



ПРАВОСЛАВИЕ И ЦЕРКОВЬ



А. Ю. Виноградов, М. С. Желтов

«ПЕРВАЯ ЕРЕСЬ НА РУСИ»: РУССКИЕ СПОРЫ 1160-х ГОДОВ ОБ ОТМЕНЕ ПОСТА В ПРАЗДНИЧНЫЕ ДНИ*

В 60-е годы XII в., по выражению Н. М. Карамзина, «открылась первая ересь в нашем отечестве» [Карамзин, с. 32]: Леон¹, епископ Ростовский, заявил Владимирскому князю Андрею Юрьевичу, прозванному Боголюбским, о невозможности отмены поста среды и пятницы² в период Пятидесятницы и (или) на великие Господские праздники, чем навлек на себя гнев князя и спровоцировал целую цепь последующих событий. Характеристика взглядов Леона как «ереси», то есть существенного повреждения православного предания, позаимствована Н. М. Карамзиным из Лаврентьевской летописи, где под 6672 г. замечено: «В то же лѣто вста ересь Левнтиньскаѧ».

В историографии предлагались различные объяснения позиции Леона, но, на наш взгляд, она заслуживает нового детального рассмотрения, в ходе которого становится ясна ее непосредственная взаимосвязь с деятельностью киевских митрополитов Константина I и Константина II и их твердой ориентацией на аскетические практики, распространившиеся в Византии в результате «евергетидской»³ монашеской реформы конца XI в.

История Леона

Все, что нам известно о Леоне, сводится к сообщениям владими́ро-суздальского и южнорусского летописцев, сохранившимся в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях⁴ соответственно. Изложение истории Леона в обеих летописях начинается практически одинаково:

* Публикация подготовлена в ходе проведения работы (проект № 18–05–0025) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2018 г. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

¹ В источниках и научной литературе также упоминается как Леонт или Леонтий.

² Которые с раннехристианских времен являются постными днями («Дидахе» 8.1; Апостольское правило 69).

³ Название отчасти условно, поскольку неизвестно, в какой степени можно считать локомотивом всей реформы именно Евергетидский монастырь (Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founder's *Typika* and Testaments / J. Thomas, A. Constantinides Hero, eds. (далее – BMFD). Washington (DC), 2000. P. 452–453). Ниже мы будем обозначать традицию реформированного византийского монашества XII в. как «евергетидскую» исключительно ради краткости этого термина, обозначая условность его использования при помощи кавычек.

⁴ И других летописях соответствующих семей. Есть еще один, дополнительный источник информации — грамота Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга, о которой речь пойдет ниже.

Лаврентьевская летопись
ПСРА. Л., 1926—1928. Т. I. Стб. 348, 349.

В лѣт(о) 6666... Том же лѣт(ѣ)· приде Лешнъ
на еп(и)с(ко)пью· Ростову·

...
В лѣт(о) 6667... Того ж(е) лѣт(а)· выгнаша
Ростовци и Суждальци· Лешна еп(и)с(ко)па·
зане оумножилъ баше ц(е)рк(о)въ граба и
попы·

Ипатьевская летопись
ПСРА. СПб., 1908. Т. II. Стб. 491, 493.

В лѣт(о) 6666... Том же лѣт(ѣ) Лешнъ на
ѣп(и)с(ко)пью в Ростовъ·

...
В лѣт(о) 6667... Том же лѣт(ѣ) выгнаша
Новгородъци [Хлебниковский и Погодинский
списки: Ростовци и] Суждальци Лешна·
еп(и)с(ко)па зане оумножилъ баше
ц(е)ркви граба и попы·

Примечание: мы намеренно читаем «граба и» раздельно вместо «грабаи», см.: [Виноградов, Желтов, 2018].

Итак, Леон был поставлен — несомненно, киевским митрополитом Константином I — на Ростовскую кафедру, но уже примерно через год в результате народных волнений оказался в изгнании. Далее показания летописцев расходятся.

В Ипатьевской летописи под 6670 г. сказано: «Том же лѣт(ѣ)· выгна Андрѣи· еп(иско)па Лешна· исъ Суждала и брат[ъ]ю свою погна· Мьстислава и Василка· и два Ростиславича с[ы]новца своа . мужи ѿца своего переднии· се же створи хота самовластець бѣти· всѣи Суждальской земли· Лешна же еп(и)с(ко)па възврати шпять· покадавъсѧ ѿ грѣха того но в Ростовъ· а въ Суждали не да ему сѣдѣти· и держа и ·4· м(е)с(а)ци въ еп(и)с(ко)пии нача просити оу него ѿ възкр(ь)с(е)ннѧ Х(ри)с(то)ва до всих(ъ) с(ва)т(ы)хъ ѣсти маса и въ среду и въ паток(ъ)· еп[иско]пъ же повелѣ ему шдину нед(ѣ)лю порозную ѣсти маса· въ среду и в патокъ· а прочею добрѣ хранити· шнъ же противу вину погна и своеи земли· и приде Чернигову къ С(ва)тославу Шлговичю· С[ва]тославъ же оутѣшивъ добрѣ· пусти къ Киеву к Ростиславу»⁵.

В этих словах южнорусского летописца можно увидеть сочувствие Леону: во всяком случае, его изгнание князем Андреем названо «грехом», в котором князю приходится раскаиваться.

Рассказ владими́ро-суздальского летописца, помещенный в Лаврентьевской летописи не под 6670, а под 6672 г., напротив, выставляет Леона в отрицательном свете: «В то же лѣт(о) вста ересь Лешнѧнская· скажемъ в малѣ· Лешнъ еп(и)с(ко)пъ· не по правдѣ постависа Суждалю· Нестеру [е]п(и)с(ко)пу Суждальскому живушю· перехвативъ Нестеровъ столъ· поча Суждали оучити не ѣсти масъ· въ Г(о)с(по)дъския праздни[кы] в среды и в паткы· ни на Рожество Г(о)с(под)не· ни на Кр(е)щ(е)нье· и быс(тъ) тажа про то велико· пред(ъ) бл(а)говѣрнѧм(ъ) князем(ъ) Андрѣем(ъ)· [и] предо всѣми людми· и оупрѣ юго вл(а)д(ы)ка Феодоръ· шн же [в рукописи ошибочно: не] иде на исправленъе Ц(е)с(а)рюгороду· а тамо оупрѣль и Анѣдриѧнъ еп(и)с(ко)пъ· Болгарьскыи· передъ ц(е)с(а)р(е)мъ Мануилом(ъ)· стоащю ц(е)с(а)рю товары надъ рѣкою· Лешну молващю на ц(е)с(а)ра· оудариша слугы ц(е)с(а)р(е)вы Лешна за шью· и хотѣша и въ рѣцѣ оутопити· сущим(ъ) ту оу ц(е)с(а)ра всѣмъ сломъ· Кыѣвскыи солъ· и Суждальскыи Илья· и Переяславьскыи· и Черниговьскыи· се же сказахом(ъ) вѣрнѧх(ъ) дѣла людии· да не блазнатсѧ ш праздницѣхъ Б(о)жьихъ»⁶.

Именно здесь позиция Леона охарактеризована как «ересь», вводящая верных христиан в соблазн относительно Божиих праздников. Помимо этого, летописец не упускает случая отметить факт не вполне законного поставления Леона на кафедру при живом предшественнике, а также неблагоприятные для Леона результаты его диспута в присутствии византийского императора Мануила Комнина, закончившегося едва ли не угрозой казнить Леона⁷.

⁵ ПСРА. Т. I. Стб. 357.

⁶ Там же Стб. 352.

⁷ Как полагали некоторые историки и, возможно, сам летописец; впрочем, как показал П. П. Соколов, в словах «хотѣша и въ рѣцѣ оутопити» следует видеть всего лишь отражение расхожего греческого выражения, вроде русского «остынь», обращенного к чересчур разгорячившемуся спорщику [Соколов, с. 128—129].



Среди более поздних летописей особое значение для рассматриваемой темы имеет Никоновская, в которой приводится текст Послания Константинопольского патриарха Луки Хрисоверга Андрею Боголюбскому в защиту Леона⁸. Из этого Послания прямо следует, что, несмотря на неудачное выступление перед императором, в дальнейшем Леон получил поддержку со стороны патриарха, потребовавшего от князя вернуть изгнанного ростовского епископа на его кафедру и впредь слушаться его наставлений⁹. В заглавии Послания согласно тексту Никоновской летописи изгнанный Андреем епископ назван не Леоном, а Нестором, но это имя является интерполяцией, так как, в частности, в другой редакции Послания, сохранившейся в составе рукописного сборника из Кирилло-Белозерского монастыря, имени нет вообще¹⁰. Интерполяция не случайна: вероятно, составителя летописи или ее источника, объединившего сведения Лаврентьевской и Ипатьевской летописей в один текст, смущали два последовательных изгнания Леона, и потому в первом случае он заменил имя Леона на Нестора. В результате Никоновская летопись излагает дело так:

«Въ лѣто 6665... изгнанъ бысть **Нестеръ** епископъ Ростовскій съ престола его Ростовскаго и Суждалскаго про Господьскія праздници: не веляше бо мяса ясти въ Господьскія праздници, аще прилучится когда въ среду или въ пятюкъ, такоже отъ Свѣтлыа недѣли и до Пентикостіа»¹¹.

«Въ лѣто 6668... препираніе бысть съ Леономъ епископом, зане не по правдѣ поставися Ростову и Суздалью на епископство, Нестеру убо епископу Ростовъскому и Суздальскому живу сущу, прехвативъ Нестеровъ столъ не по повѣленію священныхъ правилъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ, и изгна его князь Андрѣй Юрьевичъ... Того же лѣта князь Андрѣй Юрьевичъ паки возврати Леона епископа на свой его столъ въ Ростовъ и Суждаль, онъ же начятъ учити не ясти мясъ въ Господьскія праздници, въ среды и въ пятки на Рожество Христово и на Крещеніе, и бысть о семъ съ нимъ благовѣрному князю Андрѣю Юрьевичу и всѣмъ людемъ сопрѣніе веліе, и упрѣ его Феодоръ епископъ. Онъ же иде на исправленіе въ Константинградъ, и бывшу ему у Луки патриарха, таже иде ко царю Мануилу, и упрѣ его о семъ предъ царемъ Мануиломъ Андрѣянь епископъ Болгарскій. Тогда же бысть у царя Мануила посолъ великаго князя Кіевьскаго Иванъ Яковль, другій посолъ Илья Андрѣевъ великаго князя Андрѣя Юрьева сына Долгорукаго, третій посолъ великаго князя Святослава Олговича Чръниговьскаго, четвертый посолъ великаго князя Переаславьскаго»¹².

Несмотря на противоречие рассказа Никоновской летописи древним источникам¹³, он оказал большое влияние на историков XIX в., введя многих из них в заблуждение.

В задачи настоящей публикации не входит установление точной хронологии событий, связанных с именем Леона. Наиболее актуальная реконструкция этой хронологии содержится в статье [Назаренко, 2013]; свои наблюдения на эту тему мы планируем представить в отдельной работе¹⁴. Собственно содержания спора о постах А. В. Назаренко не касается, ограничившись

⁸ ПСРЛ. СПб, 1862. Т. IX. С. 223–229; см.: Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I: Les actes des patriarches, fasc. II et III: Les registes de 715 a 1206 / Par V. Grumel; 2^{ème} ed. revue et corrigée par J. Darrouzès (далее – RegCP). Paris, 1989. № 1052.

⁹ Факт возвращения Леона подтверждается и Ипатьевской летописью, упоминающей под 6691 г. о кончине Леона и поставлении его преемника (ПСРЛ. Т. II. Стб. 432).

¹⁰ РИБ. СПб., 1880. Т. VI. Стб. 63–68.

¹¹ ПСРЛ. Т. IX. С. 210–211.

¹² Там же. С. 221–222.

¹³ Имя Леона заменено на имя Нестора; встреча Леона с Мануилом происходит не по пути в Царьград, а уже после прибытия в город; и проч.

¹⁴ Здесь отметим лишь следующее. А. В. Назаренко считает повествование о Леоне из статьи Лаврентьевской летописи от 6672 г. материалом «хронологически сводного характера» [Назаренко, 2013, с. 27], упоминающим то же самое изгнание Леона, о котором в Ипатьевской летописи сказано в статье от 6670 г. В историографии такая интерпретация известна еще со времен В. Н. Татищева (см. ниже), однако считать ее доказанной все же нельзя. А. В. Назаренко исходит из предложенного Г. Принцингом отождествления упомянутого в Лаврентьевской летописи «Андріяна епископа Болгарскаго» и охридского архиепископа Иоанна, в миру Адриана Комнина [Prinzling]. Следуя этой идентификации и учитывая, что Иоанн-Адриан скончался позднее 10 февраля 1064 г. (так датируется документ,

следующим утверждением: «Эта сторона дела достаточно хорошо разобрана в историографии» [Назаренко, 2013, с. 28, примеч. 101], со ссылкой на [Голубинский] и [Соколов]. С этим утверждением мы можем согласиться лишь частично: действительно, в историографии о русских постовых спорах середины XII в. было сказано немало, однако ни одно из предложенных объяснений причин демарша Леона и болезненной реакции на него населения Руси нельзя назвать вполне приемлемым.

Историография вопроса

Первое объяснение выступлению Леона предложил В. Н. Татищев. По его словам, около 6670 г. «нѣкто Леонтій (В. Н. Татищев, по всей видимости, отличает его от Леонтия из летописных статей 6666–6667 г. — А. В., М. Ж.) купилъ у Митрополита Епископство бѣлорусское серебромъ... Леонтій же хотя не былъ ученъ, но гордостію надмень, шедъ в Ростовъ, началъ учить развратная, яко не ѣсть мяса въ Господскіе праздники, егда случится которой въ среду и пятокъ, въ Рождество Христово, Богоявленіе и проч. такожъ въ седмицы Рождества Христова, Пасхи, Пентекостіи и святыхъ Отецъ предъ мясопусты, и ина многа отягощенія на браки возложи... По семъ Леонъ многіе невѣжды остались, и ученіе о умноженіи постовъ и о безбрачномъ житіи разсѣвали, и едва отъ того пресѣчены» [Татищев, с. 137–139]. Легко видеть, что В. Н. Татищев объединяет в одно целое различные изложения позиции Леона (названного отчего-то белорусским епископом) согласно нескольким летописям, а также усваивает Леону еще и бракоборческие взгляды. Без каких бы то ни было доказательств Леону приписываются невежество и гордыня, каковые, по мнению В. Н. Татищева, и следует считать причиной его выступления. Подобное объяснение ненаучно и должно быть отвергнуто.

Согласно Н. М. Карамзину, Леон учил, что уже «ни въ какіе Господскіе праздники, буде они случатся въ Среду или въ Пятницу, не должно ѣсть мяса» [Карамзин, с. 32], при этом историк не предложил позиции Леона вообще никакого объяснения, хотя в его характеристике Леона как «нескромнаго еретика» [Карамзин, с. 32] можно увидеть намек на по крайней мере частичное согласие с В. Н. Татищевым. Сам спор Н. М. Карамзин описывает как «странное прѣніе», которое «нѣсколько лѣтъ волновало умы и совѣсть людей простодушныхъ» [Карамзин, с. 32], то есть считает предметом, не заслуживающим серьезного рассмотрения.

В 1840 г. (на титуле указан 1838 г.) увидела свет многострадальная работа студента Московской духовной академии Николая Руднева¹⁵, представленная цензорам еще в 1836 г., но задержавшаяся в печати из-за жестких оценок со стороны митрополита Московского

где он уже упомянут в числе усопших [Stiernon, p. 189–190]), А. В. Назаренко относит поездку Леона в Болгарию к лету-осени 1163 г., что превращается в ключевой аргумент в пользу тождества двух изгнаний Леона, описанных под 6670 и 6672 г. (поскольку вторую дату, то есть март 1164 — февраль 1165 г., невозможно согласовать с датой смерти Иоанна-Адриана) [Назаренко, 2013, с. 27–28]. Однако наименование епископа мирским именем вместо монашеского является беспрецедентным (а тем более, без указания на его императорскую фамилию); с учетом же того, что Иоанн-Адриан Охридский во всех (!) источниках называется именно Иоанном, а охридские архиепископы в промежутке между 1157 (когда Иоанн Комнин последний раз упоминается в качестве здравствующего) и 1166 г. нам поименно неизвестны [Stiernon, p. 186], более вероятно, что Адрианом звали другого охридского иерарха, правившего в этом промежутке. Кроме того, как отметил сам А. В. Назаренко [Назаренко, 2013, с. 28–29], хронология Н. Г. Бережкова для летописных дат за эти годы сомнительна: действительно, тот считает годы для периода 1157/1158–1166/1167 г. в Лаврентьевской летописи мартовскими, а в Ипатьевской — ультрамартовскими [Бережков, с. 55], однако, например, сообщение о приходе Леона в Ростов дано в обеих летописях под одним, 6666 г., а о первом его изгнании — под 6667 г. Поэтому решающих аргументов в пользу того, что две летописные статьи описывают не два разных постовых конфликта между Леоном и князем, а один и тот же, не имеется. Напротив, различное содержание этих конфликтов (вопрос о посте в Пятидесятницу / о посте в Господские праздники) и различный их исход (изгнание в Чернигов и Киев / уход на суд в Константинополь) указывают скорее на то, что Леон, уже однажды изгнанный (в 6667 г.) и затем возвращенный на свою кафедру, мог подвергнуться повторным изгнаниям: и около Пасхи 1162 или 1163 г. (в зависимости от стиля 6670 г. в Ипатьевской летописи), и в 1164 г., когда он наконец решился идти на суд в Константинополь.

¹⁵ Впоследствии — протоиерей, настоятель московской церкви вмч. Георгия Победоносца в Грузинах.



Филарета (Дроздова) и обер-секретаря Святейшего Синода А. Н. Муравьева, потребовавших исправления некоторых мест. Здесь русские споры о постах XII в. впервые получили по-настоящему подробное и научное освещение [Руднев, с. 39–59]. Автор сумел включить эти споры в верный контекст, указав на их связь с имевшими место несколько ранее переменами литургической практики в Византии: «Разногласія новыхъ уставовъ съ древними, касательно поста въ среду и пятокъ, произвели въ Греческой Церкви несогласія и споры», и «эти несогласія и споры обнаружившіеся съ особенною силою въ XI вѣкѣ перешли и въ XII вѣкѣ» [Руднев, с. 55–56]. Таким образом, выяснилось, что указанные споры не были, вопреки В. Н. Татищеву и Н. М. Карамзину, «невежественными» или «странными», но отражали общеправославные процессы. К сожалению, в качестве основного источника для анализа хода самих споров Н. А. Руднев выбрал Никоновскую летопись, что в итоге привело его к неверным выводам. По мнению автора, споры начались с изгнания Нестора, чьи взгляды на проблему постов были якобы близки к взглядам патриарха Луки Хрисоверга, а вскоре в Ростов явился некто Феодор, племянник смоленского епископа Мануила, который «сталъ учить, что не надобно поститься въ среду и пятокъ, если случится въ эти дни не только праздникъ Господскій, но и память нарочитаго Святаго, равно и впродолженіи всей Пядесятницы. Ученіе пришлеца понравилось народу» [Руднев, с. 41]. Заметим, что учение Феодора, по Н. А. Рудневу, оказывается для жителей Руси — или, по крайней мере, ростовских горожан — чем-то новым. Изгнанного Нестора Н. А. Руднев отправляет в Константинополь, чтобы тот мог вернуться к своему князю, вооружившись посланием патриарха. Но тем временем на Ростовскую кафедру уже взошел Леон, который занял позицию, полностью противоположную заявлениям Феодора: пост среды и пятницы вовсе не отменяется. Леона изгнали, так что ему пришлось искать суда в Греции, но «не доходя до Константинополя, онъ встрѣтил Императора близъ Адрианополя», где в ходе известного диспута «едва не погибъ въ рѣкѣ»; Н. А. Руднев прибавляет: «Послѣдующая участь Леона неизвѣстна. Его мнѣніе, какъ слишкомъ строгое, не сильно поддерживали. Но оставались еще въ борьбѣ два другія» [Руднев, с. 46]. Далее Н. А. Руднев описывает продолжение споров в Киеве, где в центре внимания оказался уже не Леон, а печерский игумен Поликарп, поддержанный рядом князей и епископов, но осужденный митрополитом. Таким образом, у Н. А. Руднева вместо двух точек зрения в русском споре оказалось три: две крайние (посты безусловно отменяются во все праздники = мнение Феодора и затем Поликарпа vs посты не отменяются вовсе = мнение Леона) и одна взвешенная (посты отменяются, но лишь на праздники Рождества Христова и Богоявления, а на прочие праздники возможна не отмена, но ослабление поста, с рассуждения местного епископа = мнение Нестора, скорректированное Лукой). Вся эта реконструкция далека от реальности и лишь запутывает суть вопроса, однако именно она надолго стала определяющей в науке: ей следуют, с теми или иными поправками, такие авторитетные авторы, как митрополит Макарий (Булгаков) [Макарий (Булгаков), с. 334–336], Е. Е. Голубинский [Голубинский, с. 465–470], И. Д. Мансветов [Мансветов, 1882, с. 155–202], М. Д. Приселков [Приселков, с. 395–399]. Лишь П. П. Соколов, доказавший ошибочность изложения событий в Никоновской летописи, сумел отказаться от предложенной Н. А. Рудневым схемы и вернуться к более достоверным свидетельствам Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, с привлечением византийских источников [Соколов, с. 101–115, 129–147]. Однако и в позднейших работах, вплоть до наших дней (см., например: [Лимонов, с. 49; Подскальски, с. 77–79; Мильков, Симонов, с. 457–458, примеч. 180]) повторяется ошибочное мнение о том, что начало споров было положено Нестором.

Неизвестно, был ли знаком с сочинением Н. А. Руднева знаменитый историк середины XIX в. С. М. Соловьев. Во всяком случае, он полностью избежал влияния Никоновской летописи



и лишь отметил существенное различие между изложениями истории Леона и его позиции у владими́ро-суздальского и южнорусского летописцев, пересказав их по отдельности и не пытаясь гармонизовать их между собой [Соловьев, стб. 729–730]. Понадобилось не одно десятилетие, чтобы исследователи сумели критически отнестись к данным Никоновской летописи и снова обратиться к этим простым фактам.

Спустя всего несколько лет после С. М. Соловьева, в вышедшем в 1857 г. третьем томе «Истории Русской церкви» епископа (впоследствии — митрополита Московского и Коломенского) Макария (Булгакова) была представлена новая подробная реконструкция русских споров XII в. о посте. Преосвященный автор близко следует Н. А. Рудневу (по каким-то причинам не ссылаясь на него явно), вплоть до буквального совпадения ряда фраз, но местами все же делает некоторые поправки. Наиболее заметная — утверждение митрополита Макария, что возникший в Византии спор о постах «сделался известным и у нас» уже в XI в. [Макарий (Булгаков), с. 334], о чем, по его мнению, свидетельствует «Послание о неделе» печерского игумена Феодосия, написанное по просьбе князя Изяслава. Это послание, которое было введено в научный оборот самим же митрополитом Макарием [Макарий (Булгаков), с. 550], он приписал прп. Феодосию Печерскому, что и дало основания утверждать, что уже в XI в. византийские постовые споры стали известны на Руси. Несмотря на то что такая атрибуция «Послания о неделе» до сих пор встречается в различных публикациях, ряд авторитетных ученых, включая А. А. Шахматова [Шахматов, с. 832], М. Д. Приселкова [Приселков, с. 363–366], Г. Подскальски [Подскальски, с. 297–298] и А. В. Назаренко [Назаренко, 2016, с. 51, примеч. 15], атрибутируют это Послание другому Феодосию, печерскому игумену середины XII в., так что попытку митрополита Макария удревить русские споры на целое столетие мы не принимаем в расчет¹⁶.

Е. Е. Голубинский, который также следовал Н. А. Рудневу, не преминув отметить это в аппарате, сопроводил свой рассказ о русских спорах XII в. пространными рассуждениями о постовых правилах в «Уставе бельческом» (иное название: «Заповедь [святых отец] ко исповедающимся сыном и дочерем»), который он приписал автору XI в. — митрополиту Киевскому Георгию; не сомневался Е. Е. Голубинский и в аналогичной датировке «Послания о неделе» игумена Феодосия¹⁷. Это привело его к выводу о том, что позиция Феодора и затем Поликарпа не была нововведением (как прямо утверждает Н. А. Руднев и на что, как кажется, намекает митрополит Макарий), но наследовала старой русской практике [Голубинский, с. 465–470]. Как мы увидим ниже, предложенные Е. Е. Голубинским доказательства в пользу этого вывода оказались несостоятельны, но сам вывод был верен.

Е. Е. Голубинского несколько скорректировал И. Д. Мансветов, чьи публикации об истории постов в византийской традиции: [Мансветов, 1882, с. 155–202; Мансветов, 1886], наряду с [Herbut], доньше остаются наиболее развернутыми работами по теме¹⁸. И. Д. Мансветов оспорил атрибуцию «Заповеди ко исповедающимся...» митрополиту Киевскому Георгию, существенно уточнил данные о постах в византийских монастырских уставах и отождествил позицию Феодора и Поликарпа со студийской традицией, а позицию Нестора — с влиянием других, более строгих, традиций: «Не соглашаясь съ почтеннымъ изслѣдователемъ (Е. Е. Голубинским. — А. В., М. Ж.) въ постановкѣ этого вопроса и особенно съ тѣмъ мнѣніемъ, что источникъ

¹⁶ Ср., однако, новые аргументы в пользу подлинности авторства прп. Феодосия Печерского в статье [Бармин]. Как бы то ни было, до середины XII в. вопросы постовой дисциплины не были на Руси предметом широкой дискуссии с привлечением различных слоев общества.

¹⁷ В отличие от другого текста, также надписанного именем Феодосия: «Слова... о вере крестьянской и латынской».

¹⁸ Что не означает их соответствия современному состоянию науки; в частности, ряд их положений требует пересмотра в свете статьи [Thomas].

этихъ разногласій лежалъ въ противорѣчїи русской церкви порядку патриархіи, мы считаемъ причиною ихъ тѣ главныя направленія по этому вопросу, которыя сейчасъ намѣтили и объяснили. Не одна патриархія служила представительницею строгихъ правилъ о постѣ, но они давали себя знать и въ Антиохїи, гдѣ дѣйствоваль Никонъ Черногоорецъ, и въ областяхъ палестинскихъ, и въ уставахъ ктиторскихъ. Это была, скорѣе, борьба студійскихъ принциповъ съ другими теченіями» [Мансветов, 1882, с. 173–174]. Забегая вперед, скажем, что И. Д. Мансветов — даже невзирая на то, что историю Леона он излагал согласно Н. А. Рудневу, а многие византийские Типиконы оставались ему неизвестны (поскольку их еще не успели ввести в научный оборот), — ближе всего приблизился к решению проблемы постовых споров на Руси. Он не смог лишь объяснить, почему эти споры вспыхнули именно в середине XII в. и чем был вызван связанный с ними широкий общественный резонанс.

По неясным причинам во втором издании своей «Истории Русской церкви» Е. Е. Голубинский никак не учел критику И. Д. Мансветова. В свою очередь, М. Д. Приселков просто использовал предложенную Е. Е. Голубинским в толковании спора о постах оппозицию «русские порядки — давление Константинопольской патриархии» в качестве дополнительного аргумента при построении своей концепции ранней истории Русской церкви как непрерывной борьбы за независимость от Константинополя; в изложении истории споров он во всем следует Е. Е. Голубинскому (и, через него, Н. А. Рудневу), уточняя лишь авторство «Послания о неделе» как текста XII в. [Приселков, с. 360–367 (§ 116), 395–399 (§ 135)].

В том же году, что и книга М. Д. Приселкова, была опубликована монография П. П. Соколова об управлении византийцами Русской церковью, автор которой серьезно пересмотрел подход к имеющимся источникам, указал на недостоверность имен в Никоновской летописи и обратился непосредственно к древнейшим рассказам Ипатьевской и Лаврентьевской летописей, а также к византийским свидетельствам. Как следствие, Нестор перестал рассматриваться как зачинщик споров, идея о трех сторонах споров (вместо двух) была отвергнута. Содержание споров П. П. Соколов осмыслил как борьбу старых студийских порядков, которые в XII в., по его мнению, были представлены Русью и Афоном, и новых константинопольских [Соколов, с. 101–115, 129–147]. В целом, исследование П. П. Соколова, несомненно, было прорывом в исследовании споров о постах; впрочем, и его изложение истории Леона, и его анализ византийских дискуссий о постах страдают рядом серьезных неточностей.

После П. П. Соколова столь же подробные, как у него, реконструкции содержания русского спора о постах не предлагались. Н. Н. Воронин в своей работе 1953 г. (опубликована только в 2007 г.) кратко пересказывает версию П. П. Соколова, ни в чем от нее не отклоняясь [Воронин, 2007, с. 88–91]. В целом такова же и статья [Воронин, 1962], где автор, однако, делает осторожное предположение, что Андрей Боголюбский и его фаворит Феодорец могли намеренно спровоцировать Леона на спор по теме постов.

В статье В. В. Милькова от 1989 г. русские споры о постах интерпретируются как проявление славянского двоеверия: «Причиной конфликта стала слишком рьяная деятельность владыки Леона, не учитывавшего умонастроения вчерашних язычников и требовавшего строгого соблюдения многочисленных постов... Дело заключалось в том, что по срокам многие постные дни православного календаря совпадали с датами еще не забытых языческих празднеств. В быту древнерусского общества к этим дням традиционно приурочивались трапезы пиршественного характера. Календарно они совпадали с днями поклонения языческим богам» [Мильков, с. 9]. В этом рассуждении искажается сама суть спора, который касался исключительно вопроса о средах и пятницах. Летописи не содержат никаких, даже малейших, следов протеста против «многочисленных постов» как таковых (либо из утверждения В. В. Милькова логически

следует, что языческие праздники почему-то должны были выпадать обязательно на среду или пятницу, что абсурдно). Кроме того, православный церковный календарь пришел на Русь уже в оформленном виде, поэтому какие-либо его совпадения со *славянским* языческим календарем (о котором к тому же мало что известно) являются абсолютно случайными. В своих позднейших публикациях, затрагивающих русские постовые споры XII в., В. В. Мильков остался на прежних позициях: «Главные церковные праздники приходились на даты, совпадающие с дохристианским календарем, сакральные дни в котором отмечались обильными пиршествами» [Мильков, Симонов, с. 458, примеч. 180]¹⁹; то же, но в слегка смягченной форме: «Господские и Богородичные праздники нередко совпадали со знаковыми днями традиционного народного календаря» [Мильков, Симонов, с. 178]. Подобные интерпретации основаны на ложных предпосылках и уводят далеко от сути дела.

В статье Е. Л. Конявской от 2012 г. история Леона излагается сходно с версией П. П. Соколова²⁰; при этом автор отмечает, что продвигаемая Леоном практика постов была для Руси «новшеством», которое соответствовало «вводимому в Византии уже с первой половины XII в. Иерусалимскому уставу» [Конявская, с. 9, 12]²¹.

В книге об Андрее Боголюбском из серии «Жизнь замечательных людей» ее автор, А. Ю. Карпов, сперва изложил историю начала споров по рассказам Лаврентьевской и Ипатьевской летописей (понимая их как два разных описания одного и того же события), а затем почему-то не захотел «исключать и того, что грек Нестор еще до Леона начал вводить в Ростовской земле суровые византийские порядки относительно соблюдения постов» [Карпов, с. 154–155]. Саму суть спора автор объяснил столкновением «жестких правил» «так называемого Иерусалимского устава» с «традицией... пышных празднований “Господских” и Богородичных дней...», которая якобы «была заложена еще Владимиром Святым после Крещения Руси — а правильнее сказать, продолжала еще дохристианскую традицию празднования некоторых особо почитаемых дней» [Карпов, с. 154–155]. Под эвфемизмом «некоторые особо почитаемые дни» здесь скрываются «языческие празднества» из статьи В. В. Милькова (на которую А. Ю. Карпов тут же и ссылается: [Карпов, с. 395, примеч. 141]); утверждение о Иерусалимском уставе заимствовано, вероятно, из статьи Е. Л. Конявской (ср.: [Карпов, с. 401, примеч. 215]), при этом автор полагает возможным знакомство Руси с Иерусалимским уставом уже в середине XII в., хотя в действительности это знакомство состоялось лишь на два столетия позже [Пентковский, 1993, с. 220–224; Пентковский, 2004б, с. 168]. В целом, подход автора к теме — исключительно компилятивен.

Наконец, в статье [Назаренко, 2013], как уже было отмечено выше, автор предпочел вовсе не высказываться по сути споров о посте, ограничившись ссылками на Е. Е. Голубинского и П. П. Соколова. Таким образом, имеющиеся в историографии объяснения смысла спора о постах сводятся к следующим основным версиям:

1. Спор был неравнозначным, поскольку одна из его сторон — Леон — была попросту невежественна (В. Н. Татищев и, вероятно, Н. М. Карамзин).
2. Спор происходил между тремя сторонами, занимавшими в вопросе об отмене поста в праздники одну из трех позиций: I. крайне строгую, в лице Леона; II. крайне мягкую, в лице Феодора и Поликарпа; III. взвешенную, в лице Нестора. При этом:

¹⁹ Буквально повторено в: [Макаров, Мильков, Гайденок, с. 354–355, примеч. 210]; ср. также: [Макаров, Мильков, с. 32].

²⁰ Но почему-то со ссылками только на работы митрополита Макария и Е. Е. Голубинского.

²¹ Здесь следует отметить, что на территории Византии (в отличие от Сирии и Палестины) Иерусалимский устав распространился все-таки заметно позднее (см.: [Пентковский, 2003]).

а) крайние взгляды I или не объясняются (все сторонники этой теории, кроме И. Д. Мансветова), или приписываются влиянию палестинского и, шире, восточновизантийского монашества (И. Д. Мансветов);

б) взгляды II объявляются либо сугубо конъюнктурными (Н. А. Руднев и, вероятно, митрополит Макарий), либо традиционно русскими, унаследованными от студийской практики (Е. Е. Голубинский, И. Д. Мансветов, М. Д. Приселков);

в) взгляды III подаются или как давняя традиция церкви (Н. А. Руднев и митрополит Макарий), или как константинопольские нововведения XI–XII в. (все остальные).

3. Спор происходил между двумя сторонами, одну из которых представлял Леон и, шире, греческая партия на Руси, а другую — Феодор, Поликарп и, шире, русская партия. При этом:

а) греческая партия продвигала на Руси то ли новые традиции Константинополя как таковые (П. П. Соколов, Н. Н. Воронин, Е. Л. Конявская), то ли конкретно Иерусалимский устав (А. Ю. Карпов);

б) русская партия то ли следовала студийским традициям, и в этом либо была заодно с монахами Афона (П. П. Соколов и, вероятно, А. В. Назаренко²²), либо оставалась в одиночестве в силу забвения этих традиций у греков, то ли отстаивала интересы славянского двоеверия (В. В. Мильков, А. Ю. Карпов).

Выше мы показали, что объяснения групп 1 и 2 заведомо неверны, как и экстравагантная версия с двоеверием. Осталось выяснить, к каким все-таки церковным авторитетам апеллировали «греческая» и «русская» партии, а также попытаться понять, почему споры о посте на Руси разгорелись именно в середине XII в., коль скоро, как было неоднократно показано в историографии, в Византии аналогичная полемика, во-первых, шла уже с XI в. и, во-вторых, не имела столь острого характера.

Содержание спора и его масштабы

Возвращаясь к содержанию выступления Леона, следует вновь обратить внимание на то, что суть его учения два разных летописца излагают различным образом: согласно киевской хронике, ростовский епископ не одобрил отмену поста среды и пятницы в период Пятидесятницы, позволяя такую отмену только в Светлую седмицу, а согласно владими́ро-суздальской — полагал, что пост среды и пятницы не отменяется даже на главные Господские праздники, включая Рождество Христово и Богоявление. В историографии эти две позиции часто смешиваются в одну вне зависимости от того, считаются ли статьи 6670 и 6672 г. рассказами об одном и том же событии или о двух разных. Впрочем, для читателя эпохи господства Иерусалимского устава (вплоть до настоящего времени) лишь отказ отменять обычный пост на Рождество Христово и Богоявление выглядит вызывающим, так как соблюдение сред и пятниц в период Пятидесятницы в эту эпоху стало в православной традиции общепринятым. Было бы заманчиво предположить, что и во времена самого Леона дела обстояли подобным же образом, из чего следовало бы, что только северный летописец критикует его всерьез, тогда как южнорусский летописец намеренно излагает взгляды ростовского епископа так, чтобы они казались безупречными, а его изгнание — несправедливым. Впрочем, как мы вскоре увидим, византийские монашеские уставы студийской традиции до XII в. отменяли-таки пост в период Пятидесятницы, так что верны оба летописных рассказа, и Леон действительно был в глазах князя нарушителем древних правил.

Гораздо важнее, однако, оказались не столько взгляды лично Леона, сколько представления многочисленных жителей Руси, увидевших в Леоне опасного новатора. Ипатьевская летопись упоминает лишь спор между епископом и лично князем, но Лаврентьевская сообщает о большой

²² В статье [Назаренко, 2016] прекращение спора о постах на Руси ставится в прямую связь с событиями на Афоне.



«тажѣ», состоявшейся у Леона с «владыкой Феодором» не только перед князем, но и «предо всѣми людми», то есть всем населением Ростова и Суздаля. Ниже из той же летописи выясняется, что вопрос о постах взволновал и другие русские княжества. Лаврентьевская летопись упоминает об этом в связи со взятием Киева коалицией союзных Андрею Боголюбскому князей во главе с его сыном Мстиславом, повлекшим изгнание великого князя Мстислава Изяславича и пленение его семьи: «В лѣт(о) 6676... вша Кыевъ ѡгож(е) не было никогдаже· а Мстиславъ Изяславичъ бѣжа с братом(ъ) ис Кыева Володимерю· с малою дружиною· а княгню ѡго гаша· и с(ы)на ѡго и дружину ѡго изъимаша· и весь Кыевъ пограбиша· и церкви· и манастырѣ· за ·3· д(ь)ни· и иконы поимаша· и книги· и ризы· Се же здѣаса за грѣхы ихъ· паче же за митрополичю неправду· в то бо время запрѣтилъ бѣ Поликарпа игумена Печерьского· про Г(о)с(по)дскыѣ праздницы· не вела юму ѣсти масла ни молока· въ среды· и в пяткы· въ Г(о)с(по)дскыѣ праздыни· помагашеть же юму и Черниговскыи еп(и)с(ко)пѣ· Антонии· и князю Черниговскому· многажды бранашеть ѣсти масть· въ Г(о)с(по)дскыѣ праздыни· князю же С(ва)тославу и не хоташю юму изверже и изъ еп(и)с(ко)пѣ· да внимаемъ мы собѣ каждо нас(ъ)· и не противимса Б(ож)ью закону»²³.

Согласно этому рассказу, не только противники Леона в Ростове и Суздале, но и печерский игумен Поликарп, и черниговский (на тот момент) князь Святослав Всеволодович полагали возможным вкушение скоромной пищи (князю, то есть мирянам, — мяса; монашествующим — молочного) в среды и пятницы, если на эти дни выпадали Господские праздники, а киевский митрополит Константин II и примкнувший к нему епископ Антоний Черниговский²⁴ с таким подходом не были согласны. Более того, градус полемики достиг такой степени, что игумен Поликарп подвергся за свою позицию запрещению²⁵, и даже трагическая картина разорения Киева является в глазах летописца свидетельством правоты именно Поликарпа, а вместе с ним и жителей многих русских городов.

Таким образом, спор, безусловно, приобрел общерусский характер — о выступлении Леона сообщают и северо-восточная, и южная летописи; в полемику вовлечены и Киев, и Чернигов, и Ростов с Суздалем²⁶. Русские князья, клирики, обычные люди отстаивали свою позицию перед лицом группы греков: Леона Ростовского и Антония Черниговского (деятельность обоих на Руси была тесно связана с деятельностью митрополита Константина I, также грека) и митрополита Константина II. Те, в свою очередь, не останавливались ни перед достаточно крутыми мерами, вызывавшими всеобщее недовольство²⁷, ни, наоборот, перед опасностью самим оказаться в изгнании. Но насколько их позиция соответствовала практике Константинопольской патриархии в пределах самой Византии?

Происхождение «русской» и «греческой» позиций спора в свете византийских данных X—XII в.

Исследователи неоднократно пытались найти в византийских источниках свидетельство в пользу «русской» либо «греческой» позиции в спорах середины XII в. Напомним, что первая предполагала отмену поста среды и пятницы в ключевые Господские праздники и в период

²³ ПСРЛ. Т. I. Стб. 354—355.

²⁴ А согласно Никоновской летописи, еще и Переяславский архиерей (ПСРЛ. Т. IX. С. 236).

²⁵ По Никоновской летописи — еще и тюремному заключению; также в этой летописи приведен длинный список праздников, далеко не ограничивающийся Господскими, в которые Поликарп якобы считал возможным отмену поста (ПСРЛ. Т. IX. С. 236); примерно ту же версию излагает и В. Н. Татищев, но у него ради рассмотрения дела Поликарпа собирается целый церковный собор [Татищев, с. 160—161] — вероятно, выдуманный самим В. Н. Татищевым.

²⁶ Те же города и, кроме того, Переяславль представлены в перечне послов, присутствующих во время диспута Леона с Адрианом Болгарским перед лицом императора Мануила Комнина в статье Лаврентьевской летописи 6672 г.

²⁷ Вообще, характерно, что в Лаврентьевской летописи за 1156—1169 г. из действующих русских епископов упоминаются только четыре: Константин I, Леон, Антоний и Константин II, причем последние трое — почти всегда в отрицательном контексте.



Пятидесятницы²⁸, а вторая — сохранение поста в эти дни (по крайней мере, в частичном виде). Однако до сих пор поиски были не вполне успешны. Это обусловлено двумя причинами: во-первых, привлечением слишком малого числа византийских монастырских Типиконов; во-вторых, путаницей, связанной с атрибуциями ряда текстов.

Прежде всего, большинство исследователей так или иначе обращались к переписке Константинопольского патриарха Николая Грамматика с афонскими монахами²⁹ — важнейшему документу самого начала XII в., сохранявшему свой авторитет на протяжении долгого времени и нередко помещавшемуся в канонические сборники, в том числе в славянском переводе в Кормчие книги. Этот документ неоднократно переделывался, как путем простого сокращения³⁰, так и путем более существенных переработок, с добавлением новых статей и исключением или серьезным изменением содержания старых³¹. К этому документу демонстрирует тематическую близость стихотворное послание проту Афонской горы, также надписанное именем патриарха Николая³², содержание которого, однако, лучше соотносится не с оригинальным документом, а с его переработанной версией³³. Вопрос о взаимоотношении этих текстов является сложным, и мы оставляем его за рамками настоящей публикации, отметив лишь то, что ни переписка патриарха Николая с афонскими монахами, ни другие документы с его именем в заглавии не оспаривают отмену поста среды и пятницы в дни главных Господских праздников, и поэтому практику, которую Леон и его единомышленники пытались утвердить на Руси, никак нельзя обосновать ссылками на Николая Грамматика (вопреки П. П. Соколову). Однако и «русскую» позицию с его именем увязать тоже не получится, поскольку Николай Грамматик все-таки не разрешает отменять пост среды и пятницы в период Пятидесятницы: «Необходимо соблюдать положенные посты [среды и пятницы] и в сам [период] Пятидесятницы, за исключением недели Антипасхи, и в двенадцать дней [между Рождеством и Богоявлением]», в чем с ним спорят его афонские корреспонденты³⁴.

С другой стороны, взгляды афонских монахов на возможность отмены поста, как они выражены в их переписке с Николаем Грамматиком, оказываются близки к отстаиваемой Русью в середине XII в. позиции. Однако это не означает (опять-таки вопреки П. П. Соколову и слишком полагающемуся на него А. В. Назаренко), что такую позицию следует отождествлять исключительно с Афоном. Аналогичная практика описана в целом ряде памятников X—XI в., происходящих из различных византийских регионов: студийском Ипотипосисе (кон. IX — нач. X в., Константинополь)³⁵; составленном на его основе Диатипосисе прп. Афанасия Афонского

²⁸ А согласно Никоновской летописи, также и на праздники Божией Матери и памяти наиболее почитаемых святых. Впрочем, в древнейших летописях этого не сказано, и потому встречающиеся в историографии рассуждения о том, что интерес Поликарпа состоял, прежде всего, в возможности отмены поста в день Успения Божией Матери, главный праздник его монастыря, — сомнительны.

²⁹ RegSR. № 972 [977] и 977 [982].

³⁰ Ibid. № 977 [982], «краткая редакция».

³¹ Ibid. № 980 [985] и 996 [995].

³² Ibid. № 983 [958]. В Патрологии Миня это произведение помещено среди творений патриарха IX в. Николая Мистика (Patrologiae cursus completus... Series Græca / Accurante J.-P. Migne. Paris, 1863. T. CXI. Col. 391—405), что привело П. П. Соколова к ошибочному выводу о том, что более строгое и более мягкое отношение к возможности послабления поста среды и пятницы в праздничные дни «вступили въ столкновение одно съ другимъ уже въ концѣ IX вѣка» [Соколов, с. 105].

³³ См. в RegSR. № 980 [985].

³⁴ Ibid. № 972 [977].

³⁵ Основные сведения и комментированный перевод на английский язык: VMFD. P. 84—119. Оригинальный текст Ипотипосиса сохранился в двух редакциях, одна (вероятно, близкая к первоначальному тексту записи студийских порядков или тождественная ему) издана в 1895 г. А. А. Дмитриевским (Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. К., 1895. Т. I: Тулка́, часть первая: Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы / Доцента Киевской духовной академии А. Дмитриевского (далее — ДМИ I). С. 224—238), вторая — в 1849 г. кардиналом Анджело Майи и Дж. Коцца-Луци (переиздано в: Patrologiæ cursus completus... Series Græca / Accurante J.-P. Migne. Paris, 1860. T. XCIX. Col. 1704—1720). Об отмене поста на Пятидесятницу и в праздники здесь см.: ДМИ I. С. 234; Patrologiæ cursus completus... Series



(963 (?) г., Афон)³⁶; Студийско-Алексиевском уставе (между 1034 и 1043 г., Константинополь)³⁷; Типиконе прп. Георгия Мтацминдели (ок. 1042 г., Афон)³⁸; Типиконе Григория Пакуриана (1083 г., Бачково, Болгария)³⁹; втором из трех завещаний Григория, игумена монастыря св. Филиппа (1105 г., Фрагала, Сицилия)⁴⁰; Мессинском Типиконе (1131 г., Мессина, Сицилия)⁴¹. Перечисленные памятники содержат достаточно разные указания относительно пищи монахов в течение церковного года, однако все без исключения упоминают отмену поста среды и пятницы, как минимум, в дни праздников Рождества Христова и Богоявления (а часто — и в меньшие праздники, включая дни памяти почитаемых святых), а также в период Пятидесятницы⁴². Часть из этих памятников отражает послеиконоборческую практику константинопольского Студийского монастыря почти без изменений (Ипотипосис и Студийско-Алексиевский устав), другие близки к ней, хотя и содержат ряд локальных особенностей (афонские и южноитальянские уставы). В свете этого древнерусскую регламентацию постовой дисциплины гораздо естественнее возводить не к Афону, а к студийской практике вообще. Именно к такому выводу в свое время пришел И. Д. Мансветов, чье мнение, как мы видим, лишь подтверждается на материале более широкого круга источников, чем были доступны ему.

На первый взгляд, можно было бы связать отношение русских к постам даже с конкретным памятником — Студийско-Алексиевским уставом, который до конца XIV в. определял общий строй богослужения Русской церкви. Однако этот устав был переведен лишь в 1060-е годы, а к тому времени на Руси уже был известен (если принять датировку И. С. Чичурова) антилатинский трактат «митрополита Руси» Ефрема [Σίσιγγοῦ; Чичуров], в котором соблюдение поста «субботы»⁴³ и пятницы в Господские праздники включено в число отступлений, допущенных католиками. Впрочем, А. В. Бармин попытался передатировать трактат митрополита Ефрема концом XI в. (а его автора — отождествить с известным Ефремом Переяславским) [Бармин]. В любом случае, этот трактат лег в основу послания митрополита Киевского Никифора (1104—1121) князю Муромскому Ярославу Святославичу, где также говорится о неразрешении поста «въ субботу или въ среду или въ патокъ»⁴⁴ как об одном из проявлений латинского нечестия [Баранкова]. Послание митрополита Никифора сохранилось в большом числе копий, что говорит

Græca. T. XCIX. Col. 1713, 1716.

³⁶ Точная дата составления этого документа дискутируется; вероятно, дошедший до нас текст был подвергнут переработке около 1020 г. Основные сведения о нем и его комментированный перевод на английский язык: VMFD. P. 205—231; оригинальный греческий текст: ДМИ I. С. 246—256; об отмене поста на Пятидесятницу, в праздники, а также в двенадцать дней после Рождества Христова здесь см.: Там же. С. 251—252.

³⁷ Греческий текст устава не сохранился; исследование и публикация сохранившегося древнерусского перевода: [Пентковский, 2001], об отмене поста на праздники и в период Пятидесятницы здесь см.: [Там же, с. 374, 378].

³⁸ О нем: [Долакидзе и др.]; русский перевод Типикона: [Кекелидзе, с. 228—313], об отмене поста в праздники и дозволении пить больше вина (о качестве пищи не сказано) в период Пятидесятницы здесь см.: [Там же, с. 308].

³⁹ Основные сведения и комментированный перевод на английский язык: VMFD. P. 507—563. Издание оригинального греческого текста: [Gautier, 1984], об отмене поста в период Пятидесятницы и в двенадцать дней между Рождеством Христовым и Богоявлением здесь см.: [Gautier, 1984, p. 65].

⁴⁰ Об этих завещаниях, включая их комментированный перевод на английский язык, см.: VMFD. P. 621—636. Издание оригинального греческого текста второго завещания: [Spata, p. 197—204], об отмене поста на праздники «двенадцати апостолов и почитаемых святых» (Господские и Богородичные праздники не упомянуты, но, очевидно, не исключаются из этого правила), а также в «святые воскресные (ἀναστασιμικοῖς — вероятно, здесь это следует понимать как «пасхальные», то есть входящие в период Пятидесятницы) дни» здесь см.: [Spata, p. 199—200].

⁴¹ Исследование и публикация оригинального греческого текста: [Agranz], об отмене поста на Господские и иные значимые праздники здесь см.: [Ibid., p. 185].

⁴² Лишь Мессинский Типикон обходит вопрос о посте в период Пятидесятницы молчанием, но, в любом случае, в нем нет противопоставления Светлой седмицы остальному периоду Пятидесятницы, которое появляется в Типиконах евергетидской традиции и Иерусалимском уставе одновременно с установлением поста в остальные седмицы этого периода. То же можно сказать и о Типиконе Георгия Мтацминдели, предписания которого об этом периоде не вполне ясны (см. примеч. 40).

⁴³ Именно так сказано в единственной сохранившейся рукописи; вероятно, нужно читать: «среды». Впрочем, автор знает о латинском обычае поста в субботу (он включает его в число латинских злоупотреблений) и может иметь в виду то, что даже на праздники латиняне упорно хранят субботний пост.

⁴⁴ Интересно, что и здесь помимо пятницы упоминается «суббота», но не вместо «среды», а наряду с ней.



о его популярности и, следовательно, известности. И какую ни принять датировку трактата митрополита Ефрема, практика поста среди мирян не могла основываться исключительно на монастырском уставе, а тем более, появившемся на Руси спустя несколько десятилетий после ее христианизации.

Таким образом, обычай отменять пост среды и пятницы в праздничные дни существовал на Руси задолго до Леона и был связан не с одним конкретным уставом, а с обычной для Константинополя IX—XI в. практикой. Более того, трудами митрополитов Ефрема и Никифора этот обычай был недвусмысленно увязан с православной позицией в полемике с католиками. В свете этого факта обвинение Леона в «ереси» перестает быть голословным: в глазах русских Леон и его единомышленники призывали совершать одно из тех отступлений, о которых всего несколько десятилетий назад предупреждал митрополит Никифор.

Но коль скоро «русская» позиция была в действительности просто студийской, то с какой иной традицией она столкнулась в лице Леона и его единомышленников? В историографию прочно вошла оппозиция «Студийский устав» — «Иерусалимский устав», восходящая к творениям еще Никона Черногорца⁴⁵ (хотя сам он пишет не только о «Студийском» и «Иерусалимском», но также и о «Святогорском», то есть афонском, Типиках). Однако подобная оппозиция является упрощением, не позволяющим увидеть реальную картину, заключающуюся в том, что византийские монастырские уставы послеиконоборческой эпохи описывают в целом одну и ту же богослужебную систему и вообще похожи друг на друга⁴⁶, но при этом отнюдь не тождественны. С точки зрения общего строя богослужения следует говорить не о двух, а о четырех разновидностях этой системы:

1) традиция Студийского монастыря эпохи второго иконоборчества и далее; вероятно, она бытовала и в других константинопольских монастырях до XI в. включительно: во всяком случае, монастырь патриарха Алексия Студита следовал именно ей;

2) традиция грекоязычных регионов к западу от Константинополя, которая отражена в афонских (XI в.) и южноитальянских (до момента утраты итальянскими греками своего родного языка) Типиконах;

3) традиция монашеских обителей Малой Азии рубежа X—XI в., отраженная в уставе монастыря Христа Человеколюбца и в Евергетидском уставе [Пентковский, 2004а]; с конца XI и до начала XIII в. эта традиция получает широкое признание в Константинополе и других центральных регионах Византии;

4) традиция палестинских монастырей, то есть Иерусалимский устав (с XI в. начал распространяться из Палестины в другие регионы; начал доминировать во всем греческом мире со второй половины XIII в.).

Литургические памятники, относящиеся к п. 1—3, в литературе часто обозначают как просто «студийские», что вносит очень серьезную путаницу.

Еще один источник путаницы — смешение терминов «Синаксарь» и «Типикон». В средневизантийскую эпоху богослужебный устав на весь год называли Синаксарем, тогда как термин «Типикон» обычно относился к базовому уставному документу, изданному основателем или ктиторм монастыря и регламентирующему административные, дисциплинарные,

⁴⁵ В частности, именно этой оппозицией пытается объяснить русские споры середины XII в., например, Е. Л. Конявская [Конявская].

⁴⁶ На всякий случай, подчеркнем, что речь сейчас не идет ни о весьма специфических уставах кафедральных храмов, ни о приходских традициях (о которых известно крайне мало), но только о монастырских уставах. Подробнее об общей картине византийского послеиконоборческого богослужения см.: [Пентковский, 2004в] и другие публикации того же автора.



имущественные аспекты монастырской жизни⁴⁷; лишь в позднейшей традиции обозначение «Типикон» перешло также и на Синаксарь. Многие монастыри имели собственные Типиконы, тогда как свой собственный Синаксарь создавался лишь в монастырях с сильной и самостоятельной богослужебной традицией, прочие же ограничивались использованием одного из широко известных Синаксарей, в число которых входили Студийский, Евергетидский, «Великий» афонский, палестинской Лавры прп. Саввы и их переработки. Но сохранившихся Типиконов в более раннем (и узком) смысле этого слова — гораздо больше; часть из них достаточно уникальны, часть представляют собой переделки предшествующих текстов: так, Диатипосис прп. Афанасия Афонского является редакцией Студийского Ипотипосиса, а целый ряд Типиконов XII в., перечисленных ниже, основаны на Евергетидском Ипотипосисе.

В частности, Типиконы, основанные на Евергетидском Ипотипосисе, заметно устрожают постовую дисциплину, в чем, на первый взгляд, стоят ближе к Иерусалимскому уставу, чем к студийской практике. Однако применительно к поднятым ростовским епископом Леоном вопросам между «евергетидскими» памятниками и Иерусалимским уставом есть некоторая разница: 1) Иерусалимский устав противопоставляет Светлую седмицу остальному периоду Пятидесятницы, а уставы «евергетидской» группы такого противопоставления, как правило, не содержат; впрочем, такое противопоставление проводится уже в процитированной выше переписке Константинопольского патриарха Николая Грамматика с афонскими монахами, то есть в константинопольских памятниках XII в. оно может предполагаться по умолчанию; 2) ранние редакции Иерусалимского устава не касаются вопроса об отмене поста на Рождество Христово и Богоявление, но пост, видимо, все-таки отменялся, что подтверждается как мнением Никона Черногорца, обычно предпочитавшего палестинскую практику (а он предписывает отмену поста в первый день великих Господских праздников, имеющих поспразднство — Пандекты, гл. 57)⁴⁸, так и поздними редакциями Иерусалимского устава, которые такую отмену прямо предписывают. А вот уставы «евергетидской» группы позволяют монахам в таких случаях только рыбу, но не яйца или молочное — таким образом, пост не отменяется, а лишь ослабляется. И если по первому пункту, как было отмечено, в отношении уставов «евергетидской» группы не все ясно, то по второму пункту позиция Леона и его единомышленников соответствует не Иерусалимскому, а именно этим уставам: монахам нельзя молочное (но можно рыбу), а мирянам, следовательно, нельзя мясо. Это ровно то же самое, что епископ Леон предписывал князю Андрею, митрополит Константин II — игумену Поликарпу, а епископ Антоний — князю Святославу!

Памятники, о которых идет речь, образуют достаточно большую группу, текстуально связанную с Евергетидским Ипотипосисом (дисциплинарным и административным уставом монастыря) и Синаксарем (богослужебным уставом) [Желтов]. Сам по себе Евергетидский Ипотипосис⁴⁹ сообщает в отношении Господских и Богородичных праздников лишь то, что они

⁴⁷ Это не исключает наличия собственно литургического материала в Типиконах: прежде всего, в указаниях о статусе различных дней церковного календаря (включая пищевые рекомендации, предписания об освещении во время службы в различные дни и т. д. — впрочем, нетрудно заметить, что эти вопросы напрямую относятся не только к богослужению и аскетике, но и к экономической стороне устройства монастыря) и в пожеланиях ктитора о порядке молитвенного поминовения его и членов его семьи.

⁴⁸ Можно также указать на Завещание преподобного Павла Латроского для основанного им монастыря Божией Матери на горе Латрос (955 г.), где после ссылки на Иерусалимский устав (τύπος τῶν Ἱεροσολύμων), что является одним из древнейших упоминаний этого устава, предписывается по средам и пятницам всего года держать строгий пост на хлебе и воде, «за исключением [случаев] телесной немощи и Господских праздников» ([Delehaeye, p. 153]; VMFD. P. 140). Впрочем, под «исключением» здесь может подразумеваться не отмена поста, а его ослабление, как в «евергетидских» памятниках.

⁴⁹ Он был издан в середине XI в. и редактировался вплоть до начала XII в. Основные сведения и комментированный перевод на английский язык: VMFD. P. 454–506. Издание оригинального греческого текста: [Gautier, 1982].



должны отмечаться «особенно усердно», «с теми же вашими яствами»⁵⁰ [Gautier, 1982, p. 45]. Но уже в близко следующих Евергетидскому Ипотипосису Типиконах константинопольского монастыря Пресвятой Богородицы Кехаритомени (1110–1116 г.) и монастыря Пресвятой Богородицы Илиу Вомон в Анатолии (1162 г.), а также в Типиконе монастыря св. Маманта в Константинополе (1158 г.), который обобщает и частично обновляет материал Евергетидского Ипотипосиса (с привлечением Типикона монастыря Кехаритомени и других документов), на праздники, если они случатся в среду или пятницу, прямо предписывается вкушать рыбу, но не яйца или молочное⁵¹.

Прекрасная иллюстрация того, в каком направлении шло переосмысление поста в византийских «реформированных» монастырях XII в., содержится в Типиконе монастыря Иоанна Предтечи Фовера на азиатском берегу Босфора близ Черного моря, составленном вскоре после 1113 г. и отредактированном около 1144 г.⁵² Значительные части этого Типикона также скопированы из Евергетидского Ипотипосиса, однако имеется и немало дополнений — в том числе большой раздел о монастырской пище (гл. 16–23), содержащий не столько конкретные правила, сколько пространные рассуждения на тему богоустановленности и пользы поста. В Типиконе Фовера даже Господские праздники не отменяют пост среды и пятницы: «О том, когда следует отменять пост. Если случится Господский великий праздник или память кого-то из 12 святых апостолов или другого какого из великих и знаменитых святых, в эти постные дни, то есть в среду и пятницу, [постятся все,] кроме больных и слабых братьев...» (гл. 17 [Пападопуло-Керамевс, с. 28]); в такие дни, если они случатся в среду или пятницу, разрешается только горячая пища с елеем и вино (гл. 18 [Пападопуло-Керамевс, с. 28]). Этот Типикон запрещает вкушать не только молочное и яйца, но и рыбу по средам и пятницам всего года, не исключая и периодов между Рождеством Христовым и Богоявлением, Пасхой и Пятидесятницей, седмицы за неделю до Мясопуста и Сырной седмицы (гл. 19 [Пападопуло-Керамевс, с. 33])⁵³.

Таким образом, «греческую» позицию в русских спорах о посте середины XII в. можно отождествить с «евергетидской» практикой. Она уже и до этих споров была отчасти известна на Руси (а через несколько десятилетий была, например, успешно введена в Сербии [Јухас-Георгиевска; Митрович]). Так, епископ Новгородский Нифонт († 1156) на вопрос об отмене постов в праздники (уже сам этот вопрос говорит о том, что еще до Леона на Русь поступала информация о наступивших в византийской аскетической практике переменах) отвечает предельно мягко: «Аже, рече, боудеть праздникъ Господьскый въ среду и въ патокъ, или сватыа Богородица и сватаго Иоана, аще гадать, добро, аще ли не гадать, а **лоуче**»⁵⁴. Выходит, что епископ Нифонт также поддерживал господствовавшие в то время в Византии тенденции, но отнюдь не считал нужным устраивать споры из-за противоречий между ними и «русской» (то есть старой студийской) практикой.

Это в целом подтверждает правоту И. Д. Мансветова о происхождении позиций двух партий. Однако нужно сделать существенное дополнение: если с содержательной стороны в спорах на Руси действительно проявила себя замена старого на новое, то с внешней стороны

⁵⁰ Эти слова можно понять двояко — то ли речь идет об отмене поста, то ли, наоборот, о соблюдении обычных правил.

⁵¹ [Gautier, 1985, p. 93; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), σ. 275]; ДМИ I. С. 733; VMFD. P. 691, 1006, 1063.

⁵² Издание греческого текста: [Пападопуло-Керамевс]; комментированный английский перевод: VMFD. P. 872–973.

⁵³ Впрочем, установление поста по средам и пятницам в седмицу за неделю до Мясопуста (то есть в седмицу Мытаря и фарисея) столь явно противоречило общей установке византийцев на борьбу с «Ардивуриевой ересью», что ниже в той же самой главе дописан запрет — очевидно, добавленный позже — поститься в эту неделю, а также в Сырную седмицу (здесь уже в качестве полемики с яковитами).

⁵⁴ РИБ. Т. VI. Стб. 50. Такая модель ответа типична для Нифонта, ср. Вопросание Савино, 8 (Там же. Стб. 54).



ожесточенный ход возникших при Леоне споров был, на наш взгляд, обусловлен совсем иными факторами: особенностями церковно-политической ситуации на Руси и борьбой существовавших внутри Константинопольской патриархии партий.

Вопрос о соблюдении монашеских постов мирянами и борьба партий в патриархии

Желание монашества «евергетидского» направления вернуться в соблюдении среды и пятницы к предписаниям древних церковных правил (чем и обусловлена постепенная отмена различных исключений для поста этих дней) было одним из частных проявлений более общей тенденции по пересмотру повседневной молитвенной и аскетической практики. К середине XII в. эта тенденция уже и так фактически доминировала в византийской монастырской среде, но этого ее сторонникам казалось мало. Создатели уставов «евергетидского» типа открыто стремились распространить свои постовые практики не только на монахов, но и на связанных с их монастырями мирян. Например, севастократор Исаак Комнин в уставе своего монастыря Пресвятой Богородицы Космосотиры в Феррах, текстуально зависящем от Евергетидского Ипотипосиса, прямо говорит, что настоятель должен заботиться о соблюдении поста среды и пятницы не только монахами, но и соседними селянами (гл. 104⁵⁵). Типикон монастыря Иоанна Предтечи Фовера также требует, чтобы не только монахи, но и миряне соблюдали среды и пятницы всего года (гл. 19 [Пападопуло-Керамевс, с. 34]).

Подобное распространение монашеской духовности на мирян встречало неоднозначное отношение у представителей интеллектуальной элиты Константинополя. Так, патриарх Косма II Аттик (1146–1147) отрицает необходимость соблюдения мирянами поста по монашеским правилам⁵⁶, тогда как его предшественник Михаил II Куркуас, наоборот, этого требует⁵⁷. Несколькими десятилетиями позднее знаменитый канонист Феодор Вальсамон пытается сбалансировать эти точки зрения: он настоятельно советует мирянам ориентироваться на монахов в вопросах соблюдения постов, но одновременно признает, что миряне этого делать не обязаны⁵⁸.

И вот здесь нельзя не заметить, что и Константин I, и Леон с Антонием (которые прибыли на Русь, по всей видимости, вместе с Константином I либо по его приглашению), а также Константин II не просто придерживались определенных аскетических идеалов, но считали необходимым навязать их окружающим: Константин I — вовлекая весь город в созерцание своего экстравагантного погребения⁵⁹, остальные — публично унижая своих оппонентов в споре о постах. Таким образом, хотя по своему содержанию взгляды Леона, Антония и Константина II на правила соблюдения поста всего лишь соответствовали общей для византийского реформированного монашества XII в. тенденции, вся эта группа иерархов, включая Константина I, явно пыталась представить свои взгляды как единственно возможные.

События в церковной жизни Константинополя середины XII в. свидетельствуют о существовании внутри патриархии нескольких партий, боровшихся друг с другом с переменным успехом, но часто добивавшихся низложения или отставки неугодных им патриархов [Angold, p. 75–115]. Всего десятью годами позднее ярко проявил себя в этой борьбе и русский митрополит Константин I. О его деятельности в Константинополе говорится в двух византийских источниках:

⁵⁵ BMFD. P. 843.

⁵⁶ RegCP. № 1024.

⁵⁷ Ibid. № 102.

⁵⁸ Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θειῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθηνῶν, 1854. Τ. 4 (далее — РП 4). Σ. 420, 488, 565–584.

⁵⁹ Как известно, он завещал епископу Черниговскому Антонию не погребать его тело, но выволочь за город и бросить на растерзание псам (ПСРЛ. Т. I. Стб. 349). Такое необычное действие, вызвавшее шок у черниговцев, находит себе прототип в каноне «На душу судимую», предназначенном для келейного использования монахами и связанном с «евергетидской» традицией [Виноградов, Желтов, 2014].



Актах Константинопольского Собора 26 января 1156 г., разбиравшего смысл слов: $\Sigma\delta\ \epsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \pi\rho\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\sigma\delta\epsilon\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\acute{\omicron}$ («Ты еси приносяй и приносимый, и приемляй») из литургийной молитвы Οὐδεις ἄξιος , и переписке митрополита Эфесского Георгия Торника.

Акты Собора 1156 г. открываются заявлением патриарха Константина IV Хлиарина (1154–1157) о желании сразу огласить исповедание «митрополита России», который должен уезжать в свой удел и потому представил свое мнение заранее⁶⁰. Из этого обычно делается вывод, что Константин был поставлен в митрополиты Киевские незадолго до Собора — скорее всего, осенью 1155 г., после взятия Киева Юрием Долгоруким в марте того же года. Впрочем, в словах патриарха угадывается интрига: раз уж Константин и так присутствует на *однодневном* Соборе, зачем зачитывать его мнение впереди прочих? — а ведь именно оно ляжет потом в основу соборного решения. В свою очередь, по поводу мнения Константина первым из епископов бросился высказываться митрополит Эфесский Георгий Торник, который «готов был положить жизнь» за это исповедание⁶¹.

Подоплекой этого удачного «двойного удара» Константина и Георгия в адрес противоборствовавшей им партии представляется предыстория Собора, заключавшаяся в противостоянии двух групп диаконов Св. Софии, входивших в круг интеллектуальной элиты византийской столицы. Некий диакон Василий нападал в своих проповедях на диаконов Михаила Солунского и Никифора Василяки, преподавателей Вселенского (Патриаршего) училища. Те, в свою очередь, придрались к толкованию Василием слов молитвы Οὐδεις ἄξιος . Им оказали мощную поддержку еще один диакон Св. Софии — Сотирих Пантевген (нареченный патриарх Антиохийский) и митрополит Диррахийский Евстафий. Можно предположить, что митрополиты Киевский Константин и Эфесский Георгий, будучи сторонниками диакона Василия, осознали, что исход Собора неясен, и разыграли ловкую комбинацию, позволившую им склонить на свою сторону патриарха и большинство участников Собора. В итоге решение приняли чрезвычайно быстро, но богословская проблема решена до конца не была, что и повлекло за собой скорый созыв следующего Собора в 1157 г.

Выступление Георгия Торника в пользу Константина Киевского было, по всей видимости, жестом благодарности за оказанную ранее Георгию поддержку в другом конфликте. Георгий, на тот момент еще в сане диакона Св. Софии, имел неприятности с другими диаконами Великой церкви, в том числе тем же Сотирихом Пантевгеном. Это произошло спустя шесть месяцев после смерти патриарха Феодота — вероятно, при его преемнике патриархе Неофите, в 1154 или 1155 г. В своем письме Георгий описывает выступление Сотириха против него и последовавшую реакцию: «Итак, случилось это в удовольствие некоторым, которые имели нечто против нас, так как стало известно, что [митрополит] России дал относительно нас некое положительное свидетельство» [Darrouzès, p. 215]. Начиная с Ж. Даррузеса, принято толковать это «положительное свидетельство» в ироническом ключе (то есть как поддержку выступления Сотириха) [Darrouzès, p. 214], однако смысл фразы — как раз таки прямой: выступление Сотириха пришлось на руку противникам Георгия, уравновесив ту поддержку, которую Торник получил со стороны авторитетного «митрополита России». С. Франклин совершенно справедливо соотнес этого «митрополита России» не с пребывавшим в Киеве Климом Смолятичем (к тому же, с точки зрения византийцев, не имевшим прав на этот титул), а с Константином [Franklin, p. 223–226], что и подтверждают события Собора 1156 г. Но в таком случае оказывается, что Константин имел титул «митрополита России» еще до взятия Киева Юрием Долгоруким⁶².

⁶⁰ Patrologiae cursus completus... Series Graeca / Accurante J.-P. Migne. Paris, 1887. T. CXXXX. Col. 149.

⁶¹ Ibid. Col. 152. Это подтверждают и его письма [Darrouzès, p. 176].

⁶² К моменту описанного Георгием Торником события должны были пройти шесть месяцев со времени смерти патриарха Феодота, а тот умер за некоторое время до ноября 1154 г.; следовательно, это событие случилось ранее



По всей видимости, митрополит Константин был рукоположен (или, по крайней мере, избран: «нареченные» патриархи и митрополиты не были в то время редкостью среди клириков Св. Софии⁶³) на кафедру предстоятелей Руси как замена умершему в Византии митрополиту Михаилу, уехавшему из Киева в 1145 г.⁶⁴, так как Клима Смолятича Константинополь русским первоиерархом не признавал.

В целом, Константин I оказывается весьма яркой личностью: выдающийся богослов, тесно связанный с интеллектуальной элитой Константинополя; активный политик и в то же время — аскет, отстаивающий идеалы «евергетидского» монашеского движения. Прибыв на Русь, Константин I немедленно провел ряд жестких действий по нейтрализации последствий деятельности Клим Смолятича, вступил в трения с князьями и так далее [Виноградов, Желтов, 2018]. Близкие к нему Леон и Антоний, как это видно из их действий, приняли ту же линию поведения.

В свою очередь, о византийском прошлом митрополита Константина II, который проявил единомыслие с Антонием и Леоном и конкретно в постовых спорах, и вообще в непримиримом отношении к оппонентам (особенно известна учиненная им жестокая казнь Феодора-Феодорца: того самого «владыки Феодора», возражавшего Леону в его «ереси» относительно отмены постов), известно только то, что он был поставлен патриархом Лукой Хрисовергом (1157–1169) — тем самым, при ком прошел Собор 1157 г., окончательно утвердивший учение Константина I о евхаристической Жертве.

Из всего сказанного следует, что «греческую» позицию в русских спорах о посте середины XII в. следует отождествлять не с позицией Константинопольской патриархии как таковой, но с позицией одной из партий внутри патриархии. Это более сложная оппозиция, чем просто «греки» — «русские», как у М. Д. Приселкова и других. Поэтому очень примечательно, что, например, епископ Новгородский Нифонт — также верный приверженец Константинополя, противник поставления Клим Смолятича, сторонник «евергетидских» постовых практик — вовсе не считал нужным навязывать свое мнение об этих практиках окружающим, в отличие от Леона, Антония и Константина II. Против ригоризма Леона, как мы уже видели выше, выступил и такой бесспорно обладавший большим влиянием иерарх, как Адриан «епископ Болгарский», причем в личном присутствии императора Мануила.

Но, оказавшись на Руси, представители этой партии попали в ситуацию, максимально, на первый взгляд, благоприятствовавшую проведению их идеалов в жизнь. На Руси у них не было той интеллектуальной оппозиции, которая противостояла им в Константинополе; вообще, всякая оппозиция в церковной среде была разгромлена ими в ходе борьбы с наследием Клим Смолятича. Патриархия, вне зависимости от текущего расклада сил в ней, не могла их не поддерживать — столь свежи были воспоминания об угрозе утраты контроля над Русской митрополией в результате поставления Клим. Если же патриархию еще и возглавлял приверженец той же группы, к которой относился Константин I, такая поддержка должна была быть всемерной, что мы действительно и видим: Лука Хрисоверг однозначно выступил на стороне Леона, не побоявшись дискредитировать этим уже состоявшийся ранее разбор дела в присутствии самого императора и не остановившись перед оскорбительными угрозами в адрес Андрея Боголюбского (ср. известное: «Аще всего мѣра исполниши церкви... гониши же епископа (то есть Леона. — А. В., М. Ж.].... то не церкви, то хлѣви, ни единая же ти будет мзды и спасеніа...»⁶⁵). Впрочем, ожесточение, к которому, в конце концов, привели споры о постах, заставило патриарха Луку Хрисоверга все-таки сгладить наиболее острые углы.

марта 1155 г.

⁶³ Тот же Сотирих Пантевген, оставаясь в сане диакона, являлся нареченным патриархом Антиохийским.

⁶⁴ Или его формальному преемнику, если таковой существовал.

⁶⁵ ПСРЛ. Т. IX. С. 225.



Патриарх Лука Хрисоверг и окончание споров

Биография Луки до патриаршества практически неизвестна (возможно, он был монахом Пигской обители), однако он, несомненно, интересовался вопросами аскетической дисциплины, причем решал их в достаточно ригористичном ключе. Так, в ответах Евфимиану, игумену монастыря Христа Филантропа⁶⁶, синод под председательством Луки Хрисоверга заметно устрожает канонические прещения; в синодальном решении⁶⁷ провозглашается обязательность Успенского поста; в личных указаниях⁶⁸ монаху, как вести себя в келье, даются весьма строгие правила пощения. Но все же патриарх Лука не придерживается «евергетидской» позиции во всей ее строгости: в синодальном решении⁶⁹ некоему аристократу, давшему обет ради Предтечи поститься по вторникам, дозволено вкушать мясо на Рождество Христово, случившееся во вторник.

Именно Лука Хрисоверг поставил точку в русских постовых спорах, направив послание князю Андрею Боголюбскому, сохранившееся только в древнерусском переводе⁷⁰. Лука начинает с описания «грубой и несмысленной» практики Феодора-Феодорца (то есть того самого «владыки Феодора» Лаврентьевской летописи, который «упрел» Леона): отменять пост среды и пятницы, если на них попадают Господские праздники, памяти «нарочитых» святых и Пятидесятница, разрешая вкушать все, включая мясо (очевидно, мирянам)⁷¹.

Когда ниже патриарх Лука начинает излагать свои предписания о постах, может показаться, что он противоречит своему же обличению Феодорца, так как здесь уже и сам Лука разрешает мясо для мирян и молоко для монахов в среду и пятницу на Рождество и Крещение, то есть Господские праздники, причем как раз те, которые стали предметом пререкания согласно статье Лаврентьевской летописи от 6672 г. Однако на самом деле позиция патриарха — более сложная: он разделяет праздники на две категории, позволяя полностью отменять пост только на Рождество и Крещение, тогда как на прочие Господские и Богородичные праздники, на торжества Иоанна Предтечи (2 праздника без уточнения) и Петра и Павла и в период Пятидесятницы по средам и пятницам допускается лишь рыба, причем без всякого различия для «иноковъ же мирскихъ»⁷²; про памяти «нарочитых» святых Лука вообще умалчивает. Таким образом, в своем послании Андрею Боголюбскому патриарх дистанцируется от радикализма (поста в среду и пятницу на Рождество и Крещение) Леона, хотя все равно увещает князя покоряться ему и отказывается снять его с Ростово-Суздальской кафедры; в целом же в послании сделан большой шаг в сторону «евергетидской» практики, с поправкой лишь на два главных Господских праздника, особо волновавших, как мы видели, его русскую паству, но одновременно с фактическим

⁶⁶ RegСР. № 1087.

⁶⁷ Ibid. № 1089.

⁶⁸ Ibid. № 1106.

⁶⁹ Ibid. № 1104.

⁷⁰ Ibid. № 1052. В литературе встречается мнение о неподлинности «постовых» пассажей послания, правда, без критики текста — только на основании того, что они сохранились лишь в «пространной», поздней редакции текста, содержащейся в Никоновской летописи [Подскальски, с. 78]. Можно, конечно, представить себе, что московский книжник XVI в. в первом пассаже (РИБ. Т. VI. Стб. 69) реконструировал суть постового конфликта по Лаврентьевской летописи, однако совершенно непонятно, как он смог сфальсифицировать во втором пассаже (Там же. Стб. 73–74) подробное описание византийской постовой практики, нигде в таком виде не описанной и притом хорошо вписывающейся в контекст споров XII в.

⁷¹ В Лаврентьевской летописи говорится только о Господских праздниках; но если исходить из подлинности «постовых» разделов послания Луки Хрисоверга, как оно приведено в Никоновской летописи, Феодор считал возможным отменять пост и на прочие праздники, что действительно не противоречит «студийской» практике, принятой в те времена на Руси; тем самым описание взглядов самого Поликарпа Никоновской летописью — очевидно, составленное с использованием материала послания Луки, — может быть все же вполне корректным (см. примеч. 27 выше).

⁷² РИБ. Т. VI. Стб. 73.



распространением норм монашеского поста на мирян!

Послание Луки Хрисоверга ознаменовало завершение споров в их содержательной части. С административной же стороны Константинопольская патриархия, настояв на возвращении Леона в свою епархию⁷³, одновременно пошла на некоторые уступки. Так, митрополиты Киевские после Константина II уже не пытались продвигать на Руси новые аскетические идеалы Византии при помощи репрессий; более того, осужденный при Константине II игумен Поликарп был полностью оправдан и получил — впервые на Руси — сан архимандрита [Артамонов].

Заключение

В свое время Н. Н. Воронин пытался усмотреть в поведении Леона и его единомышленников попытку создать на Руси «теократическую партию» [Воронин, 1962]. Эта гипотеза была справедливо раскритикована В. Водовым [Vodoff]). Но в чем-то Н. Н. Воронин был все-таки прав: действительно, Константин I, Леон, Антоний и Константин II образовывали в своем роде партию, только их объединяла отнюдь не идея «борьбы с королевской властью» [Воронин, 1962, с. 50], но принадлежность к одной из противоборствующих церковных групп Константинополя, что в сочетании с искренней приверженностью духовным принципам реформированного византийского монашества XII в. и объективной — для византийцев — необходимостью борьбы с последствиями деятельности Клима и определило их неоправданно жесткую — в глазах русских — линию поведения.

Литература

- Артамонов Ю. А. Становление института архимандритии в Древней Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. XXIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2017. М., 2017. С. 14–18.
- Баранкова Г. С. Антилатинские Послания митрополита Никифора: лингвистический и текстологический аспекты исследования // Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2002–2003). М., 2003. С. 317–359.
- Бармин А. В. Противолатинская полемика в Древней Руси: византийские параллели // ВВ. М., 2010. Т. 69. С. 120–131.
- Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963.
- Виноградов А. Ю., Желтов М. С. «Завещание» митрополита Константина I Киевского и канон «на исход души» // Словѣне – Slověne: International Journal of Slavic Studies. М., 2014. № 3:1. С. 43–71.
- Виноградов А. Ю., Желтов М. С. Правовые акты Русской митрополии при Константине I (1156–1159 гг.). М., 2018 (в печати).
- Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хрисоверг: Из истории русско-византийских отношений XII в. // ВВ. М., 1962. Т. 21. С. 29–50.
- Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский / Посмертное изд. под ред. С. О. Шмидта. М., 2007.
- Голубинский Е. Е. История Русской церкви. Изд. 2-е, испр. и дополн. М., 1904. Т. 1, 2-я пол.
- Долакидзе М., Желтов М., Хевсуриани Л., Шенгелия Д. Георгия Мтацминдели Типикон // ПЭ. М., 2006. Т. 11. С. 110–111.
- Желтов М., свящ. Евергетидский Типикон // ПЭ. М., 2008. Т. 17. С. 139–143.
- Карамзин Н. М. История государства Российского. Изд. 2-е, испр. СПб., 1818. Т. 3.
- Карпов А. Ю. Андрей Боголюбский. М., 2014. (Жизнь замечательных людей. Вып. 1653 (1453).)
- Кекелидзе К., прот. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908.
- Конявская Е. Л. К истории сложения проложной статьи на 1 августа // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2012. № 1 (47). С. 5–14.
- Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь: очерки социально-политической истории. Л., 1987.
- Макарий (Булгаков), митр. История Русской церкви. Юбилейное переиздание с комм. А. В. Назаренко. М., 1995. Кн. 2.

Макаров А. И., Мильков В. В. Нравственно-этические и социально значимые аспекты «Вопрошания

⁷³ И отвергнув план Андрея Боголюбского по учреждению новой митрополии либо выделению отдельной Владимирской епархии из Ростовской [Назаренко, 2013].



- Кирика» // Кирик Новгородец и древнерусская культура / Отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород, 2012. Ч. 2. С. 3–44.
- Макаров А. И., Мильков В. В., Гайденок П. И. КИРИК НОВГОРОДЕЦ. «Вопрошание»: Комментарии // Кирик Новгородец и древнерусская культура / Отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород, 2012. Ч. 2. С. 312–356.
- Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882.
- Мансветов И. Д. О постах Православной Восточной церкви. М., 1886. (Отдельный оттиск из журнала «Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе». Ч. 33. Кн. 1.)
- Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII в. // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1989. Вып. 1. С. 5–28.
- Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. (Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 8.)
- Митрович М. Литургическая традиция монастыря Хиландар. Дисс. ... канд. богосл. Сергиев Посад, 2007.
- Назаренко А. В. Несостоявшаяся митрополия (об одном из церковно-политических проектов Андрея Боголюбского) // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Междунар. науч. конф. (Владимир, 5–6 июля 2011 г.). Владимир, 2013. С. 13–36.
- Назаренко А. В. Почему 1169? // Журнал Московской Патриархии. 2016. № 8. С. 48–51.
- Пападопуло-Керамевс А. И. Noctes Petropolitanae: Сборник византийских текстов XII–XIII веков. СПб., 1913.
- Пентковский А. М. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 217–238.
- Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.
- Пентковский А. М. Иерусалимский устав в Константинополе в Палеологовский период // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 5. С. 77–96.
- Пентковский А. М. Богослужебный синаксарь константинопольского монастыря Христа Человеколюбца (Istanbul, Patriarchate Library, Panagia Kamariotissa, Cod. 29): Сентябрь, 1–14 // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2004. Вып. 4. С. 177–208. [Пентковский, 2004а]
- Пентковский А. М. Иерусалимский устав и его славянские переводы в XIV столетии // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 153–158. [Пентковский, 2004б]
- Пентковский А. М. Византийское богослужение // Православное богослужение. М., 2004. Т. 8. С. 380–388. [Пентковский, 2004в]
- Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси, 988–1237 гг. Изд. 2-е, испр. и дополн. для рус. перевода. СПб., 1996. (Subsidia Byzantinologica. Т. 1.)
- Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.
- Руднев Н. [А.] Рассуждение о ересь и расколах, бывших в Русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1838 [1840].
- Соколов П. [П.] Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. К., 1913.
- Соловьев С. М. История России с древнейших времен. 2-е изд. СПб., 1896. Кн. 1. Т. 3.
- Татищев В. Н. История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная... М., 1774. Кн. 3.
- Чичуров И. С. Антилиатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55 – 1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828 // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. М., 2007. Вып. 3 (19). С. 107–132.
- Шахматов А. А. Киевопечерский патерик и Печерская летопись // ИОРЯС. СПб., 1897. Кн. 3. С. 795–844.
- Angold M. Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge, 1995.
- Arranz M. Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Roma, 1969. (Orientalia Christiana Analecta. Vol. 185).
- Čičurov I. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 22: Fontes Minores X / Hrsg. von L. Burgmann. Frankfurt am Main, 1998. S. 319–356.
- Darrouzès J. Georges et Dèmètrios Tornikes, Lettres et discours. Paris, 1970.
- Delehayе Н. Monumenta Latrensia hagiographica // Wiegand Th., e. a. Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. Bd. III, Heft 1: Der Latmos. Berlin, 1913. S. 97–176.
- Franklin S. Annotationes Byzantino-Rossicae // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1999. С. 223–230.
- Herbut J. De ieiunio et abstinentia in Ecclesia byzantina ab initiis usque ad saec. XI. Roma, 1968.
- Gautier P. Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator // Revue des Études Byzantines. Paris, 1974. T. 32.

P. 1–145.

Gautier P. Le typikon de la Théotokos Évergétis // *Revue des Études Byzantines*. Paris, 1982. T. 46. P. 39–45.

Gautier P. Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos // *Revue des Études Byzantines*. Paris, 1984. T. 42. P. 5–145.

Gautier P. Le typikon de la Théotokos Kécharitôméné // *Revue des Études Byzantines*. Paris, 1985. T. 43. P. 5–165.

Јухас-Георгиевска Л. Типик Светога Саве за манастир Хиландар // *Хиландарски типик*. Рукопис Chil AS 156 / Прир. Димитрие Богдановић. Београд, 1995. С. 97–132.

Prinzing G. Wer war der „bulgarische Bischof Adrian“ der Laurentius-Chronik sub anno 1164? // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. München; Wiesbaden, 1988. Jg. 36. S. 552–557.

Spata G. *Le Pergamene greche esistenti nel Grande Archivio di Palermo*. Palermo, 1861.

Stiernon L. Notes de titulature et prosopographie byzantines, 2: Adrian (Jean) et Constantin Comnène, sébastes // *Revue des Études byzantines*. Paris, 1963. T. 21. P. 179–192.

[Thomas J.] *The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents // Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments* / J. Thomas, A. Constantinides Hero, eds. Washington (DC), 2000. P. 1696–1716.

Vodoff W. Un « parti théocratique » dans la Russie du XIIe siècle? *Remarques sur la politique ecclésiastique d'André de Bogoljubovo* // *Cahiers de civilisation médiévale*. Poitiers, 1974. № 67. P. 193–215.

Σωφρόνιος (Εύστρατιάδης), μητρ. Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος // *Ἑλληνικά*. Ἀθήναι, 1928. Τ. 1. Σ. 256–314.

