века* / Ред. А. Ю. Андреев, С. И. Посохов. М.: РОССПЭН, 2012. С. 81–122; *Андреев А. Ю.* Российские университеты. С. 95–172. См. также: *Посохова Л. Ю.* Трансформация образовательной традиции в Восточной Европе XVII–XVIII вв. // «Быть русским по духу и европейцем по образованию»: университеты Российской империи в образовательном пространстве Центральной и Восточной Европы XVIII – начала XX в. / Ред. А. Ю. Андреев. М.: РОССПЭН, 2009. С. 32–51.

²⁷⁷ См.: *Леонтьев А. К.* Образование приказной системы управления в Русском государстве. М.: Изд-во Московского университета, 1961. С. 21–73; *Brown P. B.* Early Modern Bureaucracy: The Evolution of the Chancery System from Ivan III to Peter the Great, 1478–1717: PhD diss. University of Chicago, 1978; *Plavsic B.* Seventeenth-Century Chanceries and Their Staffs // *Russian Officialdom: The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century* / Ed. W. McKenzie Pintner, D. K. Rowney. Chapel Hill: Univ. of South Carolina Press, 1980. P. 19–45; *Демидова Н. Ф.* Служилая бюрократия в России XVII в. и ее роль в формировании абсолютизма. М.: Наука, 1987.

²⁷⁸ *Keep J. L. H.* Soldiers of the Tsar: Army and Society in Russia, 1462–1874. NY: Oxford Univ. Press, 1985. Ch. 4; *Hellie R.* Enserfment and Military Change in Muscovy. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1971.

русские, так и иностранцы – связывали непримиримость старообрядцев именно с этой необразованностью²⁷⁹. Ущербность иерархической структуры церкви и потребность в понимании веры, основанном на учености, были слишком очевидны, чтобы их игнорировать.

В XVII веке происходили изменения и в международном положении Московского государства. Рост внутренних конфликтов в Речи Посполитой и одновременное возвышение России как периферийной державы в Восточной Европе дополнялись ее все более активным взаимодействием с Западом²⁸⁰ и с Балканами²⁸¹. В Москву начали стекаться иностранцы, предлагавшие свои навыки и услуги. Усилились контакты России с единоверцами на православном Востоке и в Речи Посполитой. Следствием всего этого стали новые влияния, преимущественно западные по своей природе (даже если они исходили с православного Востока), начавшие воздействовать на элиту – придворных и царя, и патриарха.

При этом западные культурные течения проникали в Московию не только вместе с прелатами с православного Востока. Соседствующие с Московским царством территории Украины и Белоруссии, входившие в состав Речи Посполитой, ощущали на себе влияние западной ренессансной и постренессансной культуры уже в конце XVI века. После заключения Брестской унии (1596 год) православные иерархи Речи Посполитой признали превосходство папы. Однако основная масса верующих сохраняла приверженность православию. Для периода с 1590-х по 1630-е годы были характерны полемика и гонения. Перед лицом посягательств со стороны католицизма и протестантизма православное духовенство Речи Посполитой при поддержке православных братств, казачьей верхушки и городской элиты основывало школы по образцу иезуитских коллегий с барочной учебной программой в православном обличье²⁸². Главным примером подобных начинаний служит Киево-Могилянская академия, основанная Петром Могилой в 1632 году. В киевской школе, моделью для которой послужили иезуитские коллегии того времени, велось обучение грамматике, поэтике и риторике, а ближе к концу столетия – и аристотелевской философии²⁸³. Еще до Переяславского договора (1654 год), по которому Левобережная Украина (Гетманщина) переходила под власть Москвы, некоторые украинские и белорусские выпускники рутенских школ проникали в Россию в поисках работы и возможности печататься. Этот поток вырос после включения Гетманщины в русское государ-

²⁷⁹ Литература о Никоне и о церковном расколе чрезвычайно обширна. В качестве отправной точки см.: *Кантперев Н. Ф.* Патриарх Никон; *Макарий [Булгаков]*. История русской церкви, особ. т. 12; *Michels G. B.* At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1999; *Bushkovitch P.* Religion and Society. Ch. 3; *Potter C.* The Russian Church, особ. vol. 1; *Лобачев С. В.* Патриарх Никон. СПб.: Искусство-СПб., 2003.

²⁸⁰ *Baron S. H.* The Origins of 17th-Century Moscow's Nemeckaja Sloboda // California Slavic Studies. 1970. Vol. 5. P. 1–18; *Орленко С. П.* Выходцы из Западной Европы в России XVII века. М.: Древлехранилище, 2004.

²⁸¹ *Кантперев Н. Ф.* Характер отношений; *Kraft E.* Moskaus griechisches Jahrhundert.

²⁸² *Грушевський М. С.* Історія України – Руси. Т. 6. Нью-Йорк: Книгоспілка, 1955. С. 444–564. Т. 7. Нью-Йорк: Книгоспілка, 1956. С. 402–425; *Susyn F.* Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1985; *Frick D. A.* Meletij Smotric'kyj. Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995; *Ісаєвич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1966 (пересмотренное и дополненное англ. издание: *Isaievych I. D.* Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2006. P. 141–189); см. также: *Isaievych I. D.* Greek Culture in the Ukraine: 1550–1650 // Modern Greek Studies Yearbook. 1990. Vol. 6. P. 97–122; *Шустова Ю. Е.* Школа Львовского Успенского ставропигийского братства в конце XVI – начале XVII вв.: взаимодействие греко-славянских культурных традиций // Россия и христианский Восток. Вып. 2–3. С. 163–185; *Она же.* Документы Львовского Успенского ставропигийского братства (1586–1788): источниковедческое исследование. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009; *Харламович К. В.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1898; *Медвильский Е. Н.* Братские школы Украины и Белоруссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. М.: Изд-во Академии педагогических наук РСФСР, 1954; *Medlin W. K., Patrinelis Ch. G.* Renaissance Influences. P. 73–149.

²⁸³ *Грушевський М. С.* Історія. Т. 8. Ч. 2. Нью-Йорк: Книгоспілка, 1956. С. 83–101; *Голубев С. Т.* Киевский Митрополит Петр Могила и его сподвижники: В 2 т. Киев, 1883–1898; *Ševčenko I.* The Many Worlds of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. 1984. Vol. 8. № 2–3. P. 9–44, а также другие статьи из этого выпуска; *Sydorenko A.* The Kievan Academy.

ство. Русские явно нуждались в их языковых навыках и познаниях, так как и царь Алексей Михайлович, и патриарх Никон тепло принимали их и оказывали им покровительство²⁸⁴.

Повышенная озабоченность вопросами грамотности духовенства и особенно исправления богослужебных книг в период после Смутного времени давно находится в поле зрения историков²⁸⁵. Нуждаясь в опытных знатоках филологии, сведущих в языках, церковь и правящие круги Московского государства искали таких людей в восточных православных патриархатах и на Украине. Этот поиск приобрел большой размах уже в 1650-х годах, когда патриарх Никон предпринял масштабный пересмотр богослужебных книг и реформу обряда. Именно в тот момент школы и образование стали решением, адекватным потребностям церкви и государства. Представители греческого духовенства снова и снова советовали московским властям создавать школы, где юные русские могли бы обучаться своему языку, а также греческому и латыни. Лишь таким образом русская церковь могла обеспечить сохранение чистоты веры и сделать свое учение понятным для среднего верующего²⁸⁶. Таким образом, образование позволяло преодолеть слепую приверженность обряду и вело к пониманию стоящего за ним смысла. В то же время учебные заведения могли удовлетворить потребность государства в опытных чиновниках и укрепить связи Московии с Западом и с православным миром, тем самым повысив ее международный статус.

Подобные советы нашли наиболее полное выражение в полемических сочинениях и речах зарубежных православных лиц духовного звания, принимавших участие в церковных соборах 1666–1667 годов. На соборах, созывавшихся царем Алексеем Михайловичем, чтобы решить участь патриарха Никона, присутствовали александрийский патриарх Паисий и антиохийский патриарх Макарий²⁸⁷. Однако самым активным их участником был Паисий Лигарид (1609–1678). Этот уроженец Хиоса, острова в Эгейском море, учился на Западе, где он, по видимому, перешел в католицизм. Вернувшись на Восток, он вновь обратился в православие и стал митрополитом города Газы в Палестине. Прибыв в Россию в 1662 году, он начал оказывать большое влияние на царя Алексея Михайловича, играя роль советника на протяжении всех разбирательств с Никоном²⁸⁸. Критикуя челобитную попа Никиты (одного из главных старообрядцев), Лигарид заклинал царя противодействовать расколу – основывая школы и библиотеки:

²⁸⁴ О правлении Алексея Михайловича см.: *Longworth P. Alexis Tsar of All the Russias*. NY: E. Watts, 1984.

²⁸⁵ О попытках поднять общий уровень приходского духовенства см.: *Coulter D. Church Reform and the White Clergy in Seventeenth-Century Russia // Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia / Ed. J. Kotilaine, M. T. Poe*. L.: Routledge Curzon, 2004. P. 291–316.

²⁸⁶ О советах греков русским см.: *Флоря Б. Н.* Вопрос о создании греческого училища и греческой типографии в Москве в 30–40-х годах XVII в. // *Греческая культура в России XVII–XX вв.* / Ред. Г. Л. Арш. М., 1999. С. 12–20; см. также: *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы, особ. с. 16–27; *Ченцова В. Г.* Челобитная палеопатрского митрополита Феофана об организации греческого книгопечатания и греческой школы в Москве // *Palaeoslavica*. 2006. № 14. С. 77–151; *Она же.* Челобитная палеопатрского митрополита Феофана об организации греческого книгопечатания и греческой школы в Москве: несколько наблюдений и замечаний к дискуссии // Третьи чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева, Москва, 26–27 октября 2005 года: Материалы / Ред. Б. Л. Фонкич. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 2005. С. 60–78 (Ченцова справедливо указывает на необходимость раскрывать широкий дипломатический, политический и конфессионально-полемический контекст при изучении таких просьб со стороны греков); ср.: *Фонкич Б. Л.* О современных методах исследования. С. 35–42. См. также: *Лаврентьев А. В.* Патриаршая грамота на открытие «гимнасиона» в Москве, 1668 г. // Он же. Люди и вещи: памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М.: Археографический центр, 1997. С. 111–128.

²⁸⁷ Об этих соборах см.: *Bushkovitch P. Religion and Society*. P. 67–69; *Potter C. J. The Russian Church*. Vol. 1. P. 206–233; прежняя точка зрения представлена в работе: *Кантерев Н. Ф.* Патриарх Никон.

²⁸⁸ О жизни Лигарида и его деятельности в России см.: *Papadopoulos C. A. Hoi patriarchai*. P. 88–143; *Hionides H. Paisius Ligarides*. NY: Twayne Publishers, 1972.

Исках и аз корене духовнаго сего недуга... обретох из двою... истекшее, си есть от лишения и неимения народных училищ, такожде от скудости и недостаточества святыя книгохранилицы²⁸⁹.

Далее Лигарид призывает основывать школы во всех приходах и монастырях и финансировать их за счет денег монастырей и епархий. Предполагалось, что ученики этих школ будут изучать три языка: греческий – язык Святого Писания, латынь – язык, который «ныне царствует во училищах, в книгах, в княжих домах, и аки обычный [то есть родной] непшуется [почитается] и глаголет же ся [то есть на нем] едва не от всех родов», и славянский, так как на нем говорят славяне²⁹⁰. Пересказывая сюжет об Алкивиаде, афинском полководце V века до н. э., который на вопрос о том, что такое счастье, ответил: «первое есть золото, вторая золото, третья золото», Лигарид восклицает:

Аз же, вопрошен о сани церковном и гражданском, кии бы были столпы и завесы обою, рекл бых: первие УЧИЛИЩА, второе УЧИЛИЩА, третие УЧИЛИЩА пренужна быти²⁹¹.

На призыв Лигарида откликнулись александрийский и антиохийский патриархи. В своих увещеваниях, обращенных к царю (скорее всего, составленных тем же Лигаридом), патриархи советовали ему серьезно отнестись к вопросу об училищах, «так греческая, и иная», подыскать для них и учителей, и учеников и не пожалеть на них денег. Просвещение пошло бы на благо и русской церкви, и государству, так как стало бы для них подмогой в борьбе с расколом и ересями и превратило бы Россию в центр образования на православном Востоке. Ведь греки, добавляли патриархи, после падения Константинополя лишились возможности иметь собственные школы и по этой причине вынуждены отправляться на учебу в прочие страны Запада, что обходится им очень дорого и несет в себе большую угрозу православию. Греческая молодежь могла бы стекаться в Россию в поисках знаний, будь у нее такая возможность²⁹². Подразумевалось, что Россия могла бы стать центром православного Востока и это укрепило бы ее международные позиции.

За этими призывами греческого духовенства, несомненно, скрывалась их собственная повестка, и по крайней мере некоторые из них могли лелеять надежды на создание альтернативных путей для греков, искавших образования, – в России, а не на Западе²⁹³. Впрочем, все эти усилия, судя по всему, оставались безрезультатными вплоть до 1680-х годов. Существовали и другие альтернативы, но их судьба была очень непростой. На протяжении примерно сотни лет после падения Константинополя в 1453 году греки почти не знали организованных школ. Начиная с середины XVI века и на протяжении всего XVII века греческие иерархи постоянно выказывали озабоченность образованием. Хроническая потребность Константинопольского патриархата в образованных чиновниках и иерархах, возобновление интереса к ученому пониманию веры в свете все более серьезного вызова со стороны западных миссионеров, более регулярные формальные контакты с западными (католическими и протестантскими) церковными и интеллектуальными кругами – вот некоторые факторы, которые привели к основанию Патриаршей академии в Константинополе, а также других школ в Афинах, на Афоне,

²⁸⁹ Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые редакцией «Братского слова» / Ред. Н. Субботин: В 9 т. М., 1874–1894. Зд.: т. 9. Полемические против раскола сочинения православных. Ч. 1. Опровержение челобитной попа Никиты [соч.] Паисия Лигарида. М., 1895. С. 233.

²⁹⁰ Материалы для истории раскола. Т. 9. С. 236–246 (цит.: с. 239).

²⁹¹ Там же. С. 234.

²⁹² Там же. С. 280–284.

²⁹³ См.: *Флоря Б. Н.* Вопрос о создании греческого училища; *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы. С. 20; *Ченцова В. Г.* Челобитная палеопатрского митрополита Феофана. С. 102–107; *Она же.* Челобитная палеопатрского митрополита Феофана об организации. С. 67.

в Янине (Эпир) и прочих местах греческого Востока. Если некоторым из этих учебных заведений была суждена долгая жизнь, то другие быстро сходили со сцены и редко шли дальше преподавания основ грамматики, синтаксиса и риторики. Школы Афин, Константинополя и Эпира оказались, видимо, исключением, поскольку одними из первых включили в учебную программу философию и теологию, а также новые предметы, особенно в конце XVII – начале XVIII века. Более того, большинство преподавателей этих школ неизменно получало образование на Западе, в первую очередь в Италии. Академии в Константинополе и Афинах постоянно сталкивались с нехваткой преподавателей и студентов и неоднократно подвергались реорганизации. Таким образом, в воззваниях, обращенных к русским, греческое духовенство справедливо указывало на то, что греки в поисках знаний уезжают на Запад²⁹⁴. В то же время оно было заинтересовано в усилении своего влияния среди русских. Если московиты собирались создавать школы, то где еще им было искать учителей, кроме как на греческом Востоке? А если в России будут учить греческому, то, само собой, за этим последует издание греческих книг²⁹⁵. Лигарид и патриархи не могли не знать о прежних попытках основать греческие типографии в Москве и на греческом Востоке. В своих обращениях к царю патриархи ссылались на этот вопрос как на одну из проблем, с которой столкнулись греки под властью османов. Более того, греки отлично осознавали укрепление российских позиций в Восточной Европе и могли питать надежду на то, что впоследствии Россия окажет содействие и их освободительной борьбе²⁹⁶. Какие бы надежды, однако, ни питали греки, они начали находить отражение в конкретных российских внешнеполитических шагах лишь ближе к концу XVIII века. Более того, вплоть до 1670-х годов Москва вела оборонительную внешнюю политику и принимала меры к сдерживанию турок и вассальных им крымских татар, а не к нападению на них. Приоритет московской внешней политики составляли в первой половине XVII века шведская угроза, а во второй половине – польский фронт и установление московского контроля над украинской Гетманщи-

²⁹⁴ Историю греческого образования в османский период с многочисленными библиографическими ссылками см. в: *Chatzopoulos K. K. Hellenika scholeia. O просвещении на населенных греками территориях, подвластных Венеции, см.: Pentogalos G. H. Kephalleniaka engrapha paroches stoicheioudous ekaideuseous epi Venetokratias // Parnassos. 1972. Vol. 14. № 2. P. 285–297 (начальное образование в этих местах почти не отличалось от российского). О школах Эпира см.: Kyrkos V. Paideutike paradose. Ob образовании в Константинополе, в том числе в Патриаршей академии, см.: Meletiadis C. N. He ekaideuse sten Konstantinoupole kata ton 16o aiona. Thessalonike: Kodikas, 2000 (Мелетиадис приводит критику авторов XIX века, пытавшихся находить институционализированные школы там, где их явно не существовало, прослеживает рост значения великого ретора (должностного лица при патриархате) как преподавателя, а также изучает вопрос о степени влияния западных интеллектуальных течений на преподавательскую деятельность отдельных учителей в XVI веке); Ziogas P. Ch. Provlemata paideias tou hellenismou kata ton proto aiona tes Tourkokratias: He vyzantine paradose, to kathestos tes douleias kai hoi ideologikoi stochoi ton Hellenon hos rythmistes tes morphes kai tou periechomenou tes paideias. Thessalonike, 1982 (Зиогас описывает некоторые интеллектуальные течения, но преувеличивает уровень преподавания, наблюдавшийся в учебных заведениях на протяжении полутора столетий после падения Константинополя); Gritsopoulos T. A. Patriarchike Megale tou Genous Schole: 2 vols. Athens, 1966–1971 (традиционный взгляд на Патриаршую академию); Chatzemanou D. Ho logios kai didaskalos Athanasios Liontares (17os ai.) kai he anecdote allelographia tou // Trikalina. 1993. Vol. 13. P. 69–104 (о преподавании философии в Патриаршей академии в конце XVII века). Критику историографической традиции, подпитывающей миф о *kyrho scholeio* («тайной школе»), своим существованием якобы обязанной османской политике, не допускавшей создания греческих школ, см. в: Angelou A. To Kyrho Scholeio: Chroniko henos mythou. Athens: Vivliopoleion tes Hestias I. D. Kollarou, 1997; ср.: Anastasopoulos A. Mia martyria peri oikodidaskalias kai to Kyrho Scholeio // Ta Historika. 2010. Vol. 27. № 53. P. 349–364.*

²⁹⁵ Материалы для истории раскола. Т. 9. С. 278. О попытках создания греческих типографий см.: Papadopoulou C. A. Hoi patriarchai. P. 41–55; Vranoussis L. Post-Byzantine Hellenism and Europe: Manuscripts, Books and Printing Presses // Modern Greek Studies Yearbook. 1986. Vol. 2. P. 1–72.

²⁹⁶ Судя по всему, надежды греков на то, что Россия поможет им освободиться, окрепли к середине XVII века. См.: Кантрев Н. Ф. Характер отношений. Гл. 4; Он же. Сношения иерусалимских патриархов. Гл. 2–3; Ченцова В. Г. Восточная церковь и Россия после Переяславской рады, 1654–1658: Документы. М.: Гуманитарий, 2004; Fonkich B. L. Russia and the Christian East from the Sixteenth to the First Quarter of the Eighteenth Century // Modern Greek Studies Yearbook. 1991. Vol. 7. P. 439–461; Hionides H. Paisius Ligarides... P. 95–98; Флоря Б. Н. К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством (на примере Константинопольской патриархии) // Связи России с народами Балканского полуострова, первая половина XVII в.: Сб. ст. / Ред. Б. Н. Флоря. М.: Наука, 1990. С. 8–42; Prousis T. C. Russian Society and the Greek Revolution. DeKalb, IL: Northern Illinois Univ. Press, 1994. P. 1–6; Смирнов Н. А. Россия и Турция в XVI–XVII вв.: В 2 т. М.: МГУ, 1946, особ. т. 2.

ной, а вовсе не освобождение греков²⁹⁷. Впрочем, помимо этих своекорыстных целей, греки также осознавали задачи, стоявшие в тот момент перед русской церковью и государством.

Лигарид и патриархи воспринимали раскол как конфликт невежества и знаний. По их мнению, противники Никона отвергали исправление богослужебных текстов и ритуала вследствие непонимания вложенного в них истинного смысла. Знание языков должно было способствовать исправлению этой ситуации. С одной стороны, оно бы дало навыки, необходимые для филологически и доктринально безупречного исправления богослужебных книг. Тем самым оно бы помогло русским отказаться от рабской приверженности буквальному прочтению книг и следованию ритуалам и прийти к пониманию их содержания и учения. С другой стороны, ссылка Лигарида на латынь как на язык, преобладавший среди народов и владетельных домов той эпохи, свидетельствует об имевшемся у него понимании потребностей царской дипломатии. Утверждая, что образование – основа служения и церкви, и государству, он, несомненно, проводил связь между задачами, стоявшими в то время перед церковью и государством. Это заявление вполне соответствовало складывавшемуся у русской элиты представлению о том, что отправление веры невозможно без знаний. И что более важно, образование при этом объявлялось вещью, необходимой и для церковнослужителей, и для гражданских должностных лиц. В какой степени этот взгляд на потребности государственной службы отражал тогдашнюю точку зрения русской элиты – вопрос спорный. Присутствие частных учителей в семьях у некоторых членов придворной элиты, а также выходцев из дворянства и чиновной элиты среди учеников Славяно-греко-латинской академии свидетельствует о том, что по крайней мере в глазах московских придворных образование не было связано исключительно с религиозной практикой и считалось необходимым для успешной карьеры при дворе, а также в царском административном аппарате²⁹⁸.

Не одни только греки объявляли просвещение ответом на проблему старообрядчества, а также нехватки сведущих в языках приказных служащих. Аналогичного мнения по проблеме раскола придерживались украинские и белорусские ученые, осевшие в Московском государстве²⁹⁹. К середине 1660-х годов они уже осуществляли на практике то, что греческие лица духовного звания проповедовали в теории³⁰⁰. Однако их деятельность не всегда означала создание формальных учебных заведений. Даже преподавательская деятельность Симеона Полоцкого, внешне направленная на обучение дьяков латыни, знание которой требовалось в дипломатических миссиях на Западе, продолжалась всего четыре года (1663–1667). Учениками Епифания Славинецкого, судя по всему, были переводчики, работавшие под его началом³⁰¹. Не следует преувеличивать и уровень дававшегося образования. Просветительские попытки, предпринимавшиеся в XVII веке, до основания Славяно-греко-латинской академии, как с помощью греков, так и при участии украинских и белорусских ученых, редко шли дальше обучения грамматике и риторике на греческом, церковнославянском или латыни. Более того, они имели конкретную цель: подготовку переводчиков и сверщиков богослужебных книг, а также

²⁹⁷ Аналитический разбор этих вопросов см. в работе: *Pisses N. He anatolike ekklesia kai he Rosia sta mesa tou 17ou aiona: Politikes protovoulies kai ta oria tous // Rosia kai Mesogeios: Praktika Iou Diethnous Synedriou* (Athena, 19–22 Maiou 2005) / Ed. O. Katsiarde-Hering et al. Athens: Ethniko kai Kapodistriako Panepistemio Athenon, Ekdoseis Herodotos, 2011. Vol. 1. P. 283–302; применительно к эпохе Петра I: *Pisses N. Tropes tes «rosikes prosdokias» sta chronia tou Megalou Petrou // Mnemon*. 2009. Vol. 30. P. 37–60.

²⁹⁸ См. разбор «Привилегии» (устава учебного заведения, создание которого планировалось в начале 1680-х годов) в этой главе ниже.

²⁹⁹ Симеон Полоцкий выражал такие взгляды в «Жезле правления» (М., 1667). И он, и Епифаний Славинецкий принимали активное участие в реформах патриарха Никона; см.: *Potter C. J. The Russian Church*. Vol. 1. P. 121–187.

³⁰⁰ Епифаний Славинецкий прибыл в Москву с целью помогать при переводе и исправлении богослужебных книг. Он преподавал греческий язык и составил греко-славяно-латинский лексикон, но его главным занятием все же были перевод и корректура; см.: *Potter C. J. The Russian Church*. Vol. 2. P. 385–386.

³⁰¹ О прежних безуспешных попытках создания школ в Московском государстве см.: *Кантрев Н. Ф. О греко-латинских школах*. С. 588–615. См. также: *Фонкич Б. Л. Греко-славянские школы, особ. с. 46–47 о Славинецком*.

обучение приказных дьяков иностранным языкам³⁰². Этот узкоутилитарный подход к образованию не мог соответствовать ни целям, ставившимся теорией просвещения, ни интеллектуальным запросам явно малочисленной, но влиятельной придворной элиты. В итоге решение этой задачи было возложено на Славяно-греко-латинскую академию.

³⁰² Н. Ф. Каптерев убедительно показал, что едва ли можно говорить о существовании институционализированных учебных заведений в России до конца 1670-х годов: *Каптерев Н. Ф. О греко-латинских школах.*

ПЛАНЫ ПО СОЗДАНИЮ АКАДЕМИИ В МОСКВЕ

Дореволюционные русские историки под влиянием негибких представлений о национальной культуре, а также дискуссий о связях между Россией и Западной Европой пришли к заключению, что перед началом правления Петра I в Московском государстве возник конфликт по вопросу об ориентации русской культуры. Согласно этим авторам, конец XVII века прошел под знаком борьбы между «грекофильским» и «латинофильским» лагерями, представлявшими соответственно культурный консерватизм и прогрессизм. Церковная элита во главе с патриархами Иоакимом и Адрианом составляла «грекофильский» лагерь, в то время как в царствование Федора Алексеевича и регентство Софьи Алексеевны пристанищем «латинофильского» лагеря стал русский двор³⁰³

³⁰³ О регентстве Софьи см.: *O'Brien C. B. Russia under Two Tsars, 1682–1689: The Regency of Sophia Alekseevna. Berkeley: Univ. of California Press, 1952; Hughes L. Sophia, Regent of Russia; Лавров А. С. Регентство царевны Софьи Алексеевны.*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.