П. Н. МИЛЮКОВ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ
КУЛЬТУРЫ
КЛАССИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ

**Павел Николаевич Милюков**

# Энциклопедия русской православной культуры

*Издательский текст*
*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2572755*
*Энциклопедия русской православной культуры: Эксмо; М.; 2009*
*ISBN 978-5-699-34836-7*

## Аннотация

В книге выдающегося русского историка и политического деятеля П.Н. Милюкова подробно рассмотрены начало и развитие русской религиозной культуры, судьбы церкви и России. Автор рассказывает об архитектуре, живописи, музыке, театре, литературе на фоне общей исторической ситуации: наиболее важных и драматических событий в тысячелетней истории православной Руси от ее крещения до XX века. Для современного читателя «Энциклопедия русской православной культуры» – это прекрасная возможность познакомиться с одной из сокровищниц культурного наследия России и ее духовных ценностей.

Книга богато иллюстрирована и адресована широкому кругу читателей, интересующихся христианской культурой.

# Содержание

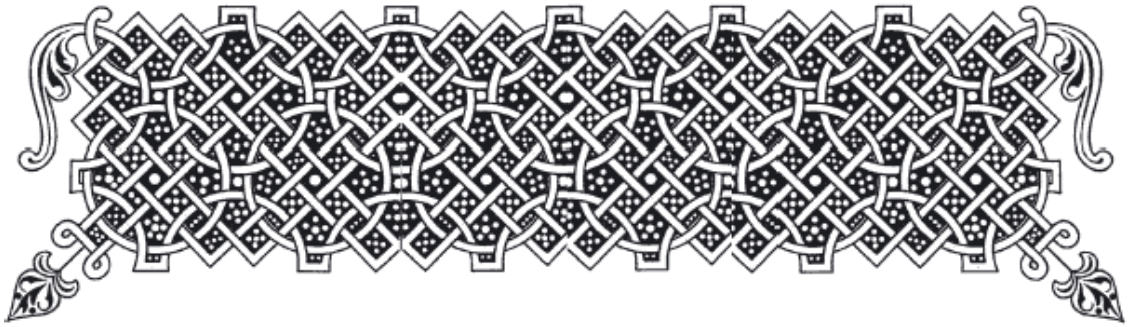
ВВЕДЕНИЕ 5
ЦЕРКОВЬ И ВЕРА 7
Начало русской религиозности 8
Национализация веры и церкви 18
Происхождение раскола старообрядчества 41
Разногласия старообрядцев и история поповщины 55
История беспоповщины и ее разногласия 78
Судьбы господствующей Церкви 97
Конец ознакомительного фрагмента. 131

# Павел Николаевич Милюков Энциклопедия русской православной культуры

**МИЛЮКОВ ПАВЕЛ НИКОЛАЕВИЧ**

**(1859, Москва – 1943, Экс-ле-Бен, Франция)**

# ВВЕДЕНИЕ



Наша книга посвящена различным аспектам духовной жизни русского народа. Во что веровали наши предки, чего желали, к чему стремились – вопросы, на которые мы постараемся найти конкретные решения.

Внешняя, материальная обстановка и внутренняя, духовная жизнь – чем связаны между собой эти два совершенно разнородных явления? Сторонники мировоззрения, резко отделявшего духовное от материального и ставившего душу на недосягаемую высоту над «материей», утверждали, что именно духовная жизнь должна составить исключительный предмет внимания историка, а внешняя обстановка лишь жалкая шелуха, разбираться в которой есть дело праздного любопытства.

Мировоззрение начала XX века уже не может более противопоставлять духовную культуру материальной: на ту и другую одинаково приходится смотреть как на продукт человеческой общественности.

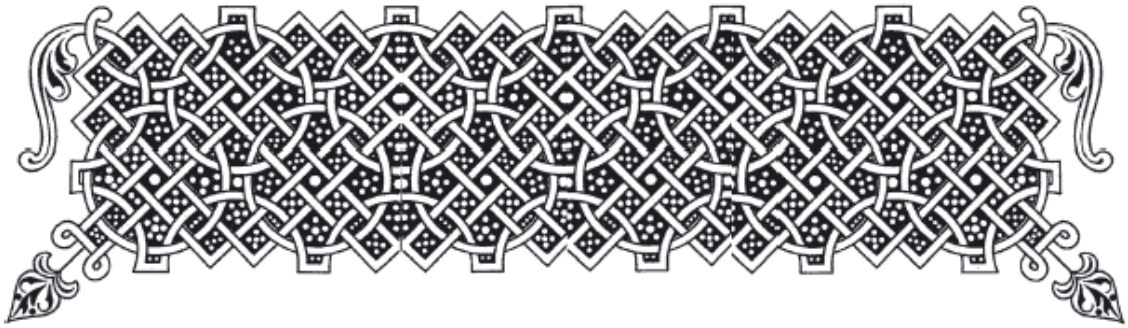
Сторонники экономического материализма, по-видимому, ожидают, что явления духовной жизни русского народа мы будем объяснять при помощи материальных условий быта. В некоторых случаях такое объяснение даже стало более или менее обычным, например, в истории раскола. Но, отказавшись выводить «духовное» из «материального» – точно так же, как и противопоставлять одно другому, – мы тем самым уже поставили иную задачу для исторических объяснений духовной жизни. Можно, в известном смысле, согласиться, что весь процесс человеческой эволюции совершается под влиянием могущественного импульса – необходимости приспособиться к окружающей среде. Но отношения человека к окружающей среде не ограничиваются одной только экономической потребностью. В человеческой психике отношения эти являются настолько уже дифференцированными, что историку приходится отказаться от всякой надежды свести все их к какому-то первобытному единству. Ему остается лишь следить за параллельным развитием и дальнейшим дифференцированием различных сторон человеческой натуры в доступном его наблюдениям периоде социального процесса. Составляя вместе одно неразрывное целое, все эти стороны развиваются, конечно, в теснейшей связи и взаимодействии. Мы найдем при этом, что процесс, которым развивались совесть и мысль русского народа, в существе своем воспроизводит те же черты, какими этот процесс характеризуется в других местах и в другие времена истории. Так и должно быть, если верно наше положение, что эволюция так называемых «духовных» потребностей имеет свою собственную внутреннюю закономерность.

Такие наблюдатели и судьи, как Белинский и Достоевский, признали, в конце концов, самой коренной чертой русского национального характера способность усваивать всевозможные черты любого национального типа. Другими словами, наиболее выдающейся чертой русского народного склада оказалась полная неопределенность и отсутствие резко выраженного собственного национального обличья.

За границей нередко можно натолкнуться на косвенное подтверждение этого вывода. В наших соотечественниках часто узнают русских только потому, что не могут заметить в них никаких резких национальных особенностей, которые бы отличали француза, англичанина, немца и вообще представителя какой-либо культурной нации Европы. Если угодно, в этом наблюдении заключается не только отрицательная, но и некоторая положительная характеристика. Народ, на который культура не наложила еще резкого отпечатка, народ со всевозможными и богатыми задатками, в элементарном, зародышевом виде, и с преобладанием притом первобытных добродетелей и пороков – это, очевидно, тот самый народ, в общественном строе которого можно найти столько незаконченного и элементарного. При желании можно усмотреть в этом обещание на будущее. Но это уже предмет веры, а не точного знания.

# ЦЕРКОВЬ И ВЕРА

# Начало русской религиозности

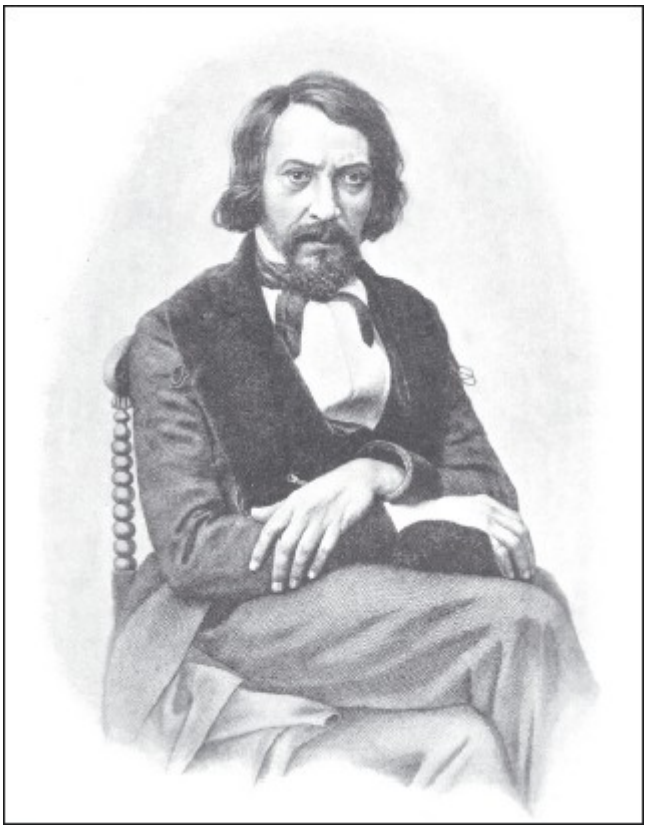


*Противоположные мнения о значении религии для русской культуры. Характер религиозности русского общества по принятии христианства (по материалам «Киево-Печерского патерика»). Особенности древнейшего русского подвижничества. Физический труд как духовный подвиг. Бдение и пост, борьба с плотью и ночными страхами. Недостижимость высших форм подвижничества. Негативное отношение монахов к начитанности и учености. Греческий устав и его нарушение монахами Киево-Печерской обители. Состояние религиозности в мирском обществе. Отношение монастыря к миру и мира к монастырю.*

Культурное влияние Церкви и религии было, безусловно, преобладающим в исторической жизни русского народа. Таково оно всегда бывает у всех народов, находящихся на одинаковой ступени развития. Но сохранилось мнение – очень распространенное, – по которому преобладающее влияние Церкви считалось специальной национальной особенностью именно русской нации. Из этой особенности одни выводили все достоинства русской жизни, тогда как другие склонны были объяснять этим ее недостатки. В глазах первых, качества истинного христианина являются и национальными чертами русского характера. Русскому свойственна в высшей степени та преданность воле Божией, та любовь и смирение, та общительность с ближними и устремление всех помыслов к Небу, которые составляют самую сущность христианской этики. Это полное совпадение христианских качеств с народными ручается и за великую будущность русского народа. Таково было мнение родоначальников славянофильства; его пыталось освежить и поколение интеллигенции 90-х гг XIX в., получившее неожиданное влияние на молодежь, выросшую под впечатлениями мировых войн и постигшей суть катастрофы.

***П. Я. Чаадаев – духовный отец «западников»***

Этому мнению противопоставлен был взгляд, совершенно противоположный. В самой яркой форме он был выражен П. Я. Чаадаевым. Если Россия отстала от Европы, если прошлое ее жалко, а будущее – темно, если она рискует навеки застыть в своей «китайской неподвижности», – то это, по мнению Чаадаева, есть вина растленной Византии. Оттуда, т. е. из отравленного источника, мы взяли великую идею христианства; но жизненная сила этой идеи была в корне подрезана византийскими формализмом и казенщиной. Таким образом, влияние византийской церковности на русскую культуру действительно было велико, но это было – влияние разрушительное.



***А. С. Хомяков – первый теоретик славянофильства, давший этому учению богословское обоснование***

Оба противоположных взгляда, только что изображенные, сходятся в одном – в признании за известной вероисповедной формой огромного культурного значения. Не будем разбирать этого взгляда по существу; но, как бы мы ни отнеслись к нему, несомненно одно. Самый высокий, самый совершенный религиозный принцип, чтобы оказать все возможное для него влияние на жизнь, должен быть воспринят этой жизнью более или менее полно и сознательно. Между тем уже сами славянофилы, в лице одного из самых умных своих представителей – и наиболее компетентного в богословских вопросах – А. С. Хомякова, признали, что представлять себе древнюю Русь истинно христианской – значит сильно идеализировать русское прошлое. Древняя Русь восприняла, по справедливому мнению Хомякова, только внешнюю форму, обряд, а не дух и сущность христианской религии. Уже по одному этому вера не могла оказать ни такого благодетельного, ни такого задерживающего влияния на развитие русской народности, как думали славянофилы и Чаадаев. В начале XX в. взгляд Хомякова сделался общепринятым: его можно было встретить в любом учебнике церковной истории.

Итак, считать русскую народность, без дальних справок, истинно христианской значило бы сильно преувеличивать степень усвоения русскими первоначального христианства. Таким же преувеличением влияния религии было бы и обвинение ее в русской «отсталости» (для этой «отсталости» сложились другие, органические причины, действие которых распространялось и на религию). Религия не только не могла создать русского психического склада, но, напротив, она сама пострадала от элементарности этого склада. При самых разнообразных взглядах на византийскую форму религиозности, воспринятую Россией, нельзя не согласиться в одном: в своем источнике эта религиозность стояла неизмеримо выше того, что могло быть из нее воспринято на первых порах Русью.

Об этом содержании только что воспринятого из Византии православия мы можем судить по очень поучительному и драгоценному древнему памятнику. Религия, введенная святым Владимиром, с самого начала встретила немало горячих душ, которые со всей страстью бросились навстречу новому «духовному брашну»[6] и решились сразу отведать самых изысканных яств византийской духовной трапезы.

В языческой Руси прижились самые утонченные типы восточного монашества: (пустынножительство, затворничество, столпничество) и все виды плотских самоистязаний. По следам первых пионеров новой религиозности пошли последователи, может быть, не всегда столь ревностные и преданные духовному подвижничеству, но все более и более многочисленные. Как всегда бывает, горячее одушевление, господствовавшее в рядах «Христова воинства», породило усиленное духовное творчество. Не успели умереть последние представители поколения, помнившего Крещение Руси, как вокруг их личностей и деятельности создалась благочестивая легенда. Сначала она передавалась из уст в уста, а потом была и записана на поучение потомству. Эти записи житий и подвигов лучших людей Русской земли, собравшихся для совместного духовного «делания» вокруг нескольких начинателей русского подвижничества – под самым Киевом, в Печерском монастыре, – и сохранили до наших времен живую память о первом духовном подъеме, охватившем Древнюю Русь. Несколько позже на их основании составили так называемый «Печерский патерик», надолго оставшийся одной из самых любимых книг для народного чтения. По материалам «Патерика» мы можем лучше всего измерить глубину духовности, на которую способна была Русь, только что покинувшая язычество.

***Изображение Киево-Печерской лавры 1655–1658 гг. Из «Киево-Печерского патерика»***

Однако не следует забывать, что сегодняшний подвижник был членом того же самого общества, хотя, может быть, и лучшим его представителем. Совлекши с себя «ветхого Адама», он не мог сразу уничтожить в себе язычника и варвара. В большинстве случаев это была, как сам игумен – преподобный Феодосий Печерский, сильная и крепкая физическая натура, привыкшая переносить все неудобства древнерусского малокультурного быта.

***Принятие Владимиром христианства и его обручение с дочерью византийского императора Анной. Гравюра XIX в.***

Физические нагрузки были для такого человека наиболее привычными. Рубить дрова, таскать их в монастырь, носить воду, плотничать, молоть муку или работать на поварне для братии значило продолжать в стенах монастыря те же занятия, к которым он привык в мире. Настоящие подвиги начинались тогда, когда заходила речь о лишении пищи и сна. Борьба с этими потребностями – в виде поста и бдения – считалась поэтому особенно высоким достижением духа. В своей полноте данный подвиг был доступен только избранным и доставлял им всеобщее уважение.

Для большинства же братии сам строгий игумен должен был ввести вместо ночного отдыха дневной: в полдень ворота монастыря запирались и вся братия погружалась в сон. Несмотря на это, все-таки далеко не все выдерживали «крепкое стояние» в церкви ночью. По сказанию «Патерика», некто Матвей, славившийся своей прозорливостью, взглянул на братию во время такого «стояния» и увидал: по церкви ходит бес в образе ляха и бросает в монахов цветки – кому цветок прилипнет, тот немного постоит, расслабнет умом и, придумав какой-нибудь предлог, идет из церкви в келью спать. Сам брат Матвей стоял в церкви крепко, до конца утрени, но и ему это, как видно, нелегко давалось. Раз после утрени он вышел из церкви, но не мог дойти даже до кельи: сел по дороге под доской, в которую звонили, и тут же уснул.

***Преподобный Феодосий Печерский. Гравюра на дереве XVII в.***

Понятно, какую борьбу со своей плотью должен был выдержать подвижник, решившийся во что бы то ни стало преодолеть дьявольское искушение. Потребности плоти действительно представлялись ему кознями нечистой силы. Вчерашний язычник, он не мог отделаться сразу от старых воззрений и чаще всего вполне разделял наивные представления окружавшей его мирской среды. Бесы – это были для него старые языческие боги, разгневавшиеся на молодое поколение за его измену старой вере и решившие отомстить за себя.

«Бесы, – говорит нам один из составителей «Патерика», – не терпя укоризны, что когда-то язычники поклонялись им и чтили, как богов, а теперь угодники Христовы пренебрегают ими и уничтожают их, видя, как укоряют их люди, вопияли: “О злые и лютые наши враги, мы не успокоимся, не перестанем бороться с вами до смерти!”».

Так началась с обеих сторон борьба – в буквальном смысле «не на живот, а на смерть». Ночь, когда подвижник изнемогал от усталости и, еле перемогая сон, ни за что не хотел лечь «на ребра», а, самое большее, позволял себе вздремнуть сидя, – ночь оказывалась самым удобным временем для бесовских наваждений. Монах в это время был особенно слаб, а враг – в союзе с немощью плоти и ночными страхами только что покинутой религии – особенно силен. Бесы являлись подвижнику в образе лютого змея народных сказок, дышащего пламенем и осыпающего его искрами; они грозили обрушить над монахом стены его кельи и наполнить его уединение криком, громом едущих колесниц и звуками бесовской музыки. Даже самому игумену, бесстрашному и мудрому Феодосию, явился раз, в начале его духовных подвигов, бес в образе черной собаки, которая упорно стояла перед ним и мешала класть земные поклоны, пока преподобный не решился наконец ее ударить – тогда видение исчезло.

По личному опыту игумен убедился, что лучшее средство бороться против ночных видений – не поддаваться страху; такие же советы он давал и братии. Один из монахов обители, Ларион, преследуемый по ночам бесами, пришел к Феодосию с просьбой перевести его в другую келью. Но после строгого внушения игумена в следующую ночь он «лег в келии своей – и спал сладко». Не всегда, однако, борьба кончалась так быстро и удачно. Стоит только вспомнить известную историю брата Исакия, помешавшегося после одного из таких видений.

Понятно, как много усилий нужно было, чтобы преодолеть наваждения дьявола и немощи плоти. На эту борьбу уходила вся энергия самых горячих подвижников. Подобно брату Иоанну, тридцать лет безуспешно боровшемуся с плотскими похотями, лучшим из печерских подвижников не удавалось подняться над этой первой, низшей ступенью духовного делания, которая, собственно, в ряду подвигов христианского аскета имеет лишь подготовительное значение. О высших ступенях деятельного или созерцательного подвижничества братия Печерского монастыря едва ли имели ясное представление. То, что должно было быть только средством – освобождение души от земных стремлений и помыслов, – поневоле становилось единственной целью. Недисциплинированная натура плохо поддавалась самым упорным, самым добросовестным усилиям.

***В. Верещагин. Закладка храма***

Людям с большой силой воли и практическим складом ума, как у печерского игумена, удавалось, правда, достигать прочного душевного равновесия. Но лишь путем внешней дисциплины, благодаря которой подвижники скорее становились выдающимися администраторами, в каких нуждалась Древняя Русь, чем светильниками христианского чувства и мысли.

Мыслительной деятельности в Печерском монастыре отводилось очень скромное место. Когда братья Ларион или Никон занимались переписыванием книг, игумен, по монастырским воспоминаниям, садился возле них и занимался рукоделием: он «прял волну» – готовил нити для будущих переплетов. На усердное занятие книгами братия смотрела косо: книжная хитрость легко могла повести к духовной гордости. В одной из печерских легенд любовь к чтению характерным образом представляется как средство дьявольского искушения. Одному из братии, Никите Затворнику, явился бес в образе ангела и сказал: «Ты не молись, а читай книги: через них ты будешь беседовать с Богом, чтобы потом подавать от них слово полезное приходящим к тебе; а я непрестанно буду молиться о твоем спасении». И

прельстился монах, перестал молиться, надеясь на молитвы мнимого ангела, а прилежал чтению и учению; с приходящими беседовал о пользе души и пророчествовал. Однако вскоре все догадались, что Никита прельщен бесом. Дело в том, что ученый брат знал наизусть книги Ветхого Завета, а Евангелие и Апостол не хотел ни видеть, ни слышать. Тогда собрались подвижники и с общего согласия отогнали от Никиты беса. Средство, должно быть, было употреблено сильное, ибо вместе с этим монах потерял и все свои знания.

Следуя этим историям, естественно, трудно говорить об учености или Остромирово Евангелие. Фрагмент листа с заставкой хотя бы начитанности печерской братии. «Патерик» упоминает только одного человека, который говорил по-еврейски, по-латыни и по-гречески – т. е. на языках, необходимых для серьезных занятий богословием. Но и этот человек был объявлен бесноватым и потерял все свое знание языков вместе с изгнанием из него беса.

***Остромирово Евангелие. Фрагмент листа с заставкой***

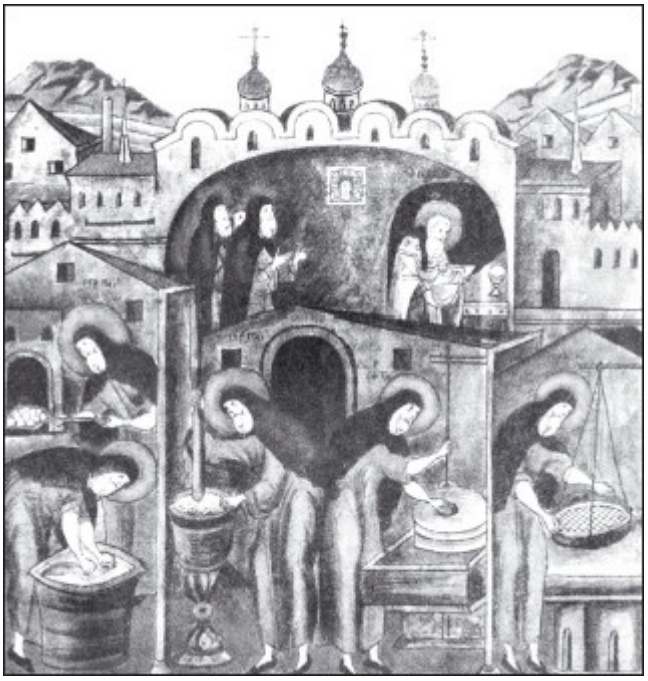
Мы видим теперь, выше чего не поднималось благочестие в Печерской обители. Но в большинстве случаев оно падало гораздо ниже подвижнического уровня. Привычки и пороки окружающей жизни врывались со всех сторон за монастырскую ограду. Строгий устав, долженствовавший служить нормой монашеской жизни, казался труднодосягаемым идеалом и выполнялся только как исключение. Простое соблюдение устава составителям «Патерика» казалось уже высшей ступенью благочестия и подвижничества. Ношение дров и воды, выпечка хлеба и т. д. – подвиги, вызывающие особое одобрение авторов, – входили в прямые обязанности братии и игумена. Один из братии, знавший наизусть Псалтирь, вызывал этим всеобщее удивление; а между тем устав требовал подобного знания от всякого монаха.

Что было еще важнее, устав не соблюдался в главной своей части – в требовании, чтобы монах не имел ничего своего, а все принадлежало братии. Феодосию не однажды приходилось, заглядывая неожиданно в братские кельи, сжигать на огне лишнюю одежду, лишнюю пищу, лишнее имущество против положенного в уставе. После смерти старого игумена отдельная собственность монахов признавалась уже совершенно открыто. Были монахи бедные и богатые, щедрые и скупые; братия имела заработки на стороне. Попасть бедному в число братии становилось довольно трудно: без вклада в монастырь не принимали. Из одного рассказа «Патерика» видно, что даже похоронить бедного, от которого ничего нельзя было получить по завещанию, никто из братии не хотел. Не говоря уже о случаях присвоения чужого имущества монахами.

Таким образом, греческий устав оказался ярмом, неудобным для лучшего из русских монастырей в цветущую пору его существования. Не вынося строгого чина монашеской

жизни, монахи часто покидали ночью монастырь. Иные пропадали на долгое время и, нагулявшись вволю, по нескольку раз возвращались в обитель. Насколько было трудно бороться против таких отлучек, видно из того, что сам Феодосий принужден был смотреть на них сквозь пальцы и принимал своих блудных детей обратно.

Что же делалось за монастырской оградой? Только немногие смутные отголоски дошли до нас из этого мира. Но и на основании дошедшего нельзя не заключить, что сознательное отношение к вопросам нравственности и религии было редким исключением среди мирян. Такие люди, как Владимир Мономах, приведшие в известную своеобразную гармонию требования житейской морали и христианской нравственности, встречались только на самых верхах русского общества. Относительно же всей остальной огромной народной массы нельзя даже сказать, что была перенята хотя бы обрядовая сторона христианской жизни, как склонен был признать А. С. Хомяков. Нужно согласиться с мнением профессора Е. Е. Голубинского, что народная масса Древней Руси не успела еще ничего усвоить в домонгольский период – ни внешности, ни внутреннего смысла, ни обряда, ни сущности христианской религии. Масса оставалась по-прежнему языческой. Усвоение и правильное выполнение внешнего христианского обряда – хождение в церковь, исполнение треб и участие в святых таинствах – было еще делом будущего.



***Хозяйственные работы в монастыре. Миниатюра из Жития Сергия Радонежского. Конец XVI – нач. XVII в.***

Для достижения этой ступени понадобилась чуть ли не вся многовековая история России. Насколько вначале претило русской натуре соблюдение обрядности, видно из того, что за попытку удержать несколько лишних постных дней в году два архиерея, Нестор и Леон, поплатились в Ростове своей кафедрой. Они были изгнаны паствой и князем Андреем Боголюбским (1162) за то, что не хотели принять решение об отмене поста в среду и пятницу в случае великих праздников. Русские на формальном соборе перед цесарем Мануилом осудили эту «леонтинианскую ересь», – кажется единственную, которая могла затронуть древнее русское благочестие.

***В. Верещагин. Клятва Игоря***

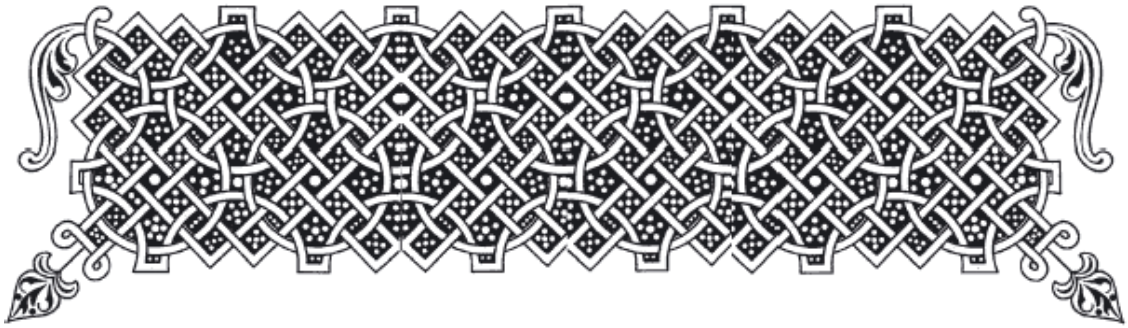
Понятно, что при таких условиях непосредственное влияние русской братии, просиявшей в Печерской обители, на окружавший мир было несравненно слабее, чем потом оказалось влияние благочестивой киевской легенды об их подвигах на отдаленное потомство. Только на высший слой современного им общества монастырские подвижники могли оказывать некоторое воздействие. Но и в этом случае монахи твердо помнили заповедь «воздайте Кесарево Кесареви». Князя они встречали у себя в монастыре как подобает князю, боярина – как подобает боярину. Когда игумен Феодосий захотел вмешаться в княжескую распрю и убедить князя Святослава вернуть старшему брату незаконно занятый престол, вся братия, напуганная княжескими угрозами – сослать игумена, упросила своего пастыря прекратить опасные увещания.

Князь приезжал иногда в монастырь послушать назидательную беседу, но в какой степени он руководствовался монашескими советами на практике – это уже было вопросом его совести. Что касается высших классов, они и за назиданием не обращались в монастыри. Правда, иногда просили у православного попа или монаха того, что делали для них прежде языческие волхвы.

«Патерик» рассказывает нам, как однажды из деревни, принадлежавшей монастырю, пришли просить игумена выгнать домового из хлева, где он портил скот. Мы уже говорили о взгляде новой религии на старую. Языческие боги для христианина не перестали существовать: они только стали бесами, и борьба с ними сделалась его прямой обязанностью. И печерский игумен откликнулся на просьбу. Он пошел в деревню, затворился в хлеву и, памятуя слово Господне «сей род не изгонится ничем же, – токмо постом и молитвою», провел там в молитве всю ночь до утра. С тех пор прекратились и проказы домового.

Таково было состояние религиозности русского общества вскоре после принятия христианства. Познакомившись со скромными зачатками русского благочестия, мы должны теперь перейти к их дальнейшему развитию.

# Национализация веры и церкви



*Первоначальная обособленность общества и Церкви. Их взаимное сближение как следствие упадка уровня пастырей и подъема уровня массы. Национальные особенности русской веры по наблюдениям путешественников с Запада и Востока. Национализация Церкви. Постепенное освобождение от власти константинопольского патриархата. Флорентийская уния и падение Константинополя. Происхождение теории «Москва – третий Рим». Легенда о происхождении Русской церкви от апостола Андрея. Роль государственной власти при эмансипации Русской церкви. Заимствование московскими князьями византийской традиции, при которой «власть одного царя во вселенной» распространялась и на Церковь. Роль игумена Иосифа Волоцкого и митрополитов Даниила и Макария в процессе становления и укрепления национальной государственной церкви. Характер литературной и практической деятельности «иосифлян». Собирание местных святынь и канонизация «новых святых» на соборах 1547 и 1549 гг. Противники «иосифлян» – Нил Сорский, Вассиан и Артемий, их взгляды, причины неудач и судьбы.*

В первое время после принятия христианства русское общество условно разделилось на две очень неравные половины. Ничтожная по численности кучка людей, наиболее увлеченных новыми верованиями, усердно, хотя и не вполне удачно старалась воспроизвести на Руси утонченнейшие подвиги восточного благочестия. Основная же масса, несмотря на то, что называлась «христиане», оставалась языческой. Два обстоятельства долго и решительно мешали этим обеим сторонам сблизиться и понять друг друга.

***Кирилл и Мефодий создают азбуку и переводят на славянский язык Апостол и Евангелие. Миниатюра из Радзивилловской летописи. XV в.***

Во-первых, этому препятствовало самое свойство воспринятого идеала. Новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал был выдвинут как иноческий, монашеский. Для мира, для жизни, для действительности он был слишком высок и чужд. В свою очередь, аскетам весь мир казался греховным и опасным; бегство из него представлялось единственным средством сохранить в душе чистоту идеала, а монашество – необходимым условием христианского совершенства. Совершенный христианин стремился отдалиться от мира, вследствие чего мир плохо понимал христианский идеал.

Другой причиной разъединения мира и клира было то, что даже при самом искреннем обоюдном желании – одних просвещать, а других просвещаться – это было не так легко. Хотя русские могли с самого начала черпать знания о вере из родственного славянского (болгарского) источника, но до самого татарского ига почти все наши митрополиты и значительная часть епископов были греки, приезжавшие из Константинополя и не знавшие русский язык. Со временем, конечно, это затруднение устранилось: иерархов греческих сменили русские, имевшие возможность говорить с паствой без переводчиков и обличать пороки не по правилам византийской риторики, а стилем, доступным и понятным всякому Но тут явилось новое затруднение. Свои, русские пастыри были несравненно менее подготовлены к делу учительства.

***Печать первого русского митрополита Феопемпта. XI в.***

Века сменяли друг друга, а духовное воспитание массы при этих условиях продвигалось очень медленно. Гораздо быстрее, чем росла ее духовность, снижался уровень пастырей. Падение уровня образованности, а вслед за ним и религиозности высшего духовенства – факт, столь же общепризнанный нашими историками Церкви, как и легко объяснимый. Отдаляясь постепенно от Византии и лишившись постоянного притока греческих духовных сил, Россия не имела еще достаточно образовательных средств, чтобы заменить иноземных пастырей своими, с соответствующим уровнем подготовки. До некоторой степени этот недостаток мог быть заменен усердием русских иерархов к делу религиозного просвещения массы. Но и таких пастырей становилось тем труднее подыскивать, чем больше их требовалось. Если недостаток духовно развитых людей сильно чувствовался уже при замещении высших мест в иерархии духовенства, то о низших нечего и говорить. Вспомним, к примеру, жалобы новгородского архиепископа XV в. Геннадия – никакой комментарий не может изменить грустного смысла его показаний: «Приведут ко мне мужика (ставиться в попы или диаконы), я велю ему Апостол дать читать, а он и ступить не умеет; велю Псалтирь дать – и по тому еле бредет… Я велю хоть ектениям его научить, а он и к слову не может пристать: ты говоришь ему одно, а он – совсем другое.

Велишь начинать с азбуки, а он, поучившись немного, просится прочь, не хочет учиться… А если отказаться посвящать, мне же жалуются: такова земля, господине, не можем найти, кто бы горазд был грамоте».

То же самое, но уже через полвека, подтвердил Стоглавый собор: «Если не посвящать безграмотных, церкви будут без пения, христиане будут умирать без покаяния».

Понижение уровня знаний у пастырей было, конечно, гораздо более ярким и заметным явлением, чем постепенный и медленный подъем религиозного уровня массы. Однако и этот подъем надо признать за факт столь же несомненный, как только что упомянутый. Игнорировать его – значило бы не только совершить несправедливость, но и встать на ложный путь.

Со временем пастыри и паства Древней Руси пришли к довольно сходному пониманию религии, одинаково далекому от обеих исходных точек – от аскетических увлечений подвижников и от языческого мировоззрения массы. Пастыри все более привыкли отождествлять сущность веры с ее внешними формами. С другой стороны, масса, не усвоившая первоначально даже форм веры, постепенно приучалась ценить их. Правда, по складу своего ума она стала приписывать ритуалу то самое таинственное, колдовское значение, какое и раньше имели для нее обряды старинного народного культа. Магическое значение обрядового действия сделалось причиной и условием его популярности. Но зато обряд и послужил той серединой, на которой сошлись верхи и низы русской религиозности: верхи – постепенно утрачивая истинное понятие о содержании; низы – постепенно приобретая приблизительное понятие о форме.

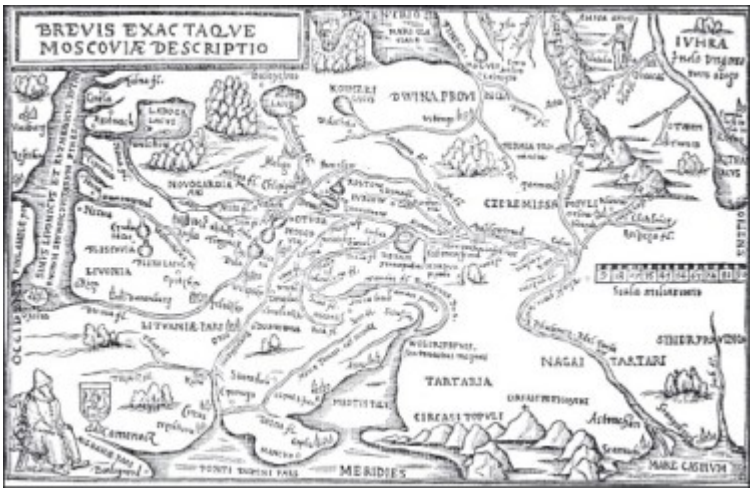
***Стоглав. Титульный лист. 1600 г.***

Как видим, несправедливо было бы, подобно некоторым историкам Церкви, видеть на всем промежутке от XI до XVI столетия один только непрерывный упадок. Время это не было в нашей Церкви ни постепенным падением, ни даже стоянием на одном месте. Напротив, нельзя не наблюдать в нем постоянного прогресса… За эти шесть веков языческая Россия превратилась в «Святую Русь» – в ту страну многочисленных церквей и неумолкаемого колокольного звона, страну длинных церковных стояний, строгих постов и усердных земных поклонов, какою рисовали ее иностранцы XVI и XVII вв. Интересно отметить, что самое выражение «Святая Русь» впервые появляется именно в это время (в переписке князя Курбского 1579 г. – в словосочетании «святорусская земля»).

Иноземный «продукт» за это время акклиматизировался в России: вера приобрела национальный характер. В чем же состояли национальные отличия русского христианства?

***Апостол, лист с заставками. 1564 г.***

Было бы напрасно спрашивать об этом самих русских наблюдателей того времени. Особенности веры еще не были осознаны так, как их осознали позднее, по контрасту с другими христианскими исповеданиями. В обращении друг к другу русские называли себя «христианами» и «православными», а свою Церковь – «восточной». Но все это не казалось посторонним наблюдателям того времени достаточной характеристикой русского благочестия. Иностранцы отмечали в русской религиозности только ей свойственные, своеобразные черты. Конечно, наблюдения эти напрямую зависели от вероисповедания самих наблюдателей.




***Карта Московского государства XVII в.***

Путешественники с Запада, особенно протестанты, искали под формами русского благочестия соответственного содержания и, к полному своему недоумению, не всегда находили. Привыкшие считать знание Евангелия необходимым условием веры, живую проповедь – главнейшей обязанностью пастырей, они приходили в ужас, замечая, что проповедничество на Руси совершенно отсутствует, что из десяти жителей едва ли один знает молитву Господню, не говоря уже о Символе Веры и десяти заповедях. Один иностранец, спросив раз у какого-то русского, отчего в России крестьяне не знают ни «Отче наш», ни «Богородице», услышал в ответ, что «это – очень высокая наука, годная только для царей да патриарха и вообще для господ и духовенства, у которых нет работы, а не для простых мужиков».

В 1620 г. один ученый швед, Иоанн Ботвид, серьезно защищал в Упсальской академии диссертацию на тему: «Христиане ли московиты?» Положим, он после целого ряда ученых справок и сличений решил этот вопрос положительно. Но факт постановки такой темы чрезвычайно характерен.

Иные, на первый взгляд, впечатления о русской религиозности получали путешественники с Востока. Во времена патриарха Никона дважды приезжал в Москву антиохийский партиарх Макарий со своим сыном, архидиаконом Павлом, оставившим нам дневник наблюдений («Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским»). Несмотря на весь свой оптимизм, на готовность всему удивляться и по всякому поводу приходить в умиление, несчастные арабы, в конце концов, не вынесли «полноты русского благочестия»[1].

Стояние по восемь часов в церкви и продолжительное «сухоядение» приводило их в отчаяние. «Мы совершенно ослабели, – пишет диакон Павел, – в течение Великого поста. Мы испытывали такое мучение, как будто бы нас держали на пытке». «Да почиет мир

Божий, – восклицает он далее, – на русском народе, над его мужами, женами и детьми за их терпение и постоянство! Надобно удивляться крепости телесных сил этого народа. Нужны железные ноги, чтобы не чувствовать (от долгих стояний в церкви) ни усталости, ни утомления… Все русские непременно попадут во святые: они превосходят своею набожностью самих пустынножителей».

При всей противоположности впечатлений восточного патриарха, прочащего русских в святые, и шведского богослова, пускающего в ход все научные ресурсы, чтобы доказать, что русские не язычники, нельзя не видеть, что в основе обоих этих отзывов лежат довольно сходные наблюдения. Русское благочестие действительно приобрело особый отпечаток, отличавший его не только от Запада, но и от Востока. Содержание русской веры стало своеобразно и национально.

За тот же промежуток времени, когда совершилась национализация веры, стала по форме национальной и Русская Церковь. Посмотрим теперь, как происходил этот процесс.

В начале XX в. в исследованиях историка М. Д. Приселкова была сделана попытка доказать, что первые шаги национализации совпадают с принятием христианства на Руси. Владимир, по его мнению, принял крещение не от греков, а от болгар и подчинил свою новую епархию охридскому патриарху[2].

Но эта гипотеза основана на целом ряде догадок, хотя и очень остроумных. Борьба русских с греками действительно имела место быть, но кончилась она торжеством последних через полвека после принятия христианства на Руси.

***Десятинная церковь в Киеве. Западный фасад. Реконструкция***

Летописи, составлявшиеся под греческим влиянием, отмечают под 1030 и 1037 гг., что только с этого времени «русская земля вновь крестилась» и греки достигли того, чтобы «мужи и жены веру христианскую твердо держали, а поганскую бы веру забыли». Греки «не твердо верили» в первых русских святых из княжеского рода (Бориса, Глеба, Владимира); они противопоставляли им своего отшельника Антония Великого, свой Софийский собор Десятинной церкви. И лишь со времени Ярослава Мудрого Русская Церковь окончательно попала в зависимость от константинопольского патриарха, составив одну из подведомственных ему епархий.

До татарского нашествия высшее духовное лицо в России – киевский митрополит – прямо назначался из Константинополя. Только два раза, в 1051 и 1147 гг., русские поставили себе митрополитов сами, собором русских епископов в Киеве, – соответственно Иллариона

и Клима. Константинополь не утвердил этих назначений. «Нет того в законе, – доказывали греческие епископы, – чтобы епископы ставили митрополита без патриарха. Патриарх ставит митрополита». И русские принуждены были в итоге признать власть патриарха.

Только со времени татаро-монгольского завоевания отношение Русской Церкви к патриарху начало изменяться. Это было связано также с наплывом тюрков из Азии: Византия попала в руки крестоносцев Четвертого крестового похода и среди этой двойной неурядицы – в России и на Балканском полуострове – русские митрополиты стали посвящаться дома, а в Константинополь ездить только за утверждением. Так продолжалось два века – до середины XV столетия.

В это время из Константинополя стали приходить на Русь неприятные вести. Началось с того, что митрополит Исидор Грек (преемник митрополита Фотия, также поставленного Византией), посланный в 1437 г. в Москву как известный сторонник соединения церквей, объявил великому князю московскому Василию II Темному что должен ехать во Флоренцию на Духовный собор. Византия изначально воспитала в своих епархиях ненависть к Западной Церкви. По внушениям константинопольских духовных отцов, нельзя было даже есть и пить из одних сосудов с латинами. Естественно, что сборы митрополита Исидора в Италию показались москвичам «новы, и чужды, и неприятны». Несмотря на протесты великого князя, Исидор поехал на собор. Из Флоренции он привез еще более неожиданные новости: латинский крест и поминание папы (вместо патриарха) – словом, унию Восточной и Западной Церквей. Это было уже слишком. Митрополит-гуманист был признан «зловредным хитрецом и златолюбцем», арестован и осужден собором русского духовенства. Он бежал в Рим. А вместо него был выбран митрополит из русского духовенства – Иона, давний кандидат великого князя Василия, и заготовлена объяснительная грамота в Византию с требованием разрешить впредь самим поставлять митрополита в России. Требование это мотивировалось дальностью пути, непроходимостью дорог в Византию, нашествием турок. Но между строк легко было прочесть, что главная причина просьбы – «новоявленные разногласия» в самой Восточной Церкви. Русское правительство до такой степени было смущено принятием унии в Константинополе, что даже не решилось обратиться к патриарху: грамота была написана императору Константину Палеологу под тем двусмысленным предлогом, будто бы в России не известно, существует ли еще святейший патриарх в царствующем граде. В письме, посланном в Киев не позже конца января 1451 г., Иона уже связывал «разногласия» императора и патриарха в Константинополе с нашествием турков и зависимостью от латинян.

***Развалины Десятинной церкви***

Отвечать Константину Палеологу уже не пришлось. 29 мая 1453 г. он был убит на стенах Константинополя. Не прошло полутора десятка лет со времени преступления Греческой Церкви – принятия унии, – как пришла в Москву весть страшнее первой. «Се чада мои, – писал митрополит Иона в своем окружном послании год спустя после завоевания Константинополя турками, – человек, христианин православный, по имени Дмитрий Гречин пришел до нас от великого православия, от великого того царствующего Константинограда, и поведал нам, что попущением Божиим, грех ради наших, тот от толиких лет никем не взятый и Богом хранимый Константиноград – взяли безбожные турки, святые Божии церкви, и монастыри разорили, и святые мощи сожгли, старцев и стариц, иноков и инокинь и весь греческий род – старых мечу и огню предали, а юных и младых в плен отвели». Очевидно, что падение Константинополя трактовалось как Божие наказание, не замедлившее покарать греков за их «отступление в латинство». «Сами вы знаете, дети мои, – развивает свою мысль тот же Иона в другом окружном послании, писанном пять лет спустя после падения Константинополя, – сколько бед перенес царствующий град от болгар и от персов, державших его семь лет, как в сетях; однако же он нисколько не пострадал, пока греки соблюдали благочестие. А когда они отступили от благочестия, знаете, как пострадали, каково было пленение и убийство; а уж о душах их – один Бог весть».

***Игумен Трифон и великий князь Василий Васильевич Темный***

Вывод был опять-таки ясен: теперь надо было самим позаботиться о собственных душах. «С того времени (как приехал Исидор с собора. – *Прим. автора*), – писал великий князь императору еще до рокового события, – начали мы попечение иметь о своем православии, о бессмертных наших душах и о смертном часе и о предстании нашем на Страшный суд перед Судьей всех тайных помышлений».

***Митрополит Иона. Изображение с крышки надгробия. XVII в.***

***Великий князь Иван III***

Огромная ответственность легла, таким образом, на представителей Русской Церкви. Они радели теперь не только за свои души: они отвечали за судьбу православия во всем мире, после того как в царствующем граде «померкло солнце благочестия». Под этим впе-

чатлением сложилась знаменитая теория о всемирно-исторической роли Московского государства – «Москва – третий Рим». Уже в конце XV в. мы встречаем полное развитие ее в посланиях игумена одного псковского монастыря Филофея. «Церковь старого Рима пала неверием аполлинариевой ереси, – пишет Филофей великому князю Ивану III, – второй же Рим – константинопольскую Церковь – иссекли секирами агаряне. Сия же ныне третьего, нового Рима – державного твоего царствия – Святая Соборная Апостольская Церковь во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое единое царство: один ты во всей поднебесной христианам царь… Блюди же и внемли, благочестивый царь, – напутствует Филофей, – что все христианские царства сошлись в твое единое, что два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется». Таким образом, русский царь должен был соблюсти единственный сохранившийся в мире остаток истинного православия нерушимым до второго пришествия Христова.

Эта теория должна была явиться прекрасным средством для достижения давнишних стремлений Русской Церкви к национальной самостоятельности. Век спустя московская власть добилась наконец для Церкви формальной независимости от Византии и получила собственного патриарха (1589). Московская всемирно-историческая теория в это время давно уже была усвоена. В официальной грамоте, которою утверждалось новое московское патриаршество, теория о «Москве – третьем Риме» была еще раз торжественно провозглашена.

Фактически и раньше учреждения патриаршества Русская Церковь уже не зависела от Константинопольской, и даже была придумана еще одна теория, чтобы доказать ее притязания на полную независимость. Прежде в домонгольское и даже удельное время Русская Церковь довольствовалась и даже гордилась своим происхождением от Греческой. Теперь же для национальной Церкви такое происхождение казалось уже недостаточно почетно. Надо было вывести начало русского христианства прямо от апостолов, минуя греческое посредничество. Как русский великий князь начал вести свою власть непосредственно от Пруса – «брата императора Августа», так и русская вера должна была идти непосредственно от апостола Андрея – брата апостола Петра. «Что вы нам указываете на греков, – отвечал царь Иван Грозный папскому послу Поссевину на его убеждения последовать примеру Византии и принять Флорентийскую унию. – Греки для нас не Евангелие, мы верим не в греков, а в Христа: мы получили христианскую веру при начале христианской Церкви, когда Андрей, брат апостола Петра, пришел в эти страны, чтобы пройти в Рим. Таким образом, мы на Москве приняли христианскую веру в то же самое время, как вы в Италии, и с тех пор и доселе мы соблюдали ее ненарушимою».

Итак, в течение столетия перед учреждением патриаршества Русская Церковь нравственно и духовно эмансипировалась от Византии. Эта эмансипация была совершена при непосредственном содействии государственной власти, в прямых интересах великого князя Московского. Национальное возвеличение Русской Церкви было делом столько же духовным, сколько и политическим; может быть, даже более политическим, чем духовным. Недаром московская теория выдвигала «единого во всем мире царя православного» над всеми другими. Таким путем московский государь получал религиозное освящение, явившееся весьма кстати для его только что усилившейся власти. Естественно, что московские князья поспешили воспользоваться этим новым средством для борьбы со своими противниками и для окончательного установления самодержавия.

Покровительствуемая государством, национальная Русская Церковь воздала ему за поддержку равносильными услугами. Становясь национальной, она в то же время превращалась в государственную, т. е. признавала над собой верховенство государственной власти и входила в рамки московских правительственных учреждений. На этой новой черте,

сыгравшей весьма важную роль в истории Русской Церкви, необходимо несколько остановиться.

***Царь Иван Грозный***

Собственно говоря, сама Византия подготовила ту тесную связь государства и Церкви, которая составляет одну из самых характерных черт русского православия. Известно, какую большую власть над Церковью имел византийский император – «архиерей внешних дел», как называл себя уже Константин Великий. По словам участников Пятошестого собора[3], Бог поручил Церковь императору. Канонист XII в. Вальсамон признавал даже власть императорскую выше власти патриаршеской. В титул императора были введены слова «святой», «владыка христианской вселенной», он мог входить в алтарь, благословлять народ и участвовать в богослужении. Правда, иногда претензии императоров получали отпор: ведь по восточной теории, как и по западной, «святительство» было «выше царства», т. е. духовная власть выше светской. Но это нисколько не мешало византийскому императору постоянно вмешиваться фактически в церковные дела и считаться формально представителем и защитником церковных интересов. Власть императора над восточной Церковью должна была распространиться и на русскую епархию. Император участвовал в распределении епархий, поставлении русских митрополитов, суде над иерархами и т. д. Вмешиваясь, таким образом, в духовные дела Русской Церкви, императоры претендовали на некоторого рода верховенство и в делах

светских. Русские князья считались как бы вассалами императора. Еще в XIV в., по некоторым сведениям, русский великий князь носил вассальное звание «стольника» византийского императора.

В конце того же XIV в. начинавший укреплять свою власть великий князь московский попробовал было, вслед за югославянскими государями, протестовать против этого подчинения. Он заявил патриарху, что «мы имеем Церковь, а царя не имеем и иметь не хотим». Вместе с тем он запретил поминать императора в святцах. Но ему пришлось за это выслушать строгий выговор от патриарха Константинопольского. «Невозможно христианам, – писал патриарх Антоний в 1393 г. Василию I, – иметь Церковь, но не иметь царя; ибо царство и Церковь находятся в тесном союзе и общении между собою и невозможно отделить их друг от друга… Святой царь занимает высокое место в Церкви; он (т. е. византийский император. – *Прим. автора*) не то, что иные поместные князья и государи. Цари с самого начала упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали Вселенские соборы, они же своими законами повелели соблюдать святые догматы и правила жизни христианской, боролись с ересями… За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в Церкви… Послушай апостола Петра, сказавшего: «Бога бойтесь, царя чтите». Апостол не сказал «царей», чтобы кто не стал подразумевать под этим именующихся царями у разных народов (патриарх разумел здесь сербов и болгар. – *Прим. автора*), но «царя», указывая тем, что один царь во вселенной… Все другие присвоили себе имя царей насилием».

Урок византийского патриарха не пропал даром. Им хорошо воспользовались внук и правнук князя Василия Дмитриевича. Да, действительно необходимо признать власть «одного царя во вселенной» над христианской Церковью. Но этим царем стал, после падения Константинополя и балканских держав, государь московский. Женившись на Софье Палеолог, Иван III сделался своего рода наследником «цезаропапизма» византийских императоров. Таким образом, в одно и то же время Русская Церковь заявила свои права на независимость от константинопольского патриарха, и русские цари[4] взяли на себя роль ее представителя и главы, хотя их притязания не доходили до пределов, в которые поставили свою власть над Церковью византийские императоры.

Недостаточно было, конечно, воли царя и более или менее отвлеченной теории, на которую она опиралась, чтобы провести в жизнь новое понятие национальной Русской Церкви. Для этого нужно было живое содействие самих церковных деятелей. Его оказали московскому правительству три знаменитых иерарха Русской Церкви XVI столетия, проникнутые одним национально-религиозным духом. Мы говорим об игумене Волоколамского монастыря Иосифе Санине (Волоцком) и двух митрополитах – Даниле и Макарии. Представители трех поколений, сменивших друг друга за период конца XV – середины XVI вв., они поочередно передавали друг другу и защиту основной идеи – становление и укрепление национальной государственной Церкви.

***Святитель Макарий, митрополит Московский и Всея Руси***

Иосиф, Даниил и Макарий – типичные представители русского образованного общества XVI в. Сохранение старины и усердная преданность форме, букве, обряду – таковы характерные черты направления их деятельности. Не было большего врага, по их мнению, чем критическое отношение к установившейся традиции. «Всем страстям мати – мнение; мнение – второе падение» – так формулировал основной взгляд Иосифа Санина один из его учеников. Этим страхом перед «проклятым» мнением, боязнью сказать что-нибудь от себя проникнута вся литературная деятельность Иосифа, Даниила и Макария, бывших самыми видными писателями того времени. Все, что автор говорит, он должен говорить «от книг». Таким образом, литературное произведение превращается в сборник выписок из «Божественного Писания». В произведениях Иосифа эти выписки еще нанизываются на одну общую мысль и не без некоторого диалектического искусства связываются промежуточными рассуждениями. В поучениях и посланиях Даниила собственные рассуждения сводятся уже к нескольким вступительным строкам, сливающимся с простым оглавлением, и к заключительной морали, часто вовсе не связанной с главной темой. Объемная же середина произведений состоит из беспорядочной груды выписок, при которых собственная работа автора часто сводится, по замечанию исследователя сочинений Даниила, к работе простого кописта. Макарий же задумывает и выполняет предприятие вполне компилятивного характера – свои знаменитые Четьи-Минеи, долженствовавшие, по мысли составителя, предста-

вить собою полную энциклопедию древнерусской письменности, «вся святые книги, которые обретаются в русской земле».

За отсутствием мысли тем больше приходится в этих литературных произведениях на долю памяти. Чтобы всегда иметь наготове, «на краю языка», как выражается один из биографов Иосифа, как можно большее количество текстов. Касаясь какой-либо темы, нужно было действительно обладать колоссальной памятью и огромной начитанностью. При полном отсутствии школы и критики эта начитанность превращалась в начетничество[5].

***Церковные книги. Титульный лист Острожской Библии***

Типичными начетчиками были и Иосиф, и Даниил. Для них не существовало различий между читаемыми ими книгами: Евангелие ли это, жития святых, Библия или запрещенные Церковью христианские легенды, поучения отцов Церкви и законы византийских императоров.

Совсем не в этом, впрочем, – не в науке, не в знании – видят церковные иерархи XVI в. «центр тяжести» христианства. «Писание», по их мнению, нужно только для того, чтобы по нему устраивать жизнь. Целям прикладным, практическим посвящены все их помыслы и заботы. Плохие литераторы, они являются искусными практиками и большими знатоками житейской премудрости.

***Преподобный Иосиф Волоцкий. Икона XVII–XVIII вв.***

Для этих практических целей основатель всего направления (иосифлянства) Иосиф Волоцкий создает знаменитый Волоколамский монастырь, ставшим своего рода «лицеем» для архиереев на целое столетие. Здесь монахи проходили строгую школу внешней дисциплины и благочестия. Обязанные не иметь ничего своего, они находились под самым придирчивым контролем устава, игумена и друг друга. Монастырская дисциплина смиряла энергию характера, сглаживала личные особенности, приучала к гибкости и податливости и воспитывала людей, готовых поддерживать и распространять идеи основателя монастыря. Куда бы ни забросила их судьба, питомцы Волоколамского монастыря не прерывали связи со своей aima mater, поддерживали друг друга и выводили приверженцев своего направления на все видные посты духовной иерархии. Таким образом, иосифлянство сохраняло свою силу из поколения в поколение. Преемник Иосифа по игуменству Даниил достиг митрополичьей кафедры и выдвинул вслед за собой своего единомышленника Макария, сделавшегося потом его заместителем. Более полувека после смерти Иосифа термин «иосифлянин» сохранял очень определенный смысл, вызывавший почтение друзей и ненависть противников.

Тесный союз Церкви с государством – такова была главная цель Иосифа Волоцкого, поставленная и его последователями. Поддерживать государственную власть и, в свою очередь, пользоваться ее покровительством было основной задачей иосифлян. Иосиф готов был считать торжество московских государственных порядков торжеством самой Церкви и содействовал ему всеми возможными средствами. Ту же политику проводил и митрополит Даниил. Это видно было по его роли, которую он сыграл при аресте в Москве одного из последних удельных князей и решении вопроса о разводе Василия III с бездетной Соломонией Сабуровой. Митрополит покрывал своим авторитетом нарушение клятвы в первом случае и нарушение церковных правил во втором. Он, очевидно, практиковал то «богопремудростное и богонаучное коварство», которое завещал своим последователям Иосиф как правило высшей житейской мудрости.

***Великий князь Василий III. С немецкой гравюры***

В свою очередь, Церковь ожидала за это от правительственной власти равных услуг. Ничего не имея против вмешательства князя в дела Церкви, открывая даже его действиям в этом направлении широкий простор, Иосиф выхлопотал себе взамен покровительство власти в самом насущном для него и всей Церкви на тот момент вопросе – о монастырских имуществах.

Мы уже упоминали, что на монастырь Иосиф смотрел как на своего рода государственное учреждение, имеющее целью подготовку иерархов для государственной Церкви. Сообразно этому взгляду, в свою обитель он принимал с разбором и не всякого; предпочитал постригать у себя людей богатых и знатных, имевших возможность давать за себя в монастырскую собственность значительные вклады деньгами и имениями. Монастырь должен быть богат, чтобы в него шли выдающиеся люди; и необходимо привлекать в его стены выдающихся лиц, чтобы иметь достойных заместителей на высших ступенях церковного управления – таковы были практические соображения игумена.

Между тем был момент, когда монастырским имениям угрожала большая опасность быть отобранными в казну. Тогда и оказали свое действие те уступки, которые готовы были сделать правительству иосифляне в вопросе о независимости Церкви. Правительство пошло на компромисс. Конфискация монастырских имуществ была если не предотвращена совсем, то, по крайней мере, отсрочена на несколько столетий. Со своей стороны, иосифляне осуществили свой замысел сделать Русскую Церковь государственной и национальной. Иосиф теоретически поставил русского князя на то место, которое занимал в Восточной Церкви византийский император. Даниил практически подчинил церковных представителей воле светской власти. Наконец, Макарий применил теорию и практику светского вмешательства к пересмотру всего духовного содержания национальной Церкви; в этом смысле он закончил дело, начатое волоколамским игуменом. Венцом иосифлянской политики были духовные соборы первых годов самостоятельного правления Ивана Грозного. К этому моменту национального самоопределения и возвеличения Русской Церкви мы теперь и обратимся.

***Успенский собор Московского Кремля***

Иностранцы сохранили любопытное известие о том, что наши предки XVI – XVII вв. любили в церкви молиться каждый перед своей иконой. В случае, если кто-либо из паствы был отлучаем на время от церковного общения, выносилась на это время из церкви и принадлежавшая ему икона. Тот же обычай распространился и на целые области. Жители каждой местности предпочитали держать у себя особенную, специально им принадлежащую святыню: свои иконы и своих местных угодников, под особым покровительством которых находился тот или другой край. Когда в Ростове открыты были мощи святого Леонтия, первого святого в этой области, Андрей Боголюбский не мог скрыть своего удовольствия и радости. «Теперь, – говорил он, – я уже ничем не охужден перед прочими землями». Естественно, что такие местные угодники и почитались лишь в пределах своего края, а другие области их игнорировали или даже относились к ним враждебно.

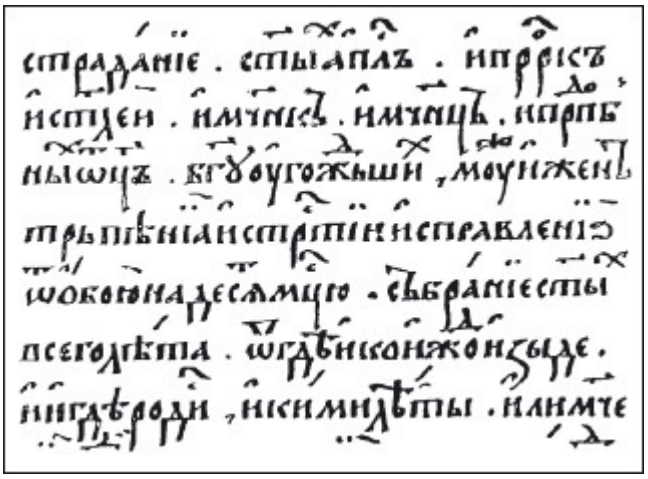
Со времени объединения Руси этот собственнический взгляд на местные святыни должен был измениться. Собирая уделы, московские князья без церемоний перевозили важнейшие из них в новую столицу. Таким образом, появились в московском Успенском соборе икона Спаса – из Новгорода, Благовещения – из Устюга, Божией Матери Одигитрии – из Смоленска, икона Умиление Псково-Печерская – из Пскова. Цель московского государя была не в том, чтобы лишить покоренные области покровительства местных святынь и привлечь к себе благосклонность последних. Очередной задачей Церкви стало сделать все местные святыни широко известными и присовокупить их к общей сокровищнице национального благочестия. Надо было, как выражается составитель одного из житий, доказать, что Русская Церковь хотя и «явилась в одиннадцатый час, но сделала не меньше тех деятелей в вертограде Господнем, которые работали с первого часа; что семена пали здесь не в терние и не на камень, а на доброй, тучной земле принесли жатву сторицею».

Таковы были побуждения, заставившие митрополита Макария заняться составлением обширного сборника всех существовавших до его времени житий русских угодников. Но работа над Четьи-Минеями была только прологом к более значительному предприятию. «Подобного ему, – по словам одного из исследователей русской агиографии, – мы не находим ни ранее, ни после, и не только в Русской Церкви, но и в церквах Востока и Запада»[6].

Разговор шел о приведении в известность чествовавшихся в различных областях русских угодников и о признании их всероссийскими святыми.

***Икона Устюжское Благовещение. Вторая половина XII в.***

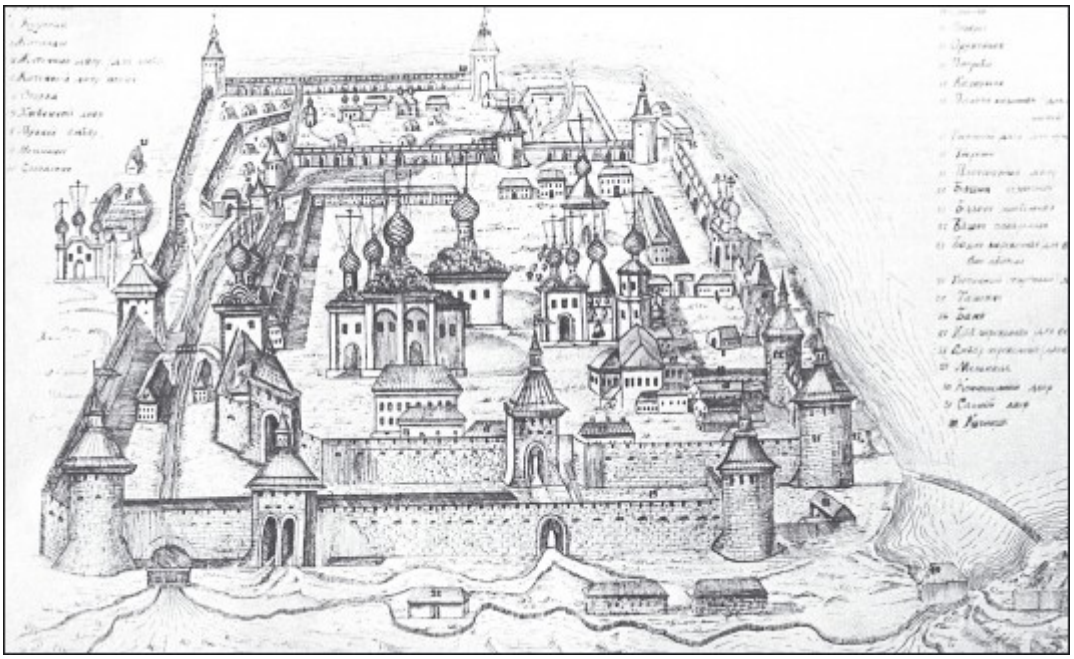
В первый же год самостоятельного правления Ивана Грозного (1547) созван был для этой цели в Москве духовный собор, канонизировавший всех тех местных угодников, о которых митрополит Макарий успел собрать необходимые сведения. Таковых оказалось двадцать два. Не ограничиваясь этим, Макарий разослал всем архиереям приглашение – произвести дальнейшие опросы местного духовенства и богочестивых людей, где какие чудотворцы прославились знамениями и чудесами. В результате этих расспросов были составлены жития новых чудотворцев. Их он представил уже на втором духовном соборе, состоявшемся год спустя после первого, на котором к лику святых было причислено еще 17 угодников. Таким образом, «в два-три года, – по замечанию только что упоминавшегося исследователя (В. Васильева), – у нас в Русской Церкви канонизируется столько святых, сколько не было канонизировано во все предыдущие пять веков, протекших со времени основания нашей Церкви до этих соборов»[7].



***Великие Четьи-Минеи. Полуустав XVI в.***

Национальная гордость была теперь вполне удовлетворена. Один из «списателей» новых житий мог с полным правом сказать, что со времени московских соборов, решивших вопрос о новых чудотворцах, «церкви Божии в русской земле не вдовствуют памятями святых» и Русь действительно сияет благочестием, «яко же второй Рим и царствующий град (т. е. Константинополь. – *Прим. автора*)». Слова эти показывают, какое близкое отношение имела канонизация святых к обоснованию уже известной нам национальной теории «Москва – третий Рим». «Там бо, – заключает тот же «списатель», соединяя старый аргумент с новым, – вера православная испроказилась махметовой ересью от безбожных турок, – здесь же, в русской земле, паче просияла святых отец наших учением». Заимствовав материал для первой половины этой антитезы из факта падения Константинополя, а для второй – из решений московских соборов о чудотворцах, автор приведенной цитаты как будто нарочно связал в одно целое начало и конец разобранного нами процесса. Совесть московских книжников, встревоженная выпавшей на их долю всемирно-исторической задачей, могла теперь быть спокойна. После соборов задача эта перестала казаться непосильной. Померкшее в Царьграде «солнце православия» с новой силой «просияло» в новой русской столице, и за судьбу истинной веры не было оснований опасаться. Дело иосифлян во всех своих существенных чертах принесло ощутимые результаты. Стоглавый собор, закончивший ряд духовных съездов для пересмотра и возвеличения духовного содержания национальной Церкви, был их последней и окончательной победой.

Нельзя сказать, чтобы победа эта была достигнута без всякого сопротивления. Напротив, в верхнем Заволжье, недалеко от Кириллово-Белозерского монастыря, сложился сильный центр оппозиции волоколамским инокам, выставивший против трех главных представителей иосифлянства трех достойных противников.



***Кирилло-Белозерский монастырь***

Преподобный Нил, почти ровесник Иосифа Волоколамского, основал в Заволжье Сорскую пустынь, в стенах которой воспитал своих учеников, продолжавших его дело: Вассиана Косого – соперника Даниила, и Артемия Веркольского – с ним пришлось бороться Макарию. Голос заволжских старцев и их последователей непрестанно звучал против иосифлян всю первую половину XVI в., пока оставалась еще какая-нибудь надежда преодолеть господствующее течение, и смолк, или, точнее говоря, был подавлен только после окончательного торжества национально-религиозной партии.

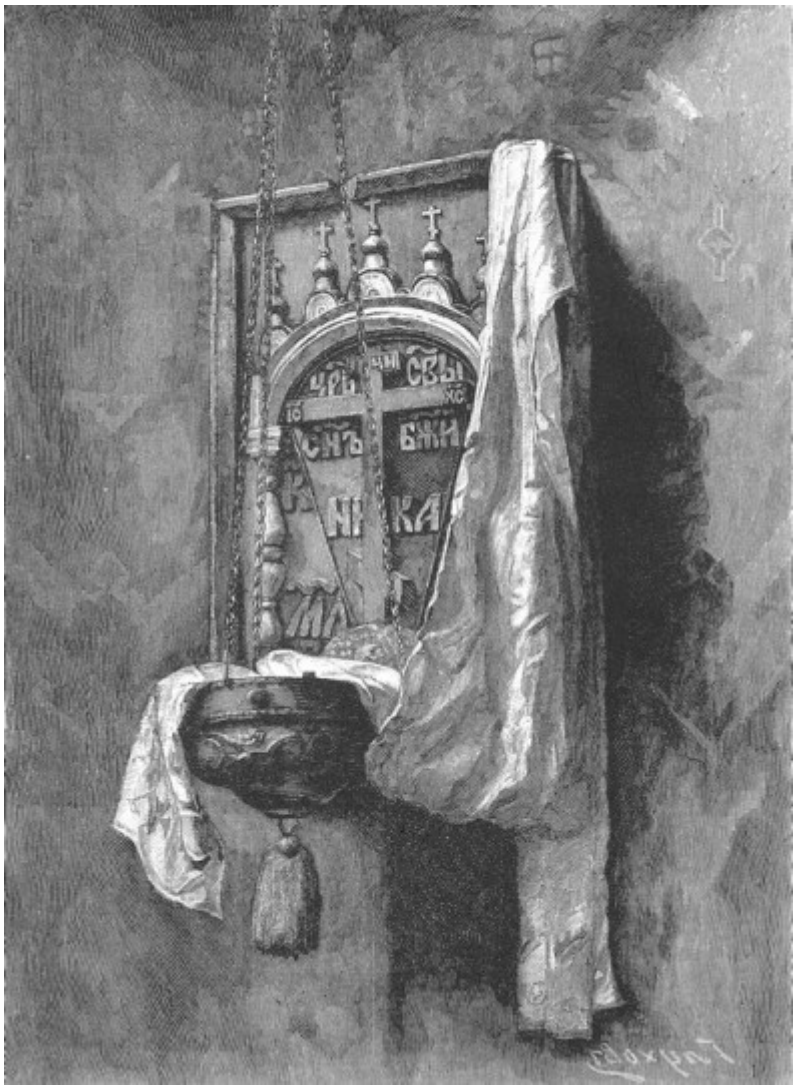
Воззрения Нила Сорского и его последователей были во всем противоположны взглядам волоколамского игумена. В Заволжье утверждали, в противоположность начетничеству иосифлян, что не всякий клочок писаной бумаги есть Священное Писание, что «писания многа, но не вся божественна суть: кое заповедь Божия, кое отеческое предание, а кое – человеческий обычай». Писание, по их мнению, надо «испытывать», т. е. относиться к нему критически, и только Евангелие и Апостол следует принимать безусловно.

***Преподобный Нил Сорский. Икона. 1908 г.***

В противоположность идеи слияния Церкви и государства заволжские старцы провозгласили строгое разделение их и взаимную независимость. Князю не следовало, говорили они, советоваться с иноками – «мертвецами», покинувшими мир. Но, в свою очередь, и Церковь не должна подчиняться миру. Пастырям не к лицу «страшиться власти»; они обязаны спокойно стоять за правду, так как «больше есть священство царства» и светский государь – не судья в дедах духовных. Дело же духовное касается только личной совести каждого, и потому князь не имеет права наказывать за проповедование тех или иных религиозных истин. Споря с приверженцами Иосифа, взывавшими к святой инквизиции и настаивавшими на казни еретиков, Нил утверждал, что судить правых и виноватых и ссылать в заключение не дело Церкви: ей подобает действовать лишь убеждением и молитвой.

Тем же духом внутреннего христианства проникнуто и нравственное учение заволжских иноков. Не церковное благолепие и не драгоценные ризы и иконы, не стройное церковное пение составляют сущность благочестия, а внутреннее устроение души, духовное делание. Не жить на чужой счет должны Христовы подвижники, а питаться трудами рук своих. Монастыри поэтому не должны обладать имуществом, а монахам следует быть «нестяжателями»; все материальные ценности же, по евангельской заповеди, следует раздавать нищим. Наконец, последователи Нила Сорского не признали «новых чудотворцев», канонизированных соборами 1547 и 1549 гг.

Для России XVI в. эти воззрения, даже в самой умеренной их формулировке, явились слишком преждевременно. Ни идея критики, ни идея терпимости, ни идея внутреннего, духовного христианства не были под силу тогдашнему русскому обществу; для большинства они казались просто непонятными. Уже одно это обстоятельство обрекало дело «нестяжателей» на неудачу.



***И. Глухов. Церковная утварь***

А между тем заволжские иноки еще более ослабили свою позицию тем, что скомпрометировали себя сношениями с явными еретиками-рационалистами и находились в тесной связи с политическими противниками власти. Эти связи и решили окончательно их участь. Сам Нил Сорский не дожил до развязки борьбы и смог умереть спокойно. Но Вассиан, несмотря на свое знатное происхождение (он был из рода князей Патрикеевых), несмотря даже на родственную связь с великокняжеским домом, был осужден как еретик духовным собором под председательством митрополита Даниила и отдан в руки злейших своих врагов иосифлян – его заточили в Иосифо-Волоколамский монастырь. Артемий же вместе с некоторыми другими «нестяжателями» осужден был вскоре после Стоглавого собора и сослан на Соловки. Впрочем, ему удалось бежать оттуда в Литву, где он несколько умерил свое вольномыслие и сделался усердным защитником православия от протестантизма и католичества.

Соборы против еретиков (1553–1554) закончили дело, начатое Стоглавым собором и соборами о новых чудотворцах. Они определили, во что должна верить Церковь, а чего сторониться. Содержание национальной Русской Церкви было теперь окончательно определено и официально утверждено.

# Происхождение раскола старообрядчества

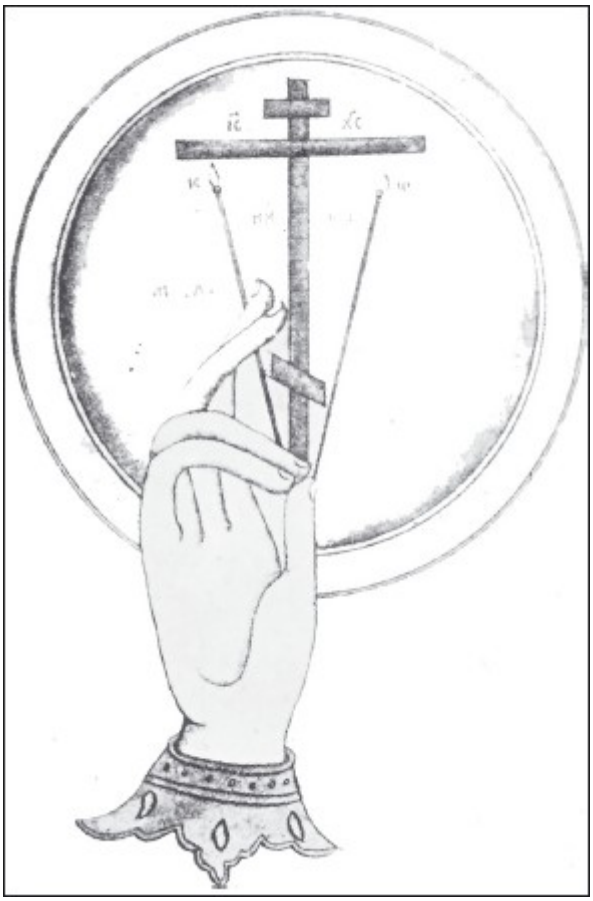
*Последствия взаимопокровительства Церкви и государства в XVI в. Зародыш раскола в национальном характере Русской Церкви. Предпочтение русской церковной практики греческой. Деятельность Максима Грека и причины ее неудачи. Перемена в положении партий к XVII в. Ученый взгляд на исправление книг. Образование кружка новаторов на почве национального благочестия. Переход Никона на сторону греческой книжной справы. Характер исправлений Никона и отношение к ним ревнителей русской церковной старины. Окончательный разрыв их с Церковью. Аввакум как представитель активной оппозиции власти: его отношение к царю; его советы пастве. Религиозный характер раскола.*

В предыдущей главе мы говорили о том, что Русская Церковь к концу XVI в. и по содержанию и по форме стала национальной, русское благочестие было признано самым чистым во всем мире; зависимость от константинопольского патриарха прекратилась с учреждением самостоятельного русского патриаршества. Оба эти результата достигнуты были Церковью при помощи самого тесного союза с государством. Государственная власть признала неприкосновенным духовное содержание Русской Церкви и приняла на себя ее охрану. В свою очередь, представители духовенства обеспечивали религиозную поддержку власти московского государя и теоретически признали за государством не только право, но и обязанность опеки над Церковью. В торжественный момент национального возвеличения, каким стала для государства и Церкви середина XVI столетия, взаимное согласие обеих сторон казалось полным, а союз их нерушимым. Преследуя практически одинаковые цели, царь Иван Васильевич Грозный и митрополит Макарий не могли, конечно, предвидеть, что скоро наступит время, когда и государство и Церковь почувствуют неудобство этого слишком тесного союза. Утверждая древние церковные правила, государственная власть, скорее всего, не ожидала, что не пройдет и века, как ей самой придется вступить в борьбу с традицией, закрепленной в народном сознании ее же собственными усилиями. Развивая теорию государственного покровительства Церкви, Иосиф Волоколамский и его последователи едва ли думали, что она приведет однажды к полному уничтожению светских привилегий духовенства. А между тем эти последствия естественно вытекали из одной основной причины, которой обусловливался также национальный характер Церкви XVI в. Этой причиной был низкий уровень религиозности в Древней Руси; признание его неизменным и непогрешимым неизбежно должно было привести к расколу. Та же слабость внутренней духовной жизни страны должна была повести к тому, что государственное покровительство превратилось мало-помалу в государственную опеку над Церковью.

***Царь Иван Грозный. С немецкой гравюры на дереве. XVI в.***

Остановимся сначала на первом из перечисленных последствий национализации Русской Церкви. Формализм старинного русского благочестия был той коренной чертой, которая одинаково характеризует и раскол, и Церковь XVI в. Проникнуть в сущность веры русскому человеку мешало, прежде всего, полное отсутствие необходимых знаний. О большом числе русских начетчиков XV–XVI столетий можно было сказать то же, что написал один из исправителей церковных книг, старец Арсений, про своих противников начала XVII в.: они «едва азбуку умели, а того, наверное, не знали, какие в азбуках буквы гласные и согласные; а о частях речи, залогах, родах, числах, временах и лицах, – то даже им и на разум не всхаживало… Не пройдя искуса, подобные люди упрутся обыкновенно не только на одну строчку, но и на одно слово и толкуют: здесь так написано. А оказывается-то, вовсе не так. Не на букву только, а на смысл надо обращать внимание и на намерение автора… В сущности, не знают они ни православия, ни кривославия – только божественное писание по чернилам проходят, не добираясь до смысла».

При этом условии не мудрено, что «единый аз» или даже «единая точка» могли оказаться «преткновением» для всего «богословия» древнерусского начетчика. Религия превращалась для него в ряд молитвенных формул, а молитвенная формула приобретала магический смысл. Убрать из нее или изменить хотя бы малейшую деталь значило для русского человека лишить всю формулу той таинственной силы, в которую он верил, не касаясь ее источника. Задолго до раскола это отношение к букве как нельзя лучше охарактеризовано было в наивной заметке новгородского летописца XV столетия: «В лето 6981 (1467 г. – *Прим. автора*) некие философы начали петь: “О Господи, помилуй”, а другие поют просто: “Господи, помилуй”». Очевидно, «философы» слышали что-то про греческий звательный падеж и хотели исправить русскую форму по примеру греческой. В этом столкновении двух звательных падежей мы можем видеть в миниатюре всю сущность позднейшего раскола. Но новгородский летописец, сопоставляя установившийся в церковной практике обычай с греческой поправкой «философов», не знал еще, на чью сторону склониться. А в то же время, когда он писал свою заметку, в руках русских начетчиков очутился самый надежный критерий, с помощью которого уже смело можно было русскую практику предпочесть греческой теории.



***Двуперстное крестное знамение. Рукопись начала XIX в.***

Греки отступили от чистого православия, русские сохранили его «от отцов нерушимо». Естественно, что при разнице церковных форм и обрядов все предпочтение должно принадлежать национальным русским формам. Они одни должны были считаться истинно православными. Мало того, раз явилось сомнение в чистоте веры у греков, эти-то случаи разницы и должны были получить особенное значение. Они именно и доказывали, что греческое православие испорчено, а русское – цело. В особенно тщательном сохранении всего того, что не походило на греческое, должна была заключаться теперь высшая и важнейшая задача русского благочестия.

Эти соображения помогут нам понять, почему все самые мелочные отличия церковной практики стали теперь предметом особенного внимания. Деды и прадеды, замечая их, оправдывались тем, что так делает и Греческая Церковь. Внуки и правнуки, наоборот, стали видеть лучшее доказательство правоты своих национально-религиозных особенностей как раз в том, что «олатинившаяся» и «обасурманившаяся» Греческая Церковь уже так не делает. В разнице формы они усиленно старались открыть и обличить разницу духа. Если Греческая Церковь не крестится двумя перстами и троит аллилуйю, тем хуже для нее – значит, она неправо верует в догмат Святой Троицы и ложно понимает отношение между двумя естествами Богочеловека. Если греки в духовных процессиях ходят не по солнцу, а против солнца, опять-таки тем хуже для них – стало быть, они отказываются идти во след Христу и наступить на ад, страну мрака. И так далее.

***Трехперстное крестное знамение. Рукопись начала XIX в.***

Как отнеслась духовная и светская власть XVI в. к этим рассуждениям, которые век спустя осуждены были как раскольнические? После всего сказанного само собой ясно, что не только сочувственно, но и покровительственно, освятив старые национально-церковные особенности своим авторитетным признанием. Известный нам митрополит Даниил внес учение о двуперстном сложении в одно из своих поучений. В другом сочинении он вооружается против брадобрития, которое его современники считали, уже в XVI в., «поруганием образа Божия». В составленной при участии митрополита Даниила Кормчей книге помещено мнимое правило святых апостолов: «Если кто браду бреет и умрет, не подобает его хоронить… с неверными да причтется». После Даниила эти и подобные мнения были торжественно признаны и, по выражению преосвященного Макария, возведены в степень догматов Стоглавым собором, завершившим, как мы видели, торжество иосифлянской партии. «Кто двумя перстами не крестится, да будет проклят, – провозглашал собор, прибавляя при этом: – Так святые отцы решили». Тройная аллилуйя и бритье бороды по постановлению Стоглавого собора также «несть православных предания, – но латинская ересь».

Однако же, как вся совокупность иосифлянских воззрений, так, в частности, и мнение их о непогрешимости русского благочестия не остались без протеста. В 1518 г. приехал в Москву ученый грек Максим, получивший образование в Италии. В силу своего греческого происхождения он считал незаконной ту независимость от константинопольского патриарха, которую в его время уже приобрела фактически Русская Церковь. Как человек образованный, он не мог не заметить тех пробелов и недостатков, от которых страдало тогдашнее русское благочестие. «Приняли вы святое крещение и веру держите православную – честную и святую, – а плода доброго не имеете», – не стеснялся заявлять Максим Грек перед лицом судившего его собора.

***Максим Грек. Рисунок из рукописи. Конец XVI в.***

Естественно, что в борьбе московских партий все симпатии Максима Грека склонялись не на сторону иосифлян. Скоро он приобрел себе друзей в среде учеников Нила Сорского и навлек на себя личное раздражение митрополита Даниила. Принявшись по поручению великого князя за исправление русских богослужебных книг, он затронул самое чувствительное место национального благочестия. Тех, кто работал с греческим правщиком, нередко пробирала «великая дрожь», когда Максим приказывал им зачеркнуть слово или даже целую строчку старинной молитвенной формулы. Не только враги, но даже его сторонники не были подготовлены к тому, чтобы понять, что дело тут идет только о форме. С неприкосновенностью формы те и другие связывали силу и действенность обряда. Естественно, что враги Максима Грека считали употребление неверной формулы богохульством, а его сторонники пытались убедить его, что сила древнерусского обряда доказана опытом: ведь с его помощью спаслись старые русские чудотворцы! В противовес им один из учеников Нила Сорского, Вассиан, убежденно выражался, что старые, неисправленные книги «от дьявола писаны, а не от Святого Духа». «До Максима, – говорил он, – мы по тем книгам только Бога хулили, а не славили; а ныне мы Бога познали Максимом».

Конечно, противники ученого грека, приписывая ему самому этот утрированный взгляд, высказывавшийся его последователями, приходили в негодование, говоря: «Великую ты досаду, человече, прилагаешь своими исправлениями возсиявшим в нашей земле преподобнейшим чудотворцам.

Они ведь этими священными книгами благоугодили Богу, жили по ним и по смерти прославились чудесами». Тщетно Максим доказывал, что можно «поклоняться» русским чудотворцам и в то же время не считать их учеными языковедами; что для того, чтобы судить о его исправлениях, надо знать «книжный разум греческого учения»; что «еллинский язык – зело есть хитрейший» и вполне усвоить его можно, только «просидев много лет у нарочитых учителей»; что даже и природный грек, не пройдя всей школы, не может знать этого языка в совершенстве. Все эти доводы, разумеется, не могли иметь никакой силы в глазах людей, которым всякая недоступная им премудрость казалась волшебством и дьявольским наваждением. Митрополит Даниил прямо обвинял Максима в том, что он «волшебными хитростями еллинскими писал водками на дланех своих и, распростирая длани свои про-

тив великого князя», старался околдовать его. «Ты хвалишься еллинскими и жидовскими мудрованиями, – отвечали обвинители Максиму Греку на его разъяснения, – волшебными хитростями и чернокнижными волхвованиями; а все это противно христианскому житию и закону, и не подобает христианину вдаваться в подобное мудрование».

Так велика была разница между мировоззрениями воспитанника образованной Европы и представителями полуязыческой России. Сведенные волей случая, они не находили общий язык и не имели возможности понять друг друга. Чувствуя себя чуждым русскому обществу, Максим Грек наконец запросился назад домой, на Святую гору[8]. Но его силой задержали в Москве. «Боимся мы – так объясняли ему причины этой задержки. – Пришел ты к нам, а человек ты разумный; и ты здесь увидел наше и хорошее, и дурное, а туда придешь – все расскажешь». И несмотря на все заявления Максима, что он русским властям не подведомствен, а подчинен только греческим, не удалось ему вернуться на родину. Два раза его подвергали суду по обвинениям большею частью столь же нелепым, как вышеприведенные. Дважды осужденный – во второй раз после отчаянной попытки убедить своих судей более доступными их пониманию приемами – он был отдан, подобно Вассиану, в руки своих врагов в Волоколамский монастырь, откуда переведен затем в Тверской Отроч монастырь на заточение. Он прожил еще достаточно времени, чтобы видеть торжество своих противников на Стоглавом соборе. Однако же этой победе не суждено было стать окончательной.

Переставьте историю книжных исправлений Максима Грека на век позднее. Переменитe роли: обвиненного Максима сделайте обвинителем, а Даниила посадите на скамью подсудимых вместе со всей той полуграмотной и неграмотной массой, которой он был типичным представителем. Затем останется только заменить Максима патриархом Никоном, к которому гораздо лучше идет роль обвинителя, а на место торжествующего Даниила поставить заточенного юрьевского протопопа Аввакума, к которому больше подходит роль страдальца за убеждения, – и вы представите себе всю суть той исторической перемены, которая превратила иосифлян XVI в. в раскольников XVIII в. Обвиненные и обвинители поменялись местами.

Но что же произошло в этом временном промежутке? Превратилось ли огромное большинство приверженцев национальной Церкви, стоявших на точке зрения иосифлян, в меньшинство? Принуждено ли было оно, в свою очередь, отступить перед приговором нового большинства, более просвещенного, – последователей Максима? Ничуть не бывало. Старое большинство так и осталось большинством. Перемены, совершившиеся на протяжении века, прошли для народной массы совершенно незамеченными, а последствия застигли ее совершенно врасплох. Переменилось, казалось, немногое.

В отдаленном Киеве открылась духовная школа, в которой можно было научиться древним языкам и грамматике. Несколько питомцев этой школы допущены были к изданию богослужебных книг на Московском печатном дворе – единственной тогда московской типографии (казенной). Сличая по своим служебным обязанностям рукописные и печатные тексты издаваемых книг, они нашли, что печатные издания неудовлетворительны, а рукописи полны вариантов и разночтений.

Единственным средством установить однообразный текст было обратиться к греческим оригиналам. Выписали греков и требуемые оригиналы, стали сличать и, помимо ошибок перевода и описок переписчика, заметили в русских книгах оригинальные вставки, соответствовавшие национально-обрядовым особенностям, восторжествовавшим в XVI в. и признанные, как мы знаем, исконной принадлежностью древнего православия. Теперь же было очевидно, что это просто-напросто позднейшие добавления, частью даже совсем недавние. Вставки эти предстояло выбросить из исправленного текста – вывод был прост и естественен. Но он резко противоречил общепринятой национальной теории. Первые, кто пришли к такому заключению, и сделались жертвами этого противоречия.

Что значил, в самом деле, голос нескольких специалистов против голоса всей Церкви? Да и кто такие были эти специалисты? Во-первых, южнорусы, киевляне. Но Южнорусская Церковь и Киевская духовная академия давно уже были заподозрены в латинстве. Южнорусская Церковь, говорилось в Москве, уклонилась, подобно греческой, в унию, в академии учат по латинским книгам. Духовная власть даже запретила принимать киевских духовных лиц в общение с православными иначе, как после предварительной «исправы». Книги киевской печати запрещено было покупать в Москве под угрозой гражданского наказания и церковного проклятия. Что же должна была думать народная масса о православии людей, от влияния которых ее оберегали так заботливо?

***Острожская Библия. 1580–1581 гг. Лист с заставкой и инициалами***

Мнение русских о греках нам уже известно. Вследствие этого ссылка на греческие оригиналы как на авторитет для исправления русских книг была совершенно неубедительна. На Руси знали также, что после падения Константинополя греческие книги печатаются в католических странах. На этом основании они вообще считались зараженными той же латинской ересью, как и Греческая Церковь. Таким образом, все доводы в пользу исправления книг по греческим текстам не только не имели никакой силы в глазах господствовавшего национального воззрения, но даже обличали исправителей, что и они уклонились от веры. Старина, с точки зрения националистов, была на стороне русских церковных текстов.

Партия старины была достаточно сильна, чтобы восторжествовать над первыми исправителями книг по греческим оригиналам – Дионисием и Арсением. Но за пострадавшими правщиками явились другие, еще более сведущие. Киевское и греческое влияние, несмотря на препятствия, проникало всюду. Киевляне сидели на печатном дворе; они же переделывали для русских читателей продукты киевской богословской литературы. В противополож-

ность национальной теории в этих книгах доказывалось, что греки не еретики, что Греческая Церковь так же право верит, как русская, и что русскому патриарху необходимо быть в теснейшем общении с четырьмя восточными. Мы можем видеть на примере самого Никона, что систематическая пропаганда этих взглядов была небесполезна.

Когда-то и Никон принадлежал к кружку ревнителей национального благочестия, собравшемуся около царя Алексея Михайловича и насчитывавшему в своей среде немало талантливых и энергичных деятелей. Один из членов этого кружка, Степан Вонифатьев, был царским духовником. Другой, его приятель, вызванный им из Нижнего Новгорода, Иван Неронов, проповедовал в Казанском соборе с таким успехом, что Церковь не могла вместить всех желавших его послушать. Народ толпился на паперти, взбирался на окна; паства зачастую плакала, и сам проповедник едва мог говорить от рыданий. Вслед за Нероновым потянулись в Москву его нижегородские земляки, которых скоро отправили по городам проповедниками: Аввакума послали в Юрьевец, Лонгина – в Муром, Даниила – в Кострому, Лазаря – в Романов. Намерения кружка были самые благие. Друзья хотели сблизить паству и пастырей путем живой проповеди, поднять церковное благолепие – словом, реформировать церковную службу так, чтобы она не была скучным, непонятным обрядом, а говорила бы уму и сердцу присутствующих.

***Патриарх Никон с клиром***

При всей скромности этих стремлений они имели все-таки новаторский характер. Деятельность друзей вызвала сильное раздражение среди рядового московского духовенства,

привыкшего по старинке к ремесленному выполнению пастырских обязанностей. Никольский поп Прокофий, как только, бывало, встретит гавриловского попа Ивана, так сейчас же начинает жаловаться: «Заводите вы, ханжи, ересь новую – единогласное пение, и людей в Церкви учите; а мы людей прежде сего в церквах не учивали, а учивали их втайне. Беса вы все, ханжи, в себе имате». Никон изначально разделял стремление кружка. Даже в патриархию, по некоторым известиям, он был рекомендован Во нифатьевым, пользовавшимся большим влиянием на царя Алексея Михайловича. Но после принятия патриаршества в отношениях Никона к кружку произошла крутая перемена, которой не могли простить ему старые приятели. Неронов и Аввакум с горечью жаловались, что прежде Никон «имел совет с протопопом Стефаном и на дом к нему часто приезжал и дружески совещался о всяком деле», а теперь «не стал пускать друзей и в крестовую». «Доселе ты друг нам был, а ныне на нас восстал», – говорил Неронов. Таким образом, кружок «ревнителей о вере» раскололся. Мы не знаем, были ли для этого личные причины, но нам гораздо важнее причины принципиальные. Дело в том, что Никон изменил теории национального благочестия и со всем жаром своего характера отдался влиянию новых веяний. «Иноземцев ты законоположение хвалишь и их обычаи приемлешь, – укоряет Никона Иван Неронов. – А мы прежде сего у тебя же слыхали, – прибавляет он, – что многажды ты говаривал нам: греки-де и малороссы потеряли веру и крепость и добрых нравов нет у них. А ныне – то у тебя и святые люди, и законоучители».

***С. Милорадович. Суд над патриархом Никоном***

Побуждением, заставившим Никона так круто переменить свою позицию, был именно вопрос о книжных исправлениях. Едва став патриархом, он решился составить себе личное мнение о положении дела. Для этого он отправился в патриаршую библиотеку, сличил там, насколько умел, книги московской печати с древними греческими – и лично убедился в существовании разногласий. С тех пор Никон непоколебимо встал на сторону греческого авторитета. «Решив исправить русские церковные книги с греческого, – говорит Н. Ф. Каптерев, – решив русские церковные обряды и чины привести в полное соответствие с современными греческими, Никон на этом уже не останавливается и идет дальше. Он переносит к нам греческие амвоны, греческий архиерейский посох, греческие клобуки и мантии, греческие церковные напевы, принимает греческих живописцев, мастеров серебряного дела, начинает строить монастыри по образцу греческих, приближает к себе греков, слушает их, действует по их советам и указаниям, всюду выдвигает на первый план греческий авторитет, отдавая ему значительное преимущество перед вековою русскою стариною, перед рус-

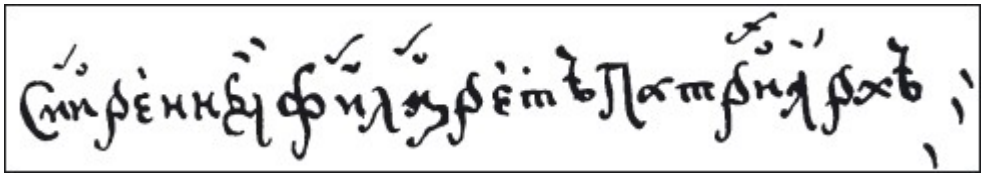
скими, всеми признаваемыми доселе авторитетами»[9]. «Я хоть и русский, и сын русского, – решительно заявляет Никон на соборе 1656 г., – но вера моя и убеждения – греческие».

Естественно, что с такой прямолинейностью и страстностью Никон не ограничился необходимым и слишком перегнул дугу в другую сторону. Вместо исправления старого текста он во многих случаях предпринял совсем новый перевод с греческого. Русские ревнители старины приходили в недоумение, сравнивая этот новый перевод со старым и находя, что Никон «ту же речь напечатал, но новым наречием: где “церковь” была, тут “храм”, а где “храм”, тут “церковь”; где “отроцы”, там “дети”, а где “дети”, тут “отроцы”; вместо “креста” – “древо”; вместо “певцы” – “песнословцы”». «Чем же сие лучше оного, – спрашивали ревнители старины, – и что в старых книгах ересь, и какое слово противно божественному писанию?» В исправлениях подобного рода они видели, со своей точки зрения, одну слепую ненависть к старому. «Печатай, Арсен, книги как-нибудь, лишь бы не по-старому» – так пародировали они принципы никоновского книжного исправления. К довершению неудовольствия, раскольникам было известно то, что только впоследствии стало известно исторической науке: основной принцип книжного исправления – сличение с древнегреческими оригиналами – не применялся на практике. По исчислению исследователей, из пятиста рукописей, привезенных с Востока командированным для этой цели Сухановым, только семь годились для исправления по ним богослужебных книг. Кроме того, удалось найти подлинник, по которому исправлялся русский служебник, – и подлинником этим оказался греческий эвхологий, напечатанный в 1602 г. в Венеции.

Дурно ли, хорошо ли, но дело было сделано. Время академических споров прошло, от слов приходилось переходить к делу. Люди равнодушные и слабые могли еще до времени держать нейтралитет между воюющими сторонами. Но всем заинтересованным в споре, материально или духовно, приходилось делать решительный выбор. На одной стороне стоял Никон, вооруженный авторитетом восточных патриархов, а также и той «веревкой», которой, по его собственному признанию, он иногда «смирял помалу в Церкви» своих подчиненных и которая в его употреблении сильно напоминает знаменитую «дубинку Петра Великого». На другой стороне оказалась вся масса ревнителей русского благочестия, приученная авторитетом Церкви верить в непогрешимость этого благочестия и в русскую всемирно-историческую задачу – сохранить его неприкосновенным до второго пришествия.

***Скит патриарха Никона в Воскресенском (Ново-Иерусалимском) монастыре***

Что должна была теперь делать вся эта масса? Ей оставалось только одно: приложить к русской официальной Церкви ту же теорию, которую она прилагала к церквам римской, греческой и малороссийской. В знаменитой «Книге о вере», изданной в 1648 г., это приложение было уже предусмотрено наперед. Римская Церковь, говорилось там, отложилась в 1000 г., Малороссийская – в 1595; в 1666 г. должна прийти очередь и Великорусской Церкви[10].



***Факсимиле подписи патриарха Никона***

Случилось так, что 1666 г. был годом собора, осудившего противников Никона; а в следующем году этот приговор закреплен был проклятием, произнесенным над старообрядцами самими восточными патриархами. Таким образом, пророчество «Книги о вере» сбылось – Никон «истребил древнее отеческое благочестие» и «утвердил инославное римское нечестие». Царь вместе с патриархом отступил от святой православной веры. До собора 1667 г. и провозглашенных им клятв сторонники национального благочестия могли еще надеяться, что их мнение восторжествует. Ссора Никона с царем Алексеем Михайловичем

и восьмилетнее междупатриаршество поддерживали эту надежду. С каждым годом, однако, становилось все яснее, что склонить царя к восстановлению старой веры не удастся.

Вместе с тем изменялось и настроение ревнителей древнего благочестия.

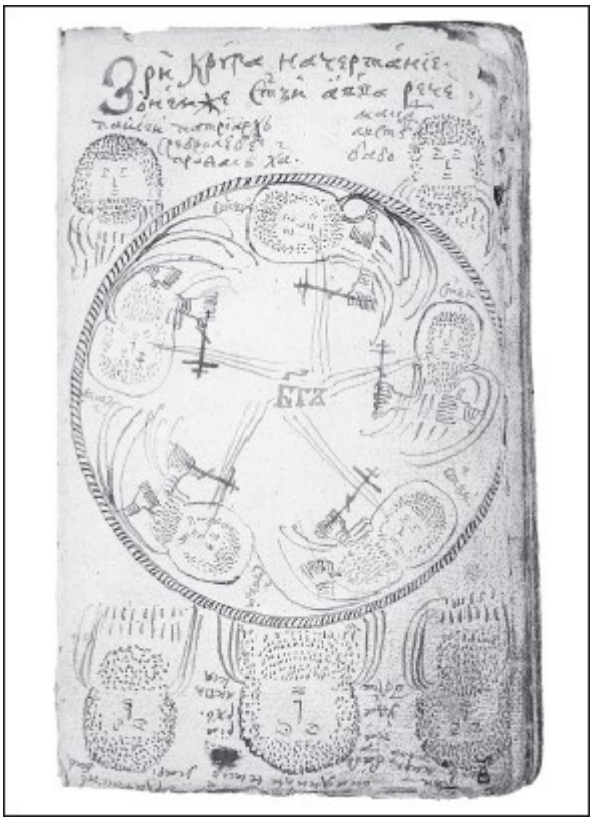
Все, что было в их рядах умеренного и нерешительного, стушевалось по мере того, как выяснилась полная безнадежность положения. Одни открыто смирились, другие замолчали. Первые роли в борьбе перешли к людям такого закала, как юрьевский протопоп Аввакум. Хотя и он не сразу потерял надежду на мирный исход борьбы. «Вздохни-ка по-старому, – обращался он к царю в одну из своих оптимистических минут, – как при Стефане (Вонифатьеве) бывало, и рцы по русскому языку: “Господи, помилуй мя грешного!” А “кириелейсон”-от отставь: так еллины говорят, плюнь на них! Ты ведь Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай его ни в церкви, ни в дому, ни в простой речи… Любит нас Бог не меньше греков: предал нам и грамоту нашим языком через Кирилла и Мефодия. Чего ж нам еще хочется лучше того? Разве языка ангельского? Да нет, ныне не дадут – до общего воскресения».

Совсем другим языком говорит с царем тот же Аввакум в горькие минуты своего одиночного заключения в Пустозерском подземелье. «Ныне последнее тебе плачевное моление приношу из темницы, яко из гроба…: помилуй единородную душу твою и вниди в первое твое благочестие… Здесь ты нам праведного суда с отступниками не дал, так там, на Христовом суде, будешь сам отвечать всем нам… Там будет и тебе тошно, – да тогда не пособишь себе нимало… Жаль нам твоей царской души, да помочь не можем: сам ты не хочешь своего спасения… А что ты не велел нас по смерти у церкви хоронить и при жизни лишил святых тайн… хорошо ты это придумал со своими властями. И мученикам святым, как ты всякий день слышишь в церкви, не было честного погребения… чем мы их лучше?.. Чем ты больше нас оскорбляешь, и мучишь, и томишь, тем мы тебя, царя, больше любим и Бога за тебя молим до смерти твоей… Спаси, Господи, и обрати к истине твоей! Если же не обратитесь, то все погибнете вечно, а не временно… Нет, государь, будет плакать о тебе: вижу, не исцелить тебя! Ну, прости же Господа ради, пока не увидимся с тобою там. Присылал ты мне сказать: рассудит-де, протопоп, меня с тобою праведный судия, Христос. И я на том положил: будь по твоей воле; тебе, государь, так угодно, – ино и мне так любо. Ты царствуй много лет, а я много лет мучусь; и пойдем вместе в дома свои вечные, когда Богу будет угодно. Видишь ли, самодержавный: ты владеешь, живя на свободе, одной только русской землей, а мне Сын Божий за темничное сиденье покорил небо и землю. Ты, от здешнего своего царствия отойдя в вечное жилище, только возьмешь гроб да саван. А я по вашему распоряжению не сподоблюсь савана и гроба: нагие мои кости псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы. Но и так – хорошо мне и приятно на земле лежать, светом быть одету, небом быть покрыту… Ну, да хоть, государь, и приказал ты выкинуть меня собакам, благословляю тебя еще раз последним благословением».

***К. Вещилов. Протопоп Аввакум***

Мрачным пафосом проникнут этот последний земной расчет с царем, не лишенный, впрочем, тайной мысли подействовать на его мягкую душу. Совсем иным настроением дышит последнее завещание знаменитого расколоучителя к пастве. Это бодрый, одушевленный призыв к неустанной борьбе за верное дело. «Нут-ко, правоверие, – нареки имя Христово, стань среди Москвы, перекрестись знамением Спасителя нашего Христа, двумя перстами, как мы от святых отец прияли; вот тебе – царство небесное дома родилось. Бог благословит: мучься за сложение перст, не рассуждай много. А я с тобой за это о Христе умереть готов. Хоть я и не смыслен гораздо – не ученый человек – зато знаю, что все в церкви, от святых отцов преданная, свята и непорочна суть. Держу до смерти, яко же приях… До нас положено: лежи оно так во веки веков».

***Боярыня Морозова посещает протопопа Аввакума в заключении***



***Аввакум. Пять святых и пять врагов старой веры. Илл. к Поучению аввы Дорофея о любви***

Так, положа руку на сердце, готовое громко исповедовать свою веру среди Москвы, отделялось русское народное благочестие от благочестия господствующей Церкви. Болезненный и обильный последствиями разрыв между интеллигенцией и народом, за который славянофилы упрекали Петра, совершился полувеком раньше. Этот разрыв произошел в сфере гораздо более деликатной, нежели та, которую непосредственно задевала петровская реформа. Религиозный протест, конечно, удесятерил свои силы, соединившись с протестом политическим и социальным. Но это нисколько не изменяет того основного факта, что первой и главной причиной разрыва были вопросы совести. Русскому человеку в середине XVII в. пришлось проклинать то, во что столетием раньше его учили свято веровать. Для только что пробужденной совести переход был слишком резок. Естественно, что масса отказалась на этот раз следовать за своими руководителями. Предоставленная самой себе, она очутилась в совершенных потемках.

# Разногласия старообрядцев и история поповщины

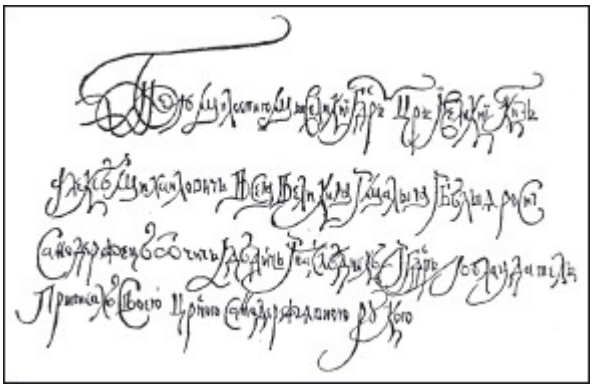
*Значение обрядовых различий по мнению греческого патриарха и господствующей Русской Церкви. Собор 1667 г. и отношение к его решению старообрядцев. Ожидание пришествия антихриста в 1666 и 1699 гг. Император Петр – антихрист. Несоответствие исторического хода событий ожиданиям старообрядцев. Разногласия старообрядческой общины во взглядах на будущее. Неполнота старообрядческой иерархии и поиски «древнеправославных» епископов. Вопрос о чине принятия беглого священства. Столкновение мнений дьяконовщины и перемазанцев. Собор 1779 г. Поиски старообрядцами собственных архиереев. Перемена в положении раскола при Екатерине II, Павле и Александре I. Роль Иргизских монастырей и их упадок при воцарении императора Николая I. «Оскудение священства» и возрождение мысли о поиске архиерея. Происхождение Белокриницкой иерархии. Внутренние разногласия в поповщине позднейшего времени.*

В 1645 г. царь Алексей Михайлович с патриархом Никоном обратились к константинопольскому патриарху Паисию с рядом вопросов, касавшихся исправления церковных книг и обрядовых разногласий в Русской Церкви. Паисий, от лица своего и собранного им собора греческого духовенства, отвечал московскому патриарху следующее: «Твое преблаженство сильно жалуешься на несогласие некоторых чинов, замечаемое в некоторых церквах, и полагаешь, что эти различные чины растлевают нашу веру. Хвалим мысль: ибо кто боится преступлений малых, тот предохраняет себя и от великих. Но исправляем намерение: ибо иное дело еретики, которых апостол заповедует на первом и втором наказании отрицаться, – и иное дело раскольники… Церковь не от начала приобрела все теперешнее чинопоследование, а постепенно и в разных церквах – разновременно. Раньше святых Дамаскина и Козьмы не имели мы ни тропарей, ни кондаков, ни канонов. Однако же все это не произвело разделений между Церквами, когда соблюдалась неизменно та же вера, и Церкви эти не считались ни еретическими, ни раскольническими. Так и ныне – не должно думать, будто развращается вера наша православная, если кто-либо творит последование свое немного иначе, чем другие в вещах несущественных, т. е. не касающихся членов или догматов веры».

***Царь Алексей Михайлович. Неизвестный художник. Конец 10 – начало 80-х гг. XVII в.***

Высказанный накануне возникновения раскола, этот взгляд греческого патриарха не был, однако, поддержан ни им самим, ни какими-либо другими авторитетными представителями Восточной Церкви. В решительную для раскола минуту, когда Восточная Церковь устами двух патриархов (антиохийского и александрийского), уполномоченных остальными, изрекла над старообрядцами клятвы 1667 г., восторжествовал собственно местный, русский взгляд на свою домашнюю распрю. Мы видели, что ни та, ни другая сторона в пылу борьбы не могла стать на ту точку зрения терпимости к обряду, которую внушал Никону и царю Алексею Михайловичу патриарх Паисий. Обеим сторонам обряд представлялся неразрывно связанным с догматом. Если сторонники национальной старины видели в греческих церковных особенностях ересь и догматическое заблуждение, то и приверженцы греческого авторитета перенесли тот же взгляд целиком на старинную русскую церковную практику. Около двух столетий понадобилось для того, чтобы рассеять взаимное недоразумение и прийти к обоюдному признанию, что за обрядовыми различиями не скрывается никакой разницы в догматах. «Более чем столетний опыт показал, – говорил московский митрополит Филарет в своих «Беседах к глаголемому старообрядцу», – что вы, старообрядцы, от православного учения о Пресвятой Троице и о воплощении Сына Божия не отпали и что в крестном знамении продолжаете образовывать таинство Пресвятой Троицы и воплощение Сына Божия, как и Православная Церковь, – только не таким расположением перстов, какое она

издревле употребляет. Изменение знамения перестало быть важным и подлежащим строгому суду, когда оказалось, что существо таинства сохранено». С своей стороны и значительная часть старообрядцев в «Окружном послании» 1862 г. пришла к признанию, что «господствующая в России Церковь, а равно и греческая, верует не в иного Бога, но в единого с нами; посему, хотя мы произносим и пишем имя Спасителя «Исус», но и пишемое и произносимое «Иисус» хулити не дерзаем… Подобно и четвероконечный крест Христов – образ есть креста Христова от дней апостольских и доныне, приемлемый Православно-кафолической Церковью… Поэтому мы не бесчестим и не хулим этого креста».



***Подпись царя Алексея Михайловича***

От этих примирительных признаний далеки были предводители партий, боровшихся в середине XVII столетия. Потому так и резко поставлено было дело на соборах 1666 и 1667 гг. По той же причине и в проклятиях этих соборов ревнители старой веры увидели не голос всей Церкви, а лишь победный клич своих врагов, случайно и временно восторжествовавших. Правда, соборный приговор был скреплен патриархами. Но духовные пастыри в этом случае послужили, по мнению старообрядцев, бессознательным орудием в руках никониан.

Непосредственным руководителем их старообрядцы считали некоего Дионисия-грека, который «до патриарша прихода за десять лет прииде к Москве от Афонския горы и русскому языку и обычаем всем научен был… Патриархи те вновь пришли и ничего не знали, но что он им скажет, то они и знают, тому и верят». Дионисий «развратил души патриархов, говоря им: “Отцы святые, заезжие вы здесь люди, если будете здесь судить по-своему, чести вам большой и подарков не будет ни от государя, ни от властей, а сошлют вас в монастырь куда-нибудь, как Максима-святогорца и домой не отпустят, если будете противиться. Как им надобно, так и пущайте”. Патриархи его послушали, так и стали делать: ни в чем не спорили, а только потакали».

***Боярыня Морозова. Фрагмент картины И. Сурикова***

Докладная записка Дионисия, знакомившая патриархов с совершенно чуждым им делом раскола, в настоящее время найдена и напечатана: содержание ее действительно целиком перенесено было в соборный приговор 1667 г.

Находя, что столпы Церкви всецело руководствовались на соборе восторжествовавшим в данную минуту мнением русских иерархов, ревнители старого благочестия не хотели считать соборный приговор – решением всей Церкви. Роль, которую сыграли на соборе патриархи, должна была казаться им только новым доказательством старого русского взгляда на испорченность восточного благочестия. Сохранение же духовного благочестия в первобытной чистоте русские люди привыкли считать специальной миссией Русской Церкви. Теперь это становилось задачей той горсти людей, которая еще представляла собой старую Русскую Церковь. Не они отделялись от Церкви, а она от них, переставая в то же время быть истинной. В их среде, напротив, истинная Церковь должна была, по обетованию, сохраниться до скончания века.

***М. Милорадович. Путешествие Аввакума по Сибири***

А если «скончание века» действительно наступит? В таком случае, понятно было бы и полное прекращение истинной веры на земле. Гибель древнего православия в этом случае должна была бы представляться уже не случайной и не временной. Напротив, это факт считался роковой, неизбежный и необходимый, изначала решенный в предвечном совете. Мы стоим здесь перед другой стороной старообрядческой дилеммы, которая даже еще более ярко, чем идея их длительной миссии, представилась воображению старообрядцев в первый момент их разрыва с господствующей Церковью. Решение дилеммы – жить или готовиться к Страшному суду – зависело от хода событий. И в текущих событиях ревнители старой веры принялись с напряженным вниманием улавливать признаки наступления последнего времени.

Известное нам пророчество «Книги о вере», грозившее великой опасностью Русской Церкви в 1666 г., сопоставлено было для этой цели с апокалипсическими пророчествами о пришествии антихриста. По Апокалипсису власть антихриста продолжится на земле два с половиной года, – с 1666 по 1669 гг., а затем начнется светопреставление: солнце померкнет, звезды спадут с неба, сгорит земля и, наконец, последняя труба архангела призовет на Страшный суд праведных и грешных. В ожидании этих ужасов, вероятно, во многих местах происходили явления, о которых дошли до нас известия относительно нижегородского края. С осени 1668 г. там забросили поля, не пахали и не сеяли, по наступлении рокового 1669 г. бросили и избы. Собираясь толпами, люди молились, постились, каялись друг другу в грехах, приобщались Святыми Дарами, освященными до никоновских новшеств, и, приготовившись таким образом, с трепетом ожидали архангельской трубы. По старинному поверью, кончина мира должна прийти ночью, в полночь; и вот при наступлении сумерек ревнители старого благочестия надевали белые рубахи и саваны, ложились в долбленные из цельного дерева гробы и ждали трубного гласа.

Ночи, однако, проходили за ночами, прошел и весь грозный год, и все страхи и ужасы оказались напрасными. Мир стоял по-прежнему, и все так же торжествовало в нем никонианство.

Очевидно, что-нибудь да было не так. По мере того как приближался последний срок ожиданий, толки об антихристе становились все горячее и разнообразнее в старообрядческой среде. Кто-то пустил в оборот мнение, что нечего ждать «чувственного» антихриста, что он уже пришел «духовно». Но самый начитанный из вождей раскола, дьякон Федор, без труда доказал, что Писание говорит именно о «чувственном» антихристе. Пока шли эти споры, 1669 год прошел. У оптимистов (в том числе у только что сосланного Аввакума) снова возрождалась надежда на торжество правого дела, на восстановление истинной веры в истинной Церкви. Пессимисты (как инок Авраамий Палицын) пересмотрели еще раз книги и пророчества и нашли в старых выкладках ошибку Все дело в том, что «Книга о вере» считает годы от Рождества Христова, а сатана связан был на тысячу лет в день Христова Воскресения. С этого момента, а не с рождения Христа, и надо вычислять год светопреставления. Стало быть, пришествие антихриста отодвигается на весь промежуток земной жизни Спасителя – на 33 года. Он явится, следовательно, не в 1666 г., как утверждалось в «Книге о вере», а в 1699 г.[11] «О последнем дне и об антихристе не блазнитеся, – писал теперь Аввакум, – еще он, последний черт, не бывал. Нынешние бояре комнатные, ближние друзья его, еще возятся, яко бесы, – путь ему подстилают и имя Христово выгоняют. А как вычистят везде, так еще Илья и Енох – обличители прежде придут, а потом антихрист – в свое время». Таким образом, напряженное ожидание архангельской трубы на время прекратилось. Одни стали ждать Илью и Еноха, другие с удвоенным рвением бросились в борьбу за восстановление в России полного господства древнего благочестия.

В Ильях и Енохах недостатка не оказалось, так же как и в открытых схватках раскола с господствующей Церковью. Но все попытки активной борьбы кончились неудачей. Правительство Софьи открыло время формального гонения против старообрядцев. Защитники старой веры, разбежавшиеся еще при царе Алексее Михайловиче из Москвы по глухим окраинам государства, теперь стали пробираться за рубежи и в южную степь. Раскол приуныл и по мере приближения 1699 г. снова предался ожиданиям кончины мира.

***Царь Петр в юности***

Но на этот раз ожидания были не напрасны. 25 августа 1698 г., т. е. за пять дней до того страшного Нового года[12], в который должен был объявиться антихрист, вернулся из заграничного путешествия молодой царь Петр. Стрельцы задумали было загородить ему дорогу в Москву и истребить его вместе со всеми немцами. Но план этот остался неосуществленным. Петр приехал в столицу. Не заезжая в Кремль, не поклонившись ни Иверской иконе Божьей Матери, ни московским чудотворцам, он «к общему удивлению», по словам одного иностранного наблюдателя, проехал прямо в Немецкую слободу к Анне Моне. Затем половину ночи пропировал у Лефорта, а оставшуюся часть провел не в своем царском дворце, а в гвардейской казарме в Преображенском. Удивление перешло в ужас, когда на следующее утро, принимая поздравления с приездом, царь собственноручно обстриг несколько боярских бород. Брадобритие только что перед этим было еще раз строго осуждено и проклято патриархом Адрианом, как смертный грех, ведущий к отлучению от Церкви, лишению святых тайн и христианского погребения. «Где станет (брадобрейца) на Страшном суде – праведными, украшенными брадою, или с еретиками-брадобрейцами – сами рассудите» – так закончил патриарх свое окружное послание о брадобритии. Наглядный ответ на этот вопрос давали старообрядческие гравюры Страшного суда.

***Неизвестный художник. Портрет Патриарха Адриана***

Наступил праздник встречи Нового года. Царь, вместо того, чтобы, по старому обычаю, присутствовать в этот день на торжественной церемонии в Кремле, принять благословение от патриарха и «здравствовать народ» с новолетием, провел весь день на пиру у Шеина. Шуты его резали у бояр бороды при громком хохоте присутствующих, тогда как у жертв этих шуток скребло на сердце. Затем началась суровая расправа со стрельцами, в которой царь принимал личное участие. Казни чередовались с пирами.

Всего этого было более чем достаточно, чтобы подтвердить уже готовое предположение о том, что царь и есть ожидаемый антихрист. Ясно: Петр все делал для того, чтобы его не признали и не отличили. К московским святыням царь не пошел, разумеется, потому, что он знал, что сила Господня не допустила бы его, окаянного, до святого места. Гробам предков он не захотел поклониться и со своими родными не повидался: ведь они ему чужие и еще, пожалуй, обнаружат обман. По той же причине он и народу не показался в день Новолетия. Могли еще узнать в нем антихриста по предсказанному сроку его появления – поэтому он изменил хронологию: велел считать годы от Рождества Христова, при этом «украл у Бога» целых восемь лет, сосчитавши от сотворения мира до Рождества не 5500 лет, как старообрядцы, а 5508 лет. Таким образом, 7208 г. вышел при переводе на новый счет не 1708 г., как бы следовало, а 1700 г. Чтобы еще более запутать счисление, царь-де велел считать новый год с января вместо сентября. Он забыл совсем, что в январе мир не мог быть сотворен: в январе яблоки были бы не зрелы и змею нечем было бы искусить Еву! Наконец, знамение антихриста он принял на себя коварно: стал называться «император», и скрыл таким образом свое имя под буквой м. Если выкинуть эту букву и приравнять остальные буквы числам (по славянскому изображению), то в сумме получится ровно 666 – число апокалипсического зверя.

Словом, Петр был, несомненно, антихрист. Согласно пророчеству, он появился в 1699 г. Следовательно, в 1702 г. надо было ждать светопреставления. И опять стали повторяться те же сцены, какие мы видели в 1669 г. Вновь явились «гробополагатели», воспевавшие по ночам в своих колодах заунывную песню:

*Древян гроб сосновый,*
*Ради меня строен,*
*В нем буду лежати,*
*Трубна гласа ждати;*
*Ангелы вострубят —*
*Из гроба возбудят и т. д.*

Но вновь шли годы за годами, а солнце светило по-прежнему, звезды не падали с неба, и ничто не предвещало близкого конца света. Мало того, религиозные преследования, особенно сильные при царевне Софье, стали слабее при Петре. Впервые раскол получил право на гражданское существование, сделавшись только доходной статьей нуждавшегося в деньгах правительства.

***Н. Горелов. Шутовской поезд при Петре I. Свадьба на свиньях. Эскиз***

Ревнители старины были совершенно сбиты с толку всем ходом событий. Ни одно из предположений упомянутой дилеммы не осуществлялось. Никаких же других возможностей, кроме двух, старообрядцы не могли предположить по самому существу своего мировоззрения: или православие не погибло окончательно и сохранилось в их среде – тогда они должны наконец восторжествовать, или же оно окончательно погибло – в таком случае на земле царствует антихрист и надо ждать светопреставления. В том и другом случае положение дел представлялось временным. В ожидании скорой развязки оставалось или бороться за полную победу старой веры, или готовиться к ответу на Страшном суде. На одном из двух решений и сосредоточивались до поры до времени все помыслы староверов.

Но положение с каждым годом казалось все более сложным: кончина мира не наступала, почти не оставалось надежды на победу над никонианством. Самые упорные должны были наконец сознаться, что приходится подумать не о загробной жизни, а о продолжении земного существования, – и притом не в виде победившей и господствующей Церкви, а в качестве отдельной от нее религиозной общины. О правильной ее организации нужно было как следует позаботиться.

Пока вся задача ревнителей старины ограничивалась отрицанием – борьбой с никонианами – раскол был единодушен. Существовали, конечно, с самого начала два противоположных взгляда на исход затеянной борьбы. Но в ожидании событий, долженствовавших оправдать один из них, некогда было думать об окончательном разрыве. Теперь, когда ни один исход не оправдался и на очередь становился вопрос о дальнейшем существовании и внутреннем устройстве старообрядческой общины, разногласия выдвинулись на первый план. Исходя из того, на какую развязку продолжала рассчитывать та или другая сторона, и организация и даже самое учение общины должны были сложиться совершенно различно. Если действительно, несмотря на то, что светопреставление не состоялось, антихрист царствует в мире и православие окончательно утрачено, приходилось признать, что нет больше в мире и истинной Церкви, нет, стало быть, и таинств – и не может быть больше никаких других средств общения между людьми и Богом, кроме молитвы и иных религиозных упражнений, не требующих посредства Церкви и доступных каждому верующему. По этому пути пошла значительная часть раскола, получившая название беспоповщины; хотя из них более умеренная половина, также склонная верить в царство антихриста, не решалась делать подобные радикальные выводы[13].

***Боярин***

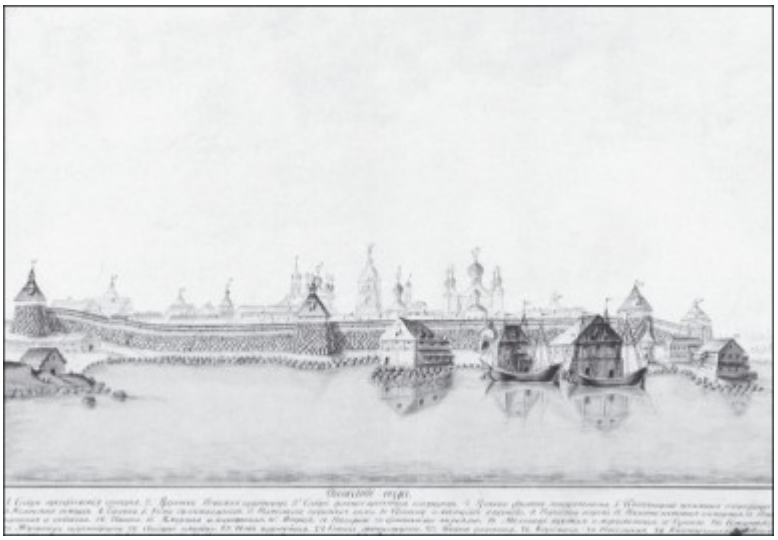
Для основной массы слабых душ эти выводы казались действительно слишком жестоки и страшны… Люди, готовые умереть за «единую букву аз», должны были теперь на всю жизнь остаться без причащения и покаяния, принуждены были обходиться без основных таинств (например, брака). Естественно, что значительное большинство предпочло отодвинуть на второй план мысль об антихристе и предположить, что истинная Церковь Христова продолжает существовать в мире, тем более что и в Писании сказано, что Церковь не может совершенно исчезнуть. «Не бойтеся, светы, и при антихристе не упразднится… понеже ни сам дьявол не может упразднити священнотаинства, ниже антихрист со чады» – так формулировал сам Аввакум каноническое учение Церкви.

Вначале сохранение Церкви разумелось, впрочем, само собой, так как старообрядцы себя и считали истинной Церковью. Но скоро явилось важное усложнение. В пылу борьбы, уверенные в близкой победе старой веры, старообрядцы не приготовились к существованию в виде отдельной религиозной общины. Чтобы сохранить в своей среде непрерывность церковной традиции, надо было иметь у себя все три степени церковной иерархии: епископство, пресвитерство и диаконство. Только при этом условии старообрядческая Церковь могла быть уверена, что в ней поддерживается преемство апостольского рукоположения. Только таким образом могло быть обеспечено правильное поставление священников, а стало быть, и выполнение всех остальных таинств.

***Святейший патриарх Никон. Миниатюра XVIII в.***

Между тем из немногих архиереев, сочувствовавших старообрядчеству при его зарождении, одни перешли в решительную минуту в никонианство, другие (например, Павел Коломенский) умерли раньше, чем раскол успел осознать себя отдельной общиной. С исчезновением враждебных никонианству епископов цепь православного святительства, казалось, порвалась навеки. Грозный смысл этого факта не сразу, однако, был понят ревнителями старой веры. В первое время, помимо надежд на победу древнего православия, отсутствие в расколе епископов не возбуждало особых опасений и потому, что было много священников, посвященных еще до Никона. При таких условиях легко было соблюдать то требование строгих канонистов старообрядчества, вроде дьякона Федора, чтобы попы, поставленные по новым книгам, вовсе не считались попами. Аввакум, однако же, смотрел легче на эти богословские тонкости. Он уже тогда учил, что искренно убежденных и пострадавших за веру попов «нового ставления» можно допускать к совершению таинств. «Как миру быть без попов? – спрашивал он. – По нужде всяко бывает… сие время из правил вышло». Эта точка зрения становилась все соблазнительнее и необходимее, по мере того как посвященные до Никона духовные отцы старели и отходили в вечность, а участие мирян в таинствах казалось все затруднительнее.

До смерти царя Алексея Михайловича Соловецкая обитель снабжала старообрядцев запасными Дарами. Потом, при Федоре, разбежавшиеся из Соловков монахи служили обедню в разных глухих уголках России, привлекая себе и «из дальних стран» «любителей древлего благочестия». Наконец, в разгар гонений при Софье последние оставшиеся в живых попы дониконовского посвящения приобрели особое значение. Где были они, туда переносили и иерархический центр старообрядчества.



***Соловецкие острова. Вид Соловецкого монастыря в конце XVIII в.***

Подобную общину создал игумен Досифей на Чиру, освятив там в 1686 г. церковь на дониконовском антиминсе[14] и наготовив огромное количество запасных Даров для рассылки этого («Досифеева») причастия по всему старообрядческому миру. Затем другой старый поп – последний из дониконовских, – Феодосий, спасаясь от преследований, перенес вместе с собой старообрядческий центр из Керженских лесов за польскую границу, на Ветку. Совершив по пути в Калуге ночью тайную литургию в одной старой полуразвалившейся церкви и приготовив таким образом запасные Дары, Феодосий одним этим приобрел огромное значение в расколе. Затем он создал славу Ветке, освятив там в 1695 г. единственную тогда раскольничью церковь (Чирская обитель была разорена в 1688 г.). Феодосию же пришлось применить на практике и ту уступку Аввакума, по которой считалось достаточным, чтобы священник, переходивший в старую веру, только крестился до Никона, а посвящен он мог быть и никонианами. С помощью этой уловки им удалось оттянуть роковой вопрос еще на несколько десятилетий. Но прошли и года. Вымерло поколение, крещенное до Никона, – и вопрос снова стал на очередь в еще более грозной форме. Где же была теперь истинная Церковь, если истинного священства больше не было на свете? Очевидно, это была уже не Церковь, «а самочинное сборище». Последние проблески апостольского преемства потухли в ней со смертью последних попов, родившихся до московских клятв 1667 г.

Для встревоженных душ богобоязненной паствы такой ответ был опять-таки слишком ужасен. Нет, есть она, истинная Христова Церковь древлего благочестия. И не может ее не быть, так как цепь апостольского преемства не может порваться раньше кончины мира. «Скорее солнце от течения своего престанет, чем Церковь Божия будет без вести», – решили более умеренные сторонники раскола. И начали усиленные поиски «древлеправославных епископов», не принявших «никоновских применений». Но где были эти епископы и эта древлеправославная Церковь, старообрядцы и сами не знали.

Однако тут вступила в силу благочестивая фантазия, подкрепляемая старыми народными легендами. Истинная Церковь где-то далеко на востоке – в Японии, в «Опоньском царстве», в Беловодье, на океане-море, на семидесяти островах. Марко, инок из Топозерского монастыря, был там самолично и нашел 179 церквей «асирского языка» и 40 церквей русских, построенных бежавшими из Соловецкой обители иноками. Сюда и поместил раскол свою благочестивую Утопию.

Но этого было мало, нужна была реальность. И вот, вопреки установившимся взглядам на греков, создалось мнение, что гораздо ближе – в Антиохии – уцелело «древлее» православие. А из Антиохии искомая опора православия переместилась еще ближе – и еще более назло известным взглядам старообрядцев – в Царь-град. В первых годах XVIII в. посланец от старообрядческих общин поехал к грекам – проведать, какова у них на самом деле вера. Результат оказался, однако же, неудовлетворительным.

Ставить вопрос принципиально, очевидно, было нельзя. Приходилось пойти на уступки и усвоить то намеченное уже Аввакумом правило, что по «нужде и закону применение бывает». Если нельзя было найти священства вне русской господствующей Церкви, то оставалось обратиться за ним к никонианам.

***Святейший патриарх Никон. Миниатюра XVIII в.***

Фактически так делалось уже давно. Пока шло время в тщетных поисках «древлеправославного архиерея», раскольничья община не могла оставаться без священников. Таинства отправлялись попами, крещенными по-новому и получившими священство от никонианских архиереев. Чтобы оправдать подобную меру, вспомнили правило святых отцов, по которому дозволялось от некоторых еретических церквей принимать священников, не лишая их сана. Тут, однако, явилось новое серьезное затруднение. Восточная церковь делила еретиков на три разряда: еретиков первого чина дозволялось принимать не иначе, как повторяя над ними крещение, второго чина – повторяя над ними миропомазание, третьего – требуя от них только проклятия ереси. Русская Церковь была уже подведена в первое время старообрядцами под разряд ересей первого чина. Следовательно, переходящих из нее в раскол приходилось перекрещивать. Но, во-первых, отеческое правило, разрешавшее священников из чужой Церкви, к еретикам первого чина вовсе не относилось. Во-вторых, если даже старообрядцы и решались принимать таких священников через перекрещивание, то возникал вопрос: после вторичного крещения может ли сохранить свою силу благодать священства, другими словами, становясь старообрядцем, не перестает ли перекрещиваемый быть священником? Чтобы обойти это затруднение, некоторые из старообрядцев решились прибегнуть к характерной для их формального взгляда уловке. Одни предлагали крестить священников в полном облачении, другие – крестить, не погружая их в воду. В обоих случаях благодать священства не смывалась водою крещения.

***Рождественская старообрядческая часовня на Рогожском кладбище***

Но, очевидно, перехитрить таким образом канонические правила представлялось не особенно удобным. Поэтому от перекрещивания старообрядцы скоро отказались и пошли на новый компромисс. Решено было считать никониан еретиками второго чина. Таким образом, приходящих из господствующей Церкви мирян и священников можно было не перекрещивать, а только «перемазывать», т. е. подвергать миропомазанию. Но и тут представились те же возражения – миропомазание точно так же, как и крещение, уничтожает силу предшествовавшего таинства священства. Те же уловки были пущены в ход, чтобы сохранить эту силу – помазуемого облекали в полное священническое облачение. Очевидно, и эта уступка так же не достигала цели, как и предыдущая. Поэтому среди наиболее умеренных сторонников «поповщины» уже в начале XVIII в. явилось мнение, имевшее полную возможность опереться на взгляды самого Аввакума, – что можно принимать священников и третьим чином, т. е. требовать от них только проклятия ересей. В сущности, от признания никонианства ересью третьего чина недалеко было и до полного примирения с господствующей Церковью[15].

Примирение, однако, не состоялось. Вместо того защитник умеренного взгляда диакон Александр (от которого и все направление получило название «дьяконовщина») принужден был всенародно отказаться от своих взглядов. «Не терпя мучения совести своей» и «бояся суда Божия и вечных мук», он явился в Петербург, заявил, что отрекся поневоле, и был публично обезглавлен в Нижнем Новгороде. Но учение его не умерло с ним. Во второй половине XVIII столетия дьяконовцы еще раз столкнулись с более решительными последователями поповщины по тем же вопросам, которые возбуждали в них сомнения в начале века. Для «перемазывания» требовалось правильно освященное миро, которое так же трудно было достать, как и «древлеправославного» архиерея. Дьякон Александр отказывался признать миро, сваренное на Ветке известным Феодосием. И его последователи восстали против знаменитого мироварения, совершенного в 1779 г. поповцами на Рогожском кладбище.

***Старообрядец***

Для обсуждения вопроса собрался старообрядческий собор 1779 г. На нем сторонники нового мира одержали решительную победу над дьяконовцами. Вместе с тем и требование «перемазывания» священников взяло верх над предложением принимать их по третьему чину. Вожди дьяконовщины Никодим и Михайло Калмык остались в одиночестве. Тотчас после собора Никодим принялся усердно хлопотать о примирении с господствующей Церковью. Но, несмотря на покровительство Потемкина и Румянцева, решение вопроса затянулось до конца XVIII в. Только в 1800 г. проект Никодима осуществился, но в форме, которая не удовлетворила бы самого инициатора, если бы он дожил до этого времени. Дьяконовцы просили себе от господствующей Церкви епископа. Вместо этого «пункты» митрополита Платона дали им «единоверие», т. е. право получать священников, подчиненных православному архиерею, для службы по старому обряду.

Большинство поповцев, признавая вопрос о полноте иерархии самым больным местом старообрядчества, пошли к его разрешению совсем другим путем. Уже в 30-х гг. XVIII в. они остановились на мысли найти себе архиерея, но не у господствующей Церкви. Эта длинная история поисков в итоге обросла множеством и комических, и грустных подробностей.

Началась она с проделок митрополита Молдовлахийского в Яссах, выжимавшего с старообрядцев деньги и подарки, а затем прогонявшего их вон. Раз он даже обрил бороду старообрядческому кандидату в епископы.

Затем появилась добродушная фигура пьяницы и сластолюбца Епифания, обокравшего свой монастырь, сидевшего в тюрьмах – и в Киеве, и в Петербурге, и на Соловках, и в Москве. Освобожденный старообрядцами на вторичном пути из Москвы в Соловки и за это согласившийся обратить на служение старообрядчеству свой сан епископа (полученный

еще раньше от Ясского митрополита), Епифаний не сжился ни с теорией, ни с житейскими привычками старообрядцев. Впрочем, меньше чем через год он был арестован при первом разгроме Ветки войсками Анны Иоанновны (1735), к обоюдному удовольствию своему и своей паствы.

За простецом Епифанием возник тонкий пройдоха, молодой и красивый Афиноген, самозванно объявивший себя архиереем. Он бежал за границу, когда его обман открылся. Там он сбросил рясу, обрился, принял католичество, поступил на военную службу и женился на богатой и знатной польской красавице. Не успел исчезнуть с раскольничьего горизонта Афиноген, как на смену ему явился Анфим – московский колодник, пострадавший за «древлее» православие и покоривший своими рваными ноздрями сердце богатой московской барыни и двух ее хорошеньких воспитанниц. С ними он бежал к старообрядцам и устроил себе после долгих хлопот обряд заочного посвящения в епископы. Посвящать его должен был Афиноген, щеголявший, как потом оказалось, в этот день и час по улицам Каменец-Подольска в костюме польского жолнёра. Потеряв постепенно доверие всех старообрядческих общин, этот архиерей был наконец утоплен в Днестре казаками.

Все эти неудачи не охладили бы, однако, рвения старообрядцев к исканию архиерейства и не завязали бы их кошельков, если бы обстоятельства решительным образом не переменились с воцарением императрицы Екатерины II. С этого времени начинается для старообрядчества период терпимости, продолжавшийся также при Павле и Александре I. Бежавшие когда-то от преследований за границу[16] поповцы могли теперь снова перенести свой центр в пределы России.

Два года спустя после своей коронации императрица Екатерина II прямо приглашала их вернуться на родину и отводила им земли в саратовском Поволжье. В то же время (1764) Ветка была вторично и окончательно разорена русскими войсками. На несколько времени главенство среди поповщины перешло к соседнему Стародубью. Но это положение стародубские скиты удержали за собой недолго. Их авторитет особенно пострадал после поражения умеренных взглядов Никодима и Михаила, бывших их представителями на «перемазанском» соборе 1779 г.

Зато тем же самым собором чрезвычайно ловко воспользовался один из главных организаторов новых монастырей, возникших вследствие приглашения Екатерины на р. Иргизе, Сергий Юршев. Решительно встав на сторону нового мира и высказавшись в пользу «перемазания» священников, Сергий скоро добился того, что монополия этого перемазывания была признана всей поповщиной за Иргизом.

Беглых попов было теперь у старообрядцев сколько угодно, так как правительство стало смотреть на них сквозь пальцы. Стало возможным даже делать выбор между попами, не принимая тех, которые особенно запятнали себя предыдущей деятельностью. В Иргизе также осуществлялась подготовка попов к старообрядческому служению. Старообрядческий собор 1783 г. решил ниоткуда, кроме Иргиза, священников не принимать. Чтобы еще более заставить весь мир староверов нуждаться в своих священниках и «уставщиках», иргизские монастыри не раздавали в частные руки ни мира, ни запасных Даров, на которые так щедра была Ветка. То и другое можно было достать исключительно от священника, получившего «исправу», т. е. перемазанного на Иргизе. За то иргизские священники имели всего вдоволь и были всегда готовы к услугам своей паствы. Таким образом, с одной стороны, беглые попы сделались самой доходной статьей иргизских монастырей и послужили основой их материального благосостояния. С другой стороны, настоятельная потребность в священстве удовлетворялась теперь с помощью правильной организации. Часто даже старообрядчество оказывалось в этом отношении лучше обставленным, чем соседние православные приходы. Особенной нужды в собственном архиерее теперь больше не чувствовалось. И поиски их прекратились почти на целую половину столетия – на все время, пока действовал Иргиз.

***Императрица Екатерина Вторая***

Описанное положение дел круто изменилось с воцарением императора Николая Павловича. Снисходительное отношение к беглым попам и терпимость к отправлению старообрядческого богослужения считались главной причиной, вследствие которой старообрядцы не обнаруживали желания принять единоверие. Лучшим средством побудить их искать удовлетворения религиозных потребностей в пределах Православной Церкви стало казаться стеснение их самостоятельной религиозной жизни. Согласно этим взглядам, льготы, данные старообрядцам Екатериной II и Александром I, начали постепенно отменяться. За беглыми попами установлено было самое строгое наблюдение. Прием новых попов и рассылку старых по всей России запретили иргизским монастырям. Вслед за тем и самые монастыри, один за другим, были обращены в единоверческие. «Посредством подкупа, – говорит об этом один из исследователей Иргиза, – присоединил князь Голицын (губернатор, как и оба следующие) в 1829 г. монастырь Нижний, «силой воинской» Степанов в 1837 г. отнял у раскола монастыри средние, «ночным нападением волка на овчарню» Фадеев в 1841 г. захватил верхние монастыри. Совершилось великое «вавилонское пленение» – 28 мая 1841 г. «солнце православия зашло на Иргизе»[17].

Но не для одного Иргиза наступили тяжелые времена. В таком первостепенном центре поповщины, каким было столичное Рогожское кладбище, оставалось всего два попа. Десятками пар принуждены были они венчать браки, сотнями, хором производили исповедь по списку грехов, громогласно читавшемуся причетником, отпевать же приходилось заочно, тысячами и десятками тысяч, иногда и полгода и год спустя после похорон. Приток беглых попов совершенно иссяк, и повсюду старообрядческое священство пришло в «крайнее оскудение». Несмотря, однако же, на это, расчет, диктовавший правительству стеснительные меры, оказался ошибочным. В единоверие шли, но немногие и неискренно… «Ценой невыносимого полицейского гнета, – говорит только что упоминавшийся исследователь, – ценой страшной нравственной тяготы и муки десятков тысяч народа православие приобщило на свои пажити жалкие 2 % из общего числа страдающих людей (речь идет о Саратовском крае. – *Прим. автора*)»[18]. Вероятно, гораздо больше ушло в беспоповщину, с которой поповцы были поставлены фактически в одинаковое положение.

***Император Николай I в форме прусского полка его имени***

Большинство не думало, однако, ни о единоверии, ни о беспоповстве. Оно терпело, считало свое положение временным и думало крепкую думу: как бы добыть себе архиерея и создать, таким образом, собственную законченную иерархию. В последнем из уничтоженных на Иргизе монастырей возродилась снова эта старая мечта поповщины. И на этот раз она превратилась в факт. Не прошло пяти лет после закрытия Верхнего монастыря, как усиленные поиски доведенных до последней крайности старообрядцев увенчались желанным успехом. «Солнце православия», померкшее на Иргизе, взошло с новым блеском за австрийской границей.

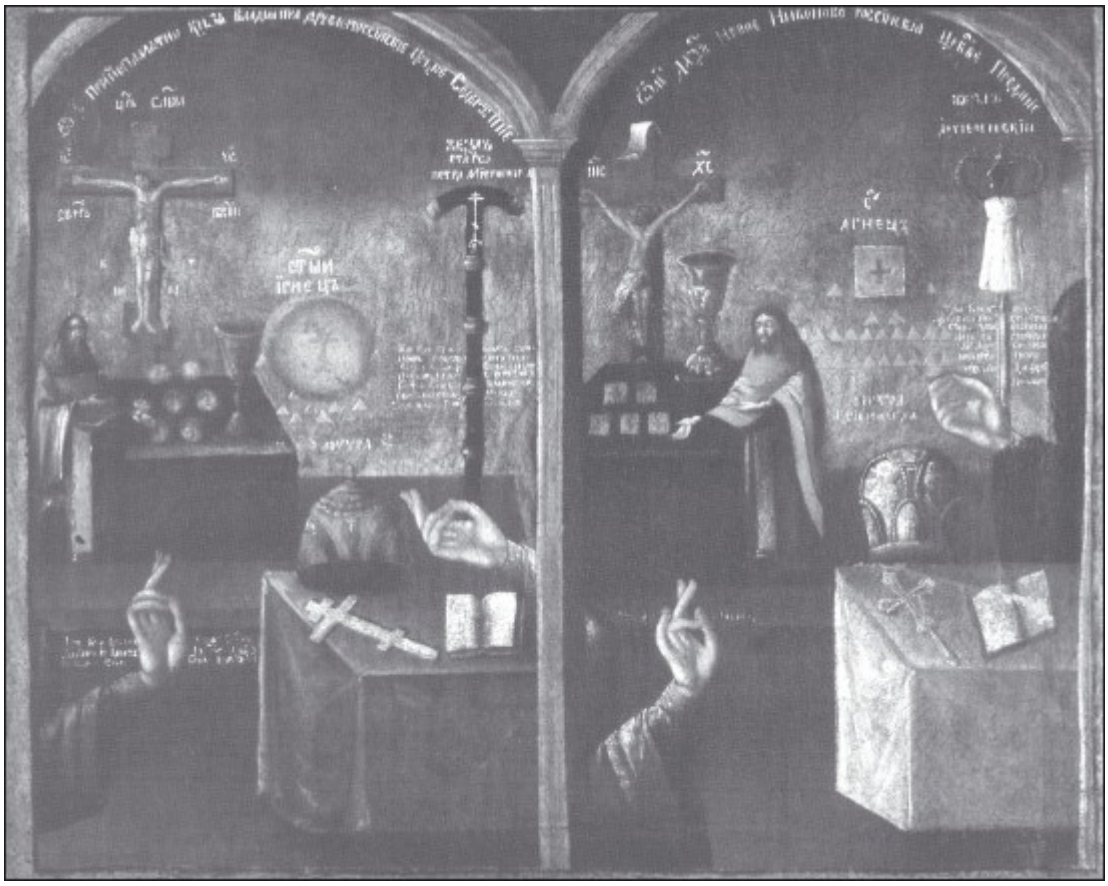
Еще за десять лет до окончательного обращения Иргизских монастырей в единоверие на Рогожском соборе 1832 г., мысль о необходимости найти архиерея принята была большинством поповцев. Не оказалось недостатка и в благотворителях (С. Громов и Ф. Рахманов), и в энтузиастах (Павел Великодворский), готовых жертвовать свои средства и труд на осуществление любимой идеи поповщины.

Идеальной задачей поповцев по-прежнему оставалось найти где-нибудь в неведомых краях настоящего «древлеправославного» архиерея, сохранившего старую веру во всей ее неприкосновенности. Но стоило только поставить вопрос на практическую почву, чтобы тотчас же убедиться в безнадежности подобных поисков. Для очистки совести главный деятель предприятия Павел Великодворский побывал и на православном Востоке. Но раньше, чем кончились эти странствия его, он должен был убедиться, что местом действия и розысков гораздо удобнее сделать вместо Персии и Египта, Сирии и Палестины соседние турецкие и австрийские области. Едва перейдя австрийскую границу, он нашел в Буковине несколько маленьких старообрядческих колоний, получивших от австрийского императора при самом переселении сюда (1783) право полной свободы вероисповедания. На этой «привилегии» Иосифа II Павел и основал свой план – получить официальное разрешение жителям Белой Криницы (так называлось одно из этих поселений) иметь своего епископа. Преодолев множество препятствий со стороны местных жителей и областного начальства, Павел наконец добился своей цели. Получив от самого императора дозволение поселить в Белой Кринице епископа, он принялся за розыски лица, которое бы согласилось взять на себя эту роль пер-

воначальника старообрядческой иерархии. Пока он странствовал по Сирии, Палестине и Египту, константинопольские эмигранты наметили возможных кандидатов в архиереи, из числа проживавших в Константинополе без места епископов. Один из них был Амвросий, изгнанный из своей босносараевской епархии патриархом по настоянию турецкого правительства за то, что принял предложение старообрядцев и поддержал народное движение против местного паши. Водворившись в 1846 г. в Белой Кринице и приняв от беглого попа «исправу» (вторым чином), он по заранее заключенному условию немедленно рукоположил себе преемника из местных старообрядцев.

Такая заботливость оказалась нелишней. Едва прошел год со времени открытия Белокриницкой кафедры, как Амвросий по требованию русского правительства отправлен был в ссылку. Место его занял его ставленник Кирилл – человек, случайно попавший в архиереи и совсем не подготовленный к выполнению важной роли, выпавшей на его долю. А роль была действительно трудна и ответственна.

Такой важный факт, как появление в старообрядчестве – впервые со времени его возникновения – полной и правильной иерархии, должен был сильно встряхнуть общину. К ненормальному положению, длившемуся веками, старообрядцы настолько успели привыкнуть, что появление в их среде раскольничьего архиерея само по себе казалось многим непростительным новшеством и отступлением от того, как жили отцы. У некоторых к этому присоединялось сомнение, вызванное «перемазанием» Амвросия. Сторонники наиболее умеренного толка поповщины (дьяконовцы), ослабленные, но не уничтоженные собором 1779 г., продолжали стоять на своем. Перемазание, по их мнению, смывало благодать хиротонии, и епископа следовало поэтому принять не вторым, а третьим чином. По той и другой причине часть поповщины вовсе не приняла австрийской иерархии и предпочла остаться по-старому, при беглых попах. Но и у тех, которые считали первосвятительство необходимым признаком истинной Церкви и приняли с восторгом белокриницкого митрополита, перемена, совершившаяся в церковном строе, должна была вызвать много новых мыслей и сомнений.



***Спор о вере. XVIII в.***

Три проблемы, главным образом, волновали теперь старообрядческий мир. Во-первых, вопрос об отношении мирян к новому церковному управлению, во-вторых, об отношении русских архиереев к заграничному митрополиту и, в-третьих, об отношении новоустроенной поповщинской Церкви к Церкви православной. По каждому из них возникли противоположные мнения и сталкивались различные интересы.

С появлением высшей церковной власти влиятельные миряне-старообрядцы должны были передать в ее руки заведование церковными делами. Конечно, отказаться от своей привычной власти им было не совсем приятно. Напротив, масса старообрядческого простонародья охотно готова была подчиниться высшему церковному авторитету. Эта разница в отношении верха и низа старообрядческого общества к новой иерархии соединялась с подобной же разницей во взгляде на власть иноземного митрополита над национальной Церковью. Русские старообрядческие епископы большею частью стремились к независимости от заграничного митрополита – и московское знатное старообрядчество готово было помогать им в этом отношении. В Москве создан был наподобие Синода «Духовный Совет» из архиереев, долженствовавший представлять собою высшую власть над русской старообрядческой Церковью. При посредстве этого Совета старообрядческая знать, во-первых, устраняла непосредственную власть белокриницкого митрополита над Церковью, во-вторых, сохраняла за собой возможность влиять на церковные дела. Интересы рядовой старообрядческой массы и в этом случае не совпадали с интересами влиятельного меньшинства. Масса хотела знать над собой только одного митрополита и за ним признавала верховный голос в делах веры.

Наконец, к обеим только что упомянутым причинам внутренних разногласий присоединилась третья, наиболее щекотливая. Приобретая архиереев, старообрядческая Церковь

невольно сближалась с православной. Это сближение среди одних вызывало сильную реакцию, среди других – попытки теоретического оправдания. Крайняя партия, находившая себе поддержку в простом народе, с особенной настойчивостью возобновила старые учения о том, что вообще нигде нет и быть не может истинной Церкви, так как в мире царствует антихрист. Напротив, интеллигентное меньшинство, не чуждое столичного лоска, готовое и немецкое платье надеть, и в театре побывать, склонно было внести в старообрядчество новый дух терпимости. В опровержение беспоповщинских учений об антихристе эта партия напоминала, что само принимание беглых попов от никониан и принятие архиерея от греков предполагало в поповцах уверенность, что существуют в мире и помимо них остатки истинной Церкви.

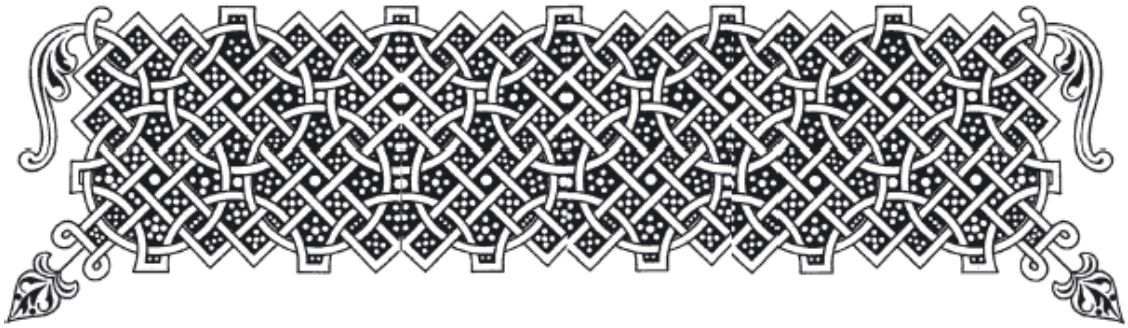
Выразителем этого настроения явился составитель известного «Окружного послания» мирянин Иларион Егоров Ксенов, особенно подчеркнувший в своем произведении близость поповства к господствующей Церкви. Московская старообрядческая интеллигенция и, стало быть, московский Духовный Совет стали открыто на сторону «Окружного послания». Но это был вызов, брошенный старообрядческой массе. «Окружное послание» послужило искрой, которая воспламенила горючий материал, накопившийся в поповщине со времени учреждения Белокриницкой митрополии. Роль митрополита была ясна. Противодействуя автономистским стремлениям московского Совета, он должен был отвергнуть принятое им «Окружное послание» и обратиться непосредственно к массе с протестом против примирительных тенденций передового старообрядчества. Но невежественному и бесхарактерному Кириллу роль эта была не под силу В разгоревшейся борьбе он делался поочередно орудием то той, то другой партии. В течение короткого промежутка (1863–1870) Кирилл столько раз переходил от одного решения к другому, то проклиная «Окружное послание» и все действия совета, то одобряя их безусловно, то, наконец, пускаясь на компромиссы, что в конце концов сделался для обеих партий одинаково бесполезен или безвреден. Жалкая роль Кирилла помогла автономным и примирительным стремлениям старообрядческого меньшинства одержать скорую и решительную победу. Со смертью Кирилла (1873) его преемник принужден был формально признать самостоятельность русской старообрядческой Церкви. Восторжествовало среди последователей этой Церкви и умеренное мнение «окружников». Из девятнадцати существовавших в России до революции архиерейских старообрядческих кафедр тринадцать были заняты именно ими и только три принадлежали их противникам, или «раздорникам».

***Портрет патриарха Никона на фоне Нового Иерусалима***

Таким образом, из беглого очерка истории поповщины видно, что это направление религиозной мысли разделило обычную судьбу всех средних направлений. Развиваться оно могло лишь в сторону одной из примиренных в нем крайностей. Будучи компромиссом между православием и беспоповщиной, поповщина могла приблизиться либо к господствующей Церкви, либо к более последовательной партии раскола. Но сближению с господствующей Церковью препятствовало, как мы видели, прежде всего, отношение к расколу духовной и светской власти. Примирение не могло состояться на условиях, которые бы удовлетворили обе стороны, и не могло быть поэтому искренним. Вот почему единственная серьезная попытка такого примирения оказалась, по единодушному приговору обеих сторон, вполне неудачной. Что касается сближения с беспоповщиной, этот исход был доступен только для более решительных. Таким образом, постоянно колеблясь между двумя крайностями и не решаясь остановиться ни на одной из них, поповщина была обречена вращаться в одном и том же заколдованном круге старых идей. Сколько-нибудь серьезные признаки внутреннего развития в ней не могли привести ни к какой значительной перемене, потому

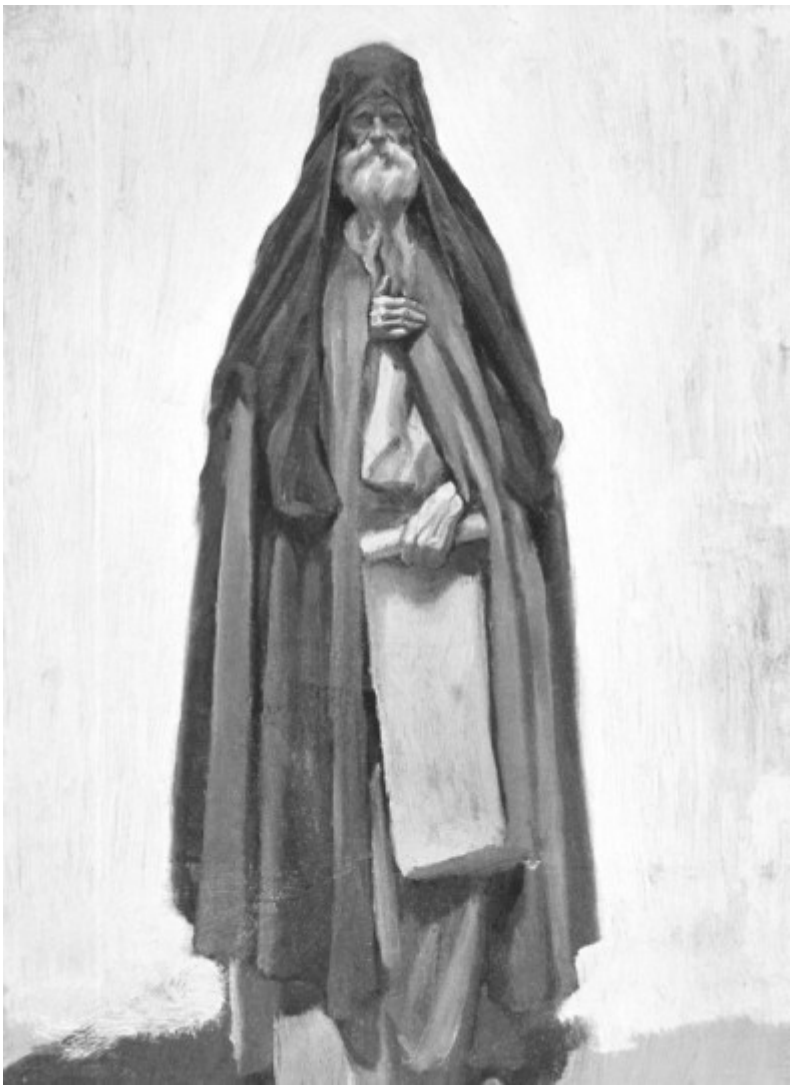
что результаты такого развития тотчас же выходили, в ту или другую сторону, из рамок этого промежуточного направления. Поэтому, чтобы проследить, как совершалась дальнейшая религиозная эволюция русской народной массы, нам нужно перейти к истории других направлений, более цельных и последовательных.

# История беспоповщины и ее разногласия



*Крайнее направление старообрядчества. Эпидемия самосожжений и реакция против них. Условия жизни в монастырских общинах Поморья и Заонежья. Распространение пустынножительства. Развитие Выговского общежития, отношение его к миру и властям. Раскол в беспоповщине: федосеевцы и их распря с поморцами. Филипповцы. Вопрос о семье и браке и теория Ивана Алексеева. Новые московские центры беспоповщины: «Покровская часовня» и «Преображенское кладбище» и взгляды членов этих общин на семью и брак. Пути развития религиозной мысли руководителей беспоповщины и общность настроения массы. Протест филипповцев против обмирщения федосеевцев. Позиция секты странников и ее распространение; новые уступки миру. Итоги развития беспоповщины.*

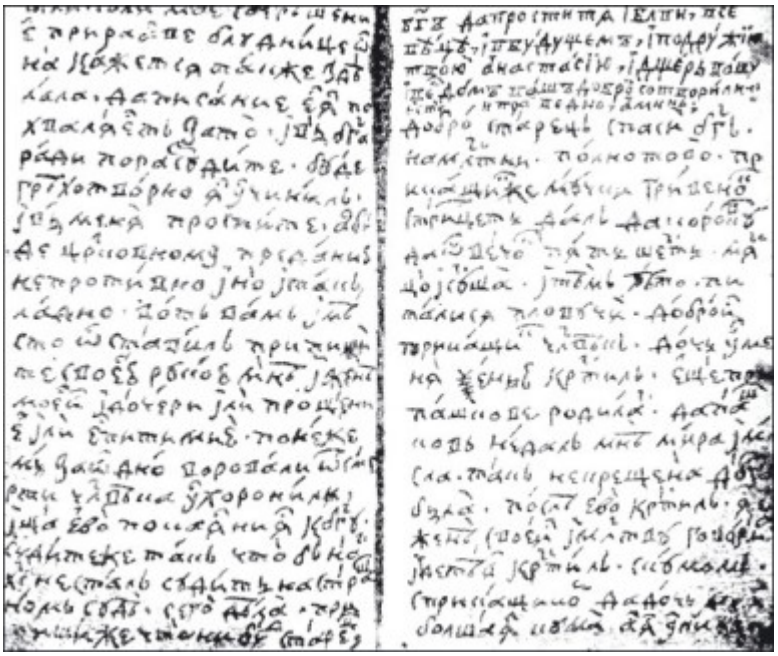
Мы должны теперь опять вернуться к тому первоначальному периоду в истории старообрядчества, когда события поставили, но еще не разрешили роковую дилемму: восторжествует ли правая вера или наступят последние времена. Симпатии к тому или другому решению определились уже тогда. Вместе с тем наметилось и разделение приверженцев старой веры на два враждебные лагеря. Большинство, испуганное возможностью остаться без церкви и без таинств, отшатнулось, как мы знаем, от крайнего решения. Ценой все новых и новых уступок, путем хитросплетенных толкований, умеренные старались сохранить хоть какую-нибудь связь с церковностью, спасти хоть частицу веры в непрерывность существования на земле истинной Церкви Христовой. Порвать эту вековую цепь, связывавшую современную Церковь с временами апостольскими, было бы слишком страшно для людей, привыкших слепо вверяться тому, что «до нас положено». Жить своим умом и чувством, начинать с самих себя, создавать новые формы веры – все это значило бы, в их глазах, произвести такую революцию, перед которой бледнели все новшества Никона.



***С. Коровин. Схимник***

О создании новых религиозных форм не думали, конечно, тогда и сторонники крайнего мнения. Если они освободили себя от подчинения старым формам, то это лишь потому, что были совершенно твердо уверены в немедленном наступлении кончины мира. «Несть ныне время – переправливати веру», – говорил инок Авраамий ввиду неотвратимой близости пришествия антихриста. Под влиянием этой мысли люди думали не о том, как жить без церкви, а о том, как бы умереть подостойнее. В натурах экзальтированных такое напряженное ожидание второго пришествия вызвало особые явления, принявшие, как это всегда бывает в явлениях религиозного экстаза, эпидемический характер. Не довольствуясь пассивным ожиданием архангельской трубы, наиболее усердные теряли терпение и старались приблизить конец. Если Царство Божие не приходило, они спешили сами к нему навстречу. Покончив всякие счеты с миром, они решались окончательно освободиться от него путем самоубийства, – если не удавалось добиться той же цели с помощью мученичества. «Насильственная смерть за веру вожделенна, – доказывал еще Аввакум, – что лучше сего? с мучениками в чин, с апостолы в полк, с святители в лик… а в огне-то здесь небольшое время потерпеть… Боишься пещи той? Дерзай, плюй на нее, не бойсь! До пещи страх-от: а когда в нее вошел, тогда и забыв вся».

Совет Аввакума нашел своих энтузиастов и пропагандистов, не довольствовавшихся личным спасением и желавших спасения всего мира. «Хотел бы я, – говорил один из этих максималистов XVII столетия, – дабы весь Романов (родной его город. – *Прим. автора*) притек на берег Волги с женами бы да с детьми, побросались в воду и погрязли бы на дно, чтобы не увлекаться соблазнами мира. А то еще лучше: взял бы я сам огонь и запалил бы город; как бы было весело, кабы сгорел он из конца в конец со старцами и с младенцами, – чтобы никто не принял из них антихристовой печати». За Романовым и Белевым последовала бы и «вся Россия»; за Россией сгорела бы, может быть, и «вся вселенная»… Полные таких надежд, являлись пропагандисты самосожжения в мир и не жалели слов, чтобы убедить простодушных слушателей. «О братие и сестры, – возглашали они, – полно вам плутати и попам окуп давати. Елицы есте добрии, свое спасение возлюбите и скорым путем, с женами и детьми, в Царство Божие теките. Радейте и не слабейте; великий страдалец Аввакум благословляет и вечную вам память воспевает. Тецыте, тецыте, да вси огнем сгорите. Приближися-ко семо, старче, с седыми своими власы; приникни, о невесто, с девическою красотою. Воззрите в сию книгу, священную тетрадь: что, – мутим мы вас или обманываем? Зрите слог словес и, чья рука, знайте. Сам сие начертал великий Аввакум, славный страдалец, второй во всем Павел. Се сие слово чту, еже святая его рука писала». И «старец, взирая, слезы ронит, – прибавляет описавший нам эти сцены противник самосожжения, – отроковица, смотря, сердце крушит; проповедник, распалялся, словеса к словесам нижет»[19].



***Страницы рукописи Аввакума из «Жития протопопа Аввакума, им самим написанного»***

Среди доказательств деревенского пропагандиста кончина мира занимала, конечно, первое место. Она наступит скоро, очень скоро. Не нужно ждать и Ильи с Енохом; в 1689 г. будет «свету представленье»[20], а на Москве уже «царствует Титин». Но ждать светопреставленья в мире невозможно. Время пришло лихое: если не сгореть, то как спастись от «змия»? Как соблюсти себя в ядении и питье, вращаясь среди никониан? «А как уже сгорел, ото всего уже ушел!» Иначе придется наложить на себя эпитимию лет на десять. Надо будет и «поститься, и кланяться, и молиться. А если в огонь, – тут и все покаяние. Ни трудись, ни постись, разом в рай вселись. Все-то грехи очистит огонь». Да, наконец, все равно от огня не уйдешь. При кончине мира ведь протечет река огненная и поглотит все. Сами апостолы

должны будут пройти этот искус. Только самосожженцы будут освобождены от вторичного огненного испытания. Приводились далее примеры святых, окончивших самоубийством. Не было недостатка и в видениях. Один поморский мужик в бреду видел сгоревших в светлом месте и в венцах. А «во ослабе живущих и антихристу работающих» терзало в другом месте страшное колесо. Капля с колеса упала мужику на губу; он очнулся, а губа сгнила.

Всех этих убеждений и доказательств было достаточно, чтобы воодушевить напуганных слушателей и убедить наиболее усердных в них. Около «учителя» собиралась кучка людей, готовых за ним в огонь и в воду: «Пойдем в огонь, на том свете рубахи будут золотые, сапоги красные, меду, и орехов, и яблок довольно; пожжемся сами, а антихристу не поклонимся». От первого порыва воодушевления до самого факта самосожжения было, однако же, еще далеко. Проповедник, которому самому предстоял риск сгореть вместе со своими приверженцами, старался собрать их как можно больше. В промежутке рвение могло остынуть. Являлись сомнения: «Не худо ли то будет – еже самим себя сожещи». По мере приближения решительной минуты одолевал и страх смерти. И не раз предприятие откладывалось или расстраивалось вовсе. «Изнемогши печалью», паства «разбредалась» или расходилась по домам. Но раз задетая совесть не давала покоя. «От печали поотдохнув», сторонники самосожжения снова начинали «зазирать себя, как едят и пьют и на этом свете живут». И после двух-трех неудачных попыток они таки выполняли свое намерение. В большинстве случаев окончательное решение принималось под влиянием правительственного преследования. Лицом к лицу с «гонителями» самые нерешительные приобретали уверенность в том, что получат мученический венец.

***Г. Мясоедов. Самосожженцы. Эскиз***

С другой стороны, и выбирать было не из чего, после того как указ царевны Софьи (1684) стал грозить тем же «срубом» (т. е. костром) всем нераскаянным и упорным приверженцам старой веры. Гонения доказывали справедливость слов деревенских пропагандистов, что от антихриста, кроме как «в огонь, да в воду», «некуда деться». Естественно, что одной из главных задач пропагандиста и его приверженцев становится добиться гонения. «Батюшка государь, – говорят слушатели наставнику, – ты нас учишь добро погореть; как же нам быть? Видишь, гонения нет». «Аз вам, чада, сотворю быти гонению», – отвечает настав-

ник и научает их совершить какое-нибудь святотатство. Тогда «отпишут на нас к начальству и пришлют к вам посылку – то нам и гонение. А мы себя – в поломя и сгорим; сами себя сожжем, а им не дадимся»[21]. Эта программа во всей точности выполнялась. На предлагаемое место самосожжения являлась военная команда. Когда запершиеся в избе или крепости видели, что им «не отсидеться», они поджигали сруб, приняв предварительно меры, чтобы в последнюю минуту никто не выскочил из огня. Впечатление для оставшихся в миру должно было получиться, что «все те страдальцы с радостью горели и яко на пир, веселяся, пришли».

Под двойным влиянием правительственных преследований и ожидаемой кончины мира самосожигание приняло грандиозные размеры. При них понятны становятся сангвинические надежды пропагандистов – «спалить» всю Русь всероссийским пожаром – и этим путем разрешить религиозный вопрос. По предположению исследователя начала XX в., с начала раскола и до начала 1690-х гг. никак не меньше 20 тысяч человек покончили самоубийством[22]. Количество жертв в отдельных «гарях» доходило до 2,5 тысяч.[23]

Однако же, по самому существу дела, этот пароксизм самосожигательной горячки не мог быть продолжителен. Начавшись со второй половины 80-х гг., к началу 90-х он уже начал проходить. Гонения, вызванные указом Софьи, утихли при молодом государе, занявшемся совсем другими делами. Ожидания светопреставления еще раз не осуществились. За страхами казни или второго пришествия последовала резкая реакция в настроении раскольников. Одинокие голоса более умеренных стали теперь слышнее, протест против ужасов самосожжения привлек на их сторону многочисленных приверженцев по всей России. Общим мнением донских и камских, поволжских и поморских иноков, числом до двухсот и «множества бельцов везде и повсюду» – добровольные «самоубийственные смерти», не вызванные мучительством, были осуждены как противные учению Христа, апостолов и святых отцов. В опровержение доводов, приводившихся пропагандистами самосожжения, составлено было в 1691 г. старцем Евфросином сильно «Отразительное писание» (давшее нам материал для сделанной выше характеристики самосожжений). Самые крайние противники никонианства перестали теперь думать, будто только и может быть один исход для них – «в огонь, да в воду». Что в мире нет больше ни церкви, ни таинств, – за исключением доступных всем мирянам[24],– эту точку зрения окончательно усвоила себе та партия раскола, о которой теперь идет речь. Но из этого вовсе не следовало, что необходимо прекращать физическое существование в мире. Из мира надо бежать, надо последовать совету Спасителя: если вас гонят из одного града, бегите в другой; хватит городов в Израиле, чтобы укрыть вас до пришествия Сына Человеческого. И основным правилом жизни становится теперь для беспоповщины «гонимым – бегать, взятым – терпеть»; самим на мученичество не «наскакивать», но и не уклоняться от него, если судьба отдаст в руки гонителей. Таков был тот житейский режим, с которым пускались в исторический путь отрицатели церкви и таинств, после того, как прошел первый подъем религиозного экстаза.

Существовал в России целый обширный край, как бы нарочно приспособленный для осуществления этого режима. Скрываться от властей здесь было легко, а обходиться без священства и таинств – привычно. Крутой разрыв с миром и церковью оказывался здесь, таким образом, далеко не так страшен и был далеко не так неподготовлен, как в других частях России. Мы разумеем северную русскую глушь. По отношению к церковной жизни обширный русский север (владения древнего Новгорода, Поморье и вся Сибирь), в сущности, всегда стоял в том самом ненормальном и затруднительном положении, в котором очутились теперь ревнители старой веры, отказавшиеся верить в дальнейшее существование церкви. У них не было теперь попов, и приходилось обходиться без таинств. Но жители русского севера никогда не были избалованы правильным выполнением треб. Они давно уже привыкли обходиться без помощи священника. В этих безлюдных палестинах, где зача-

стую от одной деревни до другой было по нескольку десятков верст расстояния, где дороги шли густым лесом или топким болотом, где почти единственными удобными путями сообщения были реки, – в этих глухих захолустьях присутствие попа в деревне было довольно редким событием. Случалось, что на один или на два десятка деревень была всего одна церковь. Приход ее обнимал, таким образом, сотни квадратных верст. Случалось иногда, что и эта единственная церковь давным-давно «стояла без пения». При этих условиях для самых необходимых треб часто не оказывалось священника. А если и был он, то местное население не всегда решалось к нему обратиться, так как услуги его обходились довольно дорого. Таким образом, северное крестьянство старалось, по возможности, удовлетворять свои духовные нужды собственными силами, без помощи попов. Вместо церквей в крае размножались часовни. Вместо литургии население удовлетворялось вечерней, утреней, которые пелись в этих часовнях кем-нибудь из грамотных мирян.

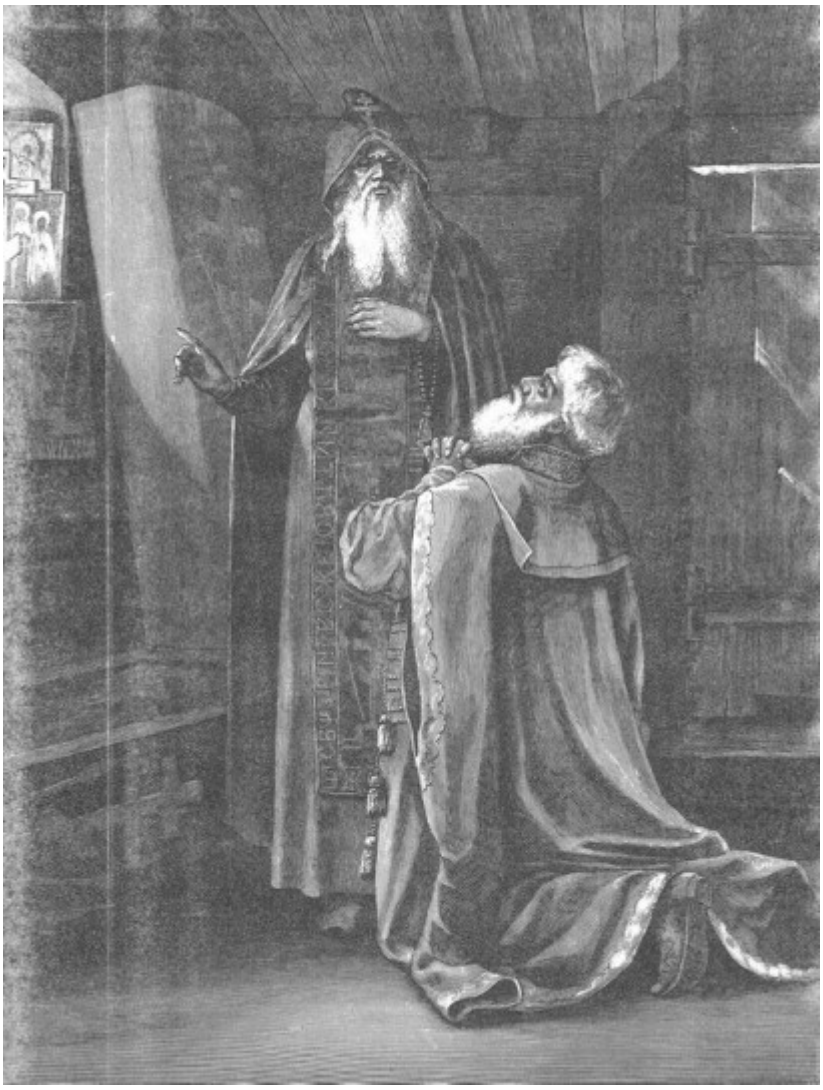
Здесь легче, чем где-нибудь, было примириться с необходимостью остаться вовсе и навсегда без священства. Здесь поэтому и распространялось преимущественно учение беспоповщины, тогда как последователи поповщины чаще встречались в юго-западных и юго-восточных окраинах России. Население севера легко примирялось с тем, что крестить теперь приходилось мирянам, а исповедоваться надо было друг другу Трудно было отказаться навсегда от причащения. Поэтому всякий шарлатан, утверждавший, что у него хранятся запасные Дары, освященные еще до времени Никона, мог без труда приобрести и эксплуатировать доверие массы. В тех случаях, когда Даров решительно не было, беспоповцы прибегали к символическому обряду, долженствовавшему заменить причащение. Они причащались… изюмом.

***Северный пейзаж***

Обходиться без таинства брака было совсем легко в крестьянской среде. Там и до этого времени браки, не освященные церковью, встречались постоянно. Неудобство для мирян заключалось лишь в том, что строгие раскольнические иноки отрицали иногда вместе с таинством брака и возможность семейной жизни. «Женатые – разженитесь, неженатые – не женитесь» – таково было требование наиболее последовательных беспоповцев. Мы увидим сейчас, однако, что в этом пункте требования жизни оказали сильное сопротивление теории.

Ревнители старого благочестия появились в северных лесах с тех самых пор, как возникли в мире «никоновы новины». С того же времени началась здесь и пропаганда раскола. Но, пока была еще надежда одолеть никониан и восстановить старую веру, разрыв с миром не мог считаться единственным условием спасения. Положение изменилось, как мы видели,

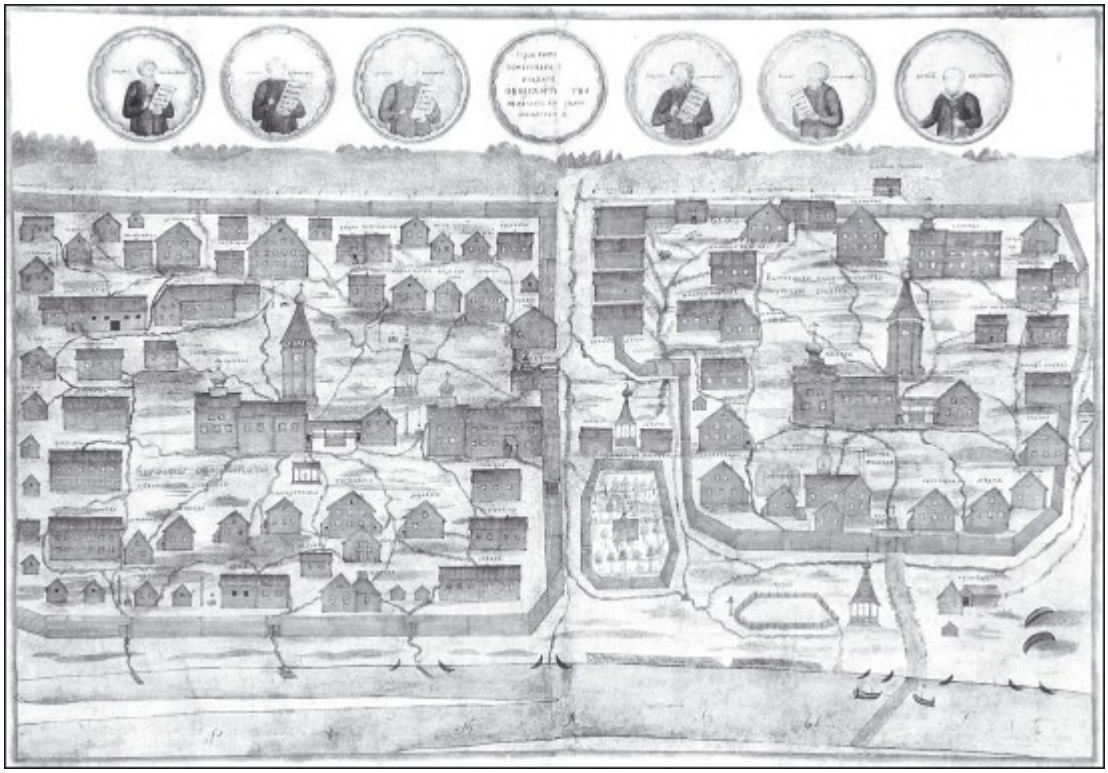
со времени неудачи стрелецкого бунта и строгого указа 1684 г. Для последовательных раскольников выбор оставался теперь между открытой борьбой и бегством. Но на борьбу не всякий оказался способен. Ближайшим способом уклониться от нее было самосожжение: так и смотрели на него самосожигатели. «Немощны мы и слабы, – того ради и не смеем к предлежащим мукам вдатися; вмени, Господи, огненное сие страдание в мученическое, ради немощи нашей». Такие размышления и молитвы влагает в уста самосожигателей историк поморской беспоповщины Иван Филиппов. Мы знаем, однако, что и склонность к самоубийству скоро прошла, вместе с первым горячим порывом религиозного увлечения. Оставалось третье средство – разрыв с миром. Оно скоро и стало наиболее употребительным. «Которые хранящие древнее благочестие мук не могли терпеть и вышеописанным смертям предаваться, – все бегали в непроходимые пустыни», – говорит нам поморский историк[25]. Особенно часты стали случаи такого бегства с начала 90-х гг., когда началась упомянутая выше реакция против самосожигания.



***К. Лебедев. В келье схимника***

Быстро населилась с этого времени и северная пустыня. Первыми пионерами пустынножительства были здесь соловецкие иноки, не решившиеся выдерживать осады их монастыря московскими войсками. Они покинули остров и разбрелись по поморью, разнося повсюду ненависть к «никоновым новинам» и приверженность к древнему православию.

Укрываясь от властей, пустынножители выбирали себе самые глухие уголки. Где-нибудь у лесного озера, отрезанного непроходимыми болотами и лесами от всякого сообщения с миром, селился отшельник и часто без всякой защиты от северной зимней стужи, кроме лесного костра, начинал свое «жестокое житие». Мало-помалу он обживался, сколачивал себе келью, начинал ковырять землю «копорюгою» или мотыгой. «Нужных ради потреб» или «для ученья благочестия и проповеди» он выходил по временам из леса в соседние деревни. «Лыжи были ему конями, а кережа[26] служила вместо воза». Слава пустынника быстро распространялась в мире. Повсюду, в погостах и «весях» он приобретал покровителей – «христолюбцев», готовых помочь ему деньгами и съестным или даже укрыть его в случае надобности. Являлись и поклонники, готовые последовать его примеру и уходившие один за другим в пустыню. Около одинокой кельи составлялось целое общежитие. Общими силами поселенцы сжигали лесные участки и снимали с «гари» несколько урожаев. «Жестокое» и «нужное» пустынное житие превращалось в «пристойное и пространное». Но такое поселение все еще не было прочным. Первая «хлебная зябель» и неурожай могли разогнать братию. Строгий пустынножитель начинал жалеть о нарушенном безмолвии и спешил уйти подальше в лесную чащу, навстречу новым лишениям. Наконец, вести о завязавшемся общежитии, о побегах туда крестьян и об открытой проповеди старцев, оставшихся в миру, – не ходить в церковь, не причащаться новых тайн, – доносились до начальства. Из местных административных центров являлись тогда в пустыню команды для более или менее успешных розысков. Поселенцы разбегались, оставляя жилища и запасы на жертву неприятелю, – и искали себе нового места. Иначе им оставалось лишь встретить врага лицом к лицу и провести самосожжение. Отдаться живыми они не решались, боясь, как бы пытка не вынудила у них отказа от старой веры.



***Вид Выгорецкого общежительства. XIX в.***

В последнем десятилетии XVII в., как мы видели, обстоятельства изменились. Это тотчас же сказалось на судьбе поморского пустынножительства. Одно из постоянно перемещав-

шихся до тех пор отшельнических поселений окрепло, выросло и скоро стало центром всей русской беспоповщины. Удобство местоположения (по реке Выгу) позволило ему пережить «лихие времена» раскола. Отношение петровского правительства к расколу дало возможность легализировать свое существование. А личные свойства основателей этого общежития обеспечили ему выдающуюся роль в беспоповском мире. В лице Данилы Викулина и Андрея Денисова соединились нравственный авторитет строгого пустынножителя и аскета с житейской ловкостью и организаторским талантом энергического юноши энтузиаста[27].

На первых же порах таланты Андрея Денисова сказались в умелом распорядке внутренней жизни сошедшейся братии и в хорошо налаженном строе ее хозяйства. Но этого мало. Искусно пользуясь наличными условиями, при которых приходилось действовать, Денисов сумел привлечь Выговскую братию к участию в жизни всего русского раскола и чрезвычайно расширил житейский кругозор иноков. Постоянные хлебные недороды подвигли его завязать деловые сношения со всеми концами старообрядческого мира. Он дал, таким образом, первый образец широкого торгово-промышленного союза на началах безусловного взаимного доверия и строгой нравственной дисциплины, – образец, которому так успешно подражал раскол конца XVIII в. и первой половины XIX в. Но и этим не ограничились заслуги Андрея Денисова перед Выговским общежитием. Не только «срытые горы» и «расчищенные леса», монастырские здания и «благочинная» братская жизнь, не только обширные связи при дворе и в самых отдаленных городах России свидетельствовали о трудах Денисова. Он раздвинул также и умственный горизонт иноков. Среди них грамотность была первоначально настолько редким явлением, что историк Выговской пустыни постоянно отмечает ее как особое достоинство того или другого новопришедшего инока. Сам блестящий диалектик и большой знаток древнерусской письменности, Денисов хорошо понимал, насколько недостаточно быть простым начетчиком и до какой степени необходимо для старообрядца получить систематическое школьное образование. Наладив распорядок жизни в своем монастыре, он съездил под видом купца в Киев и более года посвятил занятиям в Киевской академии, может быть, под руководством самого Феофана Прокоповича. Он учился здесь богословию, риторике, логике и проповедничеству. Один этот шаг Андрея может показать нам, насколько воззрения автора «Поморских ответов» были шире взглядов большинства его единомышленников. Перейти в самый разгар борьбы в проклятый вражеский стан, в самое средоточие ереси, – хотя бы для того, чтобы подготовить себя к будущей борьбе с противниками, – для раскольника старого типа было бы совершенно невозможно. С удивлением рассказывает биограф Андрея, как во время самого этого путешествия в Киев он дал напиться из своей чашки томимому жаждой прохожему и затем не только не «ввергнул чашку в презрение», но, вымыв ее водой и перекрестившись, «повелел из нея ясти и пити».

***Выгорецкие старцы. Старообрядческая икона конца XVIII – начала XIX вв.***

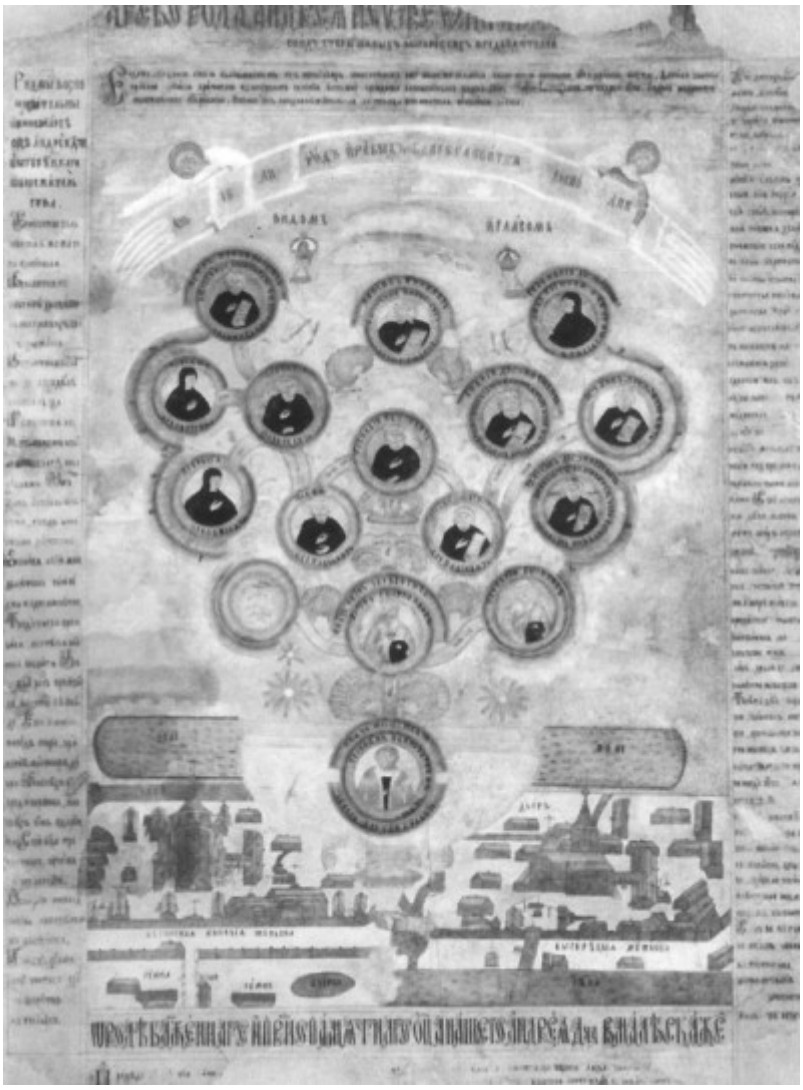
То, что для самого Денисова было проявлением недюжинного ума, для его общины скоро стало делом практической необходимости. Благодаря деятельности Денисова, для Выговской обители давно уже прошло то время, когда братия сообщалась с миром на лыжах с кережами и когда один слух о проведении за 50 верст от обители временной дороги для проезда Петра заставлял пустынножителей готовиться к бегству или самосожжению. Теперь мимо самого монастыря пролегали целых две дороги, и «гостиная» монастырская изба приобрела значение станции для проезжающих. На соседнем берегу Онежского озера стояла пристань обители; многочисленные монастырские суда развозили свои и чужие товары и запасы. В соседнем Каргопольском уезде были куплены и заарендованы обширные пространства пашни. На внутренних озерах и на морском берегу братия промышляла рыболовством. Монастырские рыболовы и звероловы доходили до Новой Земли и о. Шпицбергена. С югом России старцы вели значительные коммерческие операции по покупке и продажи хлеба. Сама обитель отстроилась заново, обзавелась замечательной библиотекой, целым рядом школ для писцов, певчих, иконописцев и всевозможными ремесленными заведениями. Кругом обители явилось немало скитов, составлявших промежуточное звено между иноками и миром. За их населением и образом жизни выговские пустынножители далеко не всегда могли уследить. Скиты управлялись собственными выборными властями.

Все это коренным образом изменило отношение обители к миру. Вражду к «внешним» легко было проповедовать, скитаясь в лесах поодиночке. Но такой обширной и богатой общине, какою стала теперь Выговская пустынь, приходилось налаживать с миром определенные и притом дружественные отношения. Много помогала, конечно, сила денег и тайные симпатии к старообрядчеству окружающего населения. Но и за всем тем без компромиссов обойтись было нельзя. В Выговской обители применялись на практике те умеренные взгляды, которые еще в 1691 г. проповедовал Евфросин. «Позываемы от неверных на трапезу, во славу Божию идите и вся представляемая вам ими ядите; тако-же и на торжище вся продаваемая купите, ничтоже несумняшеся за совесть» – так советовал Евфросин, ссылаясь на апостола Павла.

И на Выгу открыт был самый широкий простор для общения с еретиками-никонианами. Съестные припасы, купленные на рынке, не считались нечистыми. Последователи есть и пить из сосудов, к которым прикасались никониане, не было осквернением. Еще больше соблазна вызывало отношение общины к властям. Уверенность в том, что в мире царствует антихрист, не мешала старцам делать гражданской власти все те уступки, которые могли обеспечить им свободное отправление их веры. Сначала они ограничивались подарками и приношениями. Потом согласились записаться в двойной подушный оклад. И этого, однако, оказалось мало. До правительства дошли сведения, что на Выгу не просто восстают против новопечатных книг и защищают двуперстие, а бунтуют против духовной и светской власти, царя считают антихристом, а Церковь еретической и приходящих от нее перекрещивают. В 1739 г., уже по смерти Андрея Денисова (1730), на Выгу явилась следственная комиссия под председательством Самарина. Ее целью было проверить на месте донос одного из прежних жителей пустыни об укрывательстве в ней беглых и перекрещивании и немолении за царя. Вопрос о перекрещивании старцам удалось кое-как замять. Следствие о беглых, после долгих проволочек и дознаний, прекращено было указом 31 августа 1774 г. Повинуясь ему, иноки решили записать беглых добровольно во вторую ревизию, в подушный оклад. Но вопрос о молитве за царя приходилось решать немедленно. Тут-то и обнаружились внутренние разногласия в самой Выговской общине. Темная масса монастырских рабочих и слуг решилась не уступать, идти по торной дороге и завершить блестящую историю Выговской пустыни самосожжением. Старшая братия во главе с братом Андрея Денисова, Симеоном, напротив, решилась уступить. Они вписали молитву за царя в беспоповские служебники, доказывая, что древняя Церковь молилась и за языческих царей.

Эта мера была естественным последствием всех тех уступок, которые уже сделала Выговская община миру и властям до комиссии Самарина. Тем не менее, для многих признание «богомолия» было последней каплей, переполнившей чашу. Правда, от самосожжения удалось отговорить большинство Выговских жителей. Но это уже не могло предупредить раскола среди русской беспоповщины.

Собственно говоря, раскол существовал и раньше. Независимо от Денисовых, в юго-западных частях Новгородского края и за польской границей подвизался другой учитель беспоповцев, дьячок Крестецкого яма Феодосий. Формулируя собственными силами основные положения беспоповщины, он кое в чем разошелся с Денисовыми. Узнав про существование Выговского скита, он не раз ездил туда для взаимного уяснения спорных пунктов. Отчасти спор завязывался на подробностях обряда. Но наряду с этим Феодосий поднимал и принципиальный вопрос об отношении беспоповщины к миру. Он упрекал поморцев в общении с никонианами и отрицании надписи на кресте ГН.ЦЛ. (поморцы считали ее новой; древней формой была, по их мнению, надпись: «царь славы, к. Хс., сим побеждай»). Далее мы увидим, что споры между обеими сторонами велись также о браке.



***Древо отцов Выгорецких. Старообрядческая икона XIX в.***

В результате не только не состоялось никакого соглашения, но, напротив, назрело взаимное ожесточение. Во время решительного диспута (1706), на котором случайно не оказалось ловкого и тактичного Андрея Денисова, его сторонник Леонтий стучал кулаками по столу и раздраженно кричал Феодосию: «Нам ваш Исус Назарянин не надобен!». В свою очередь, и Феодосий не остался в долгу – «показал характер не мирного духа», как выражается раскольничий историк этой распри. Выйдя из Выговской обители и дойдя до монастырских пастухов, он выбросил данные ему на дорогу монастырские припасы, крича, что от несогласных с ним не хочет принимать пищи. Затем снял с себя сапоги и, став лицом к обители, начал трясти их, продолжая кричать при этом: «Прах, прилипший к ногам нашим, отрясаем… не будет нам с вами имети общения ни в сем веке, ни в будущем!..» Тщетно потом вернувшийся и узнавший об этом происшествии Денисов писал Феодосию примирительные письма и предлагал компромисс. Только один раз удалось (1727) и то не решить, а только отсрочить вопрос о четверобуквенном титле. Но и это перемирие состоялось ненадолго. Решение Выговской общины, принятое ввиду наезда Самарина, – молиться за царя – окончательно выдвинуло на первый план принципиальную сторону спора и сделало примирение совершенно невозможным. Самый спор о надписи 1.Н.Ц.1. мало-помалу стушевался перед этим вопросом – о пределах уступчивости. Последователи Феодосия давно уже не употреб-

ляют распятий с четверобуквенным титлом, а проблема «богомолий» остается живой и по-прежнему спорной. Момент окончательного разрыва федосеевцев с поморцами был увековечен в насмешливом прозвище, которое первые дали последним, – по имени Самарина они стали звать поморцев «самарянами».

***Поморские старцы. Старообрядческая икона***

Так произошло разделение беспоповщины на два враждебных толка. Надо прибавить, что и начало третьего толка – «филипповщины», относится ко времени той же самой комиссии Самарина. Филипп, основатель этого движения, был келейником Андрея Денисова и думал, по смерти его, занять его место. Обманувшись в своем ожидании, он отделился от Выговской обители и увлек за собой некоторое количество ее членов, подобно ему недовольных поморскими «нововводствами». Когда явилась комиссия Самарина, ему пришлось на деле доказать искренность своих убеждений и большую строгость в хранении древнего благочестия. Он прямо пошел на ту развязку, от которой Семену Денисову удалось отговорить свою общину, – Филипп кончил самосожжением со всеми своими последователями.

Таким образом, если устранить личные причины разделений в среде беспоповщины, главной, принципиальной проблемой остается в обоих только что упомянутых случаях реакция против того примирения с миром, к которому житейские обстоятельства принуждали Выговскую обитель. Мы увидим сейчас, что и во второй половине XVIII в. эта причина продолжала действовать и вызывать новые разделения. Но предварительно мы должны ввести в рассказ еще одно житейское обстоятельство. Оно тоже вызывало спорящие стороны на компромисс и скоро сделалось предметом наиболее горячих препирательств между федосеевцами и поморцами. Мы говорили уже, что, признавая сохранившимися только два таинства, – крещение и покаяние, беспоповцы отрицали таинство брака и отсюда выводили необходимость безбрачной жизни. Самые строгие охранители благочестия понимали, конечно, невозможность устранить всякие соприкосновения «сена» с «огнем». Но выйти из затруднительного положения они не умели и, настаивая формально на соблюдении аскетических требований, на практике принуждены были смотреть сквозь пальцы на постоянное нарушение этих требований. Феодосий решился, правда, формально признать законными браки, заключенные в еретической никонианской Церкви. Но это была явная непоследовательность, противоречившая притом общему суровому отношению его к никонианам. Андрей Денисов,

напротив, в противоречие со своей обычной терпимостью, в этом пункте хотел быть последовательным. Он до конца жизни остался непреклонным, требуя безусловного воздержания. Но и Денисов не мог уничтожить семейной жизни. Он должен был ограничиться тем, что удалял семейных из монастыря в скиты.

Последователи Феодосия и Андрея Денисова привели свое отношение к браку в большее соответствие с общим духом обоих направлений. Федосеевцы стали относиться к брачной жизни нетерпимо, а поморцы снисходительно. Но этим ни те, ни другие нисколько не разрешили вопроса. Принципиальное противоречие между теорией, считавшей законный брак невозможным, – и жизнью, делавшей существование семьи необходимым, оставалось в силе. Тут, может быть, впервые старообрядцы столкнулись с вопросом, относительно которого «пря не могла кончиться» простой справкой, что думали об этом отцы и деды. Приходилось самостоятельно решать вопрос с помощью собственных, оригинальных толкований богословской литературы. Эту задачу блестящим образом выполнил федосеевец Иван Алексеев, обнаруживший при этом такие знания, талант и широту мысли, которые не уступали Денисовским. Надо прибавить, что его обширное исследование «о тайне брака» появилось лишь в 1762 г., 34 года спустя после того, как он впервые задал этот вопрос лично Андрею Денисову. За все это время Алексеев не переставал собирать материалы и пропагандировать построенную на них теорию. Прежде всего, он установил тот факт, что древнехристианская Церковь не повторяла таинства брака над семейными людьми, переходившими к ней из других вер. Следовательно, заключил отсюда Алексеев, древняя Церковь признавала законными браки, заключенные во всякой вере. Да так и должно было быть, продолжал он, переходя от писания к собственным рассуждениям. Ведь в браке, в противоположность прочим таинствам, передача благодати вовсе не связана необходимо с совершением известного обряда. По словам Большого Катехизиса, «брак есть тайна, которую жених и невеста от чистой любви своей в сердце своем… согласие между собой и обет творят». «Действенник», производящий тайну, есть сам Бог, вложивший в природу живых существ потребность плодиться и размножаться. Эта завещанная Богом потребность, в связи с «любовным согласием» брачующихся, и составляет сущность таинства. Все остальное в нем есть простая формальность. Иерей есть только свидетель союза от лица общины. А «церковное действо» – простой «общенародный обычай», дающий браку «общенародное согласие», чтобы таким образом установить его гражданскую крепость и действительность. Брак не должен обходиться без «чина», но чин есть лишь формальность. Она появилась позднее, в «законе писанном», тогда как брак существовал «в естественном законе», независимо и раньше всякого чина. Вот почему беспоповщинская Церковь должна следовать примеру древнехристианской Церкви и признавать браки, венчанные в никонианской Церкви. Это венчание есть лишь публичное засвидетельствование брака, а самое таинство совершается Богом и «взаимным благохотением» жениха и невесты.

Подобного рода аргументация была совершенной новостью в расколе. Алексееву приходилось защищать самую возможность появления новых богословских теорий. Он приводил в свое оправдание теорию «богомолия», созданную Семеном Денисовым, и указывал на аналогичность положения. «У отцов наших, – говорил он, – пока нужды не явилось, о богомолий не было проповеди; когда же явилась нужда, явились и доводы. Так и в нашем случае: не было нужды в народе о браке, не было о том и речей; нужда явилась, – произведено было и исследование. Нечего этому и дивиться и отступать в сомнении перед тем доводом, что у отцов наших этого не было. Нужно знать, что отцы наши жили далеко от мира, проходя пустынное и скитское житие. Поэтому они и в браке не нуждались – не потому, что гнушались им, а потому, что не желали смущать место и пустыню превращать в мир. Мы же посреди мира живем и во всех соблазнах мирских пребываем… Стало быть, и жизнь их нам не в пример»[28].

***М. Фармаковский. Фанатики***

Нельзя было лучше формулировать положение вопроса о браке, чем это сделано в приведенных словах. Теоретические рассуждения Алексеева, действительно, вызывались прежде всего изменившейся житейской обстановкой раскола. Они были новым и весьма существенным шагом вперед в примирении беспоповщинского учения с требованиями жизни. Естественно, что шаг этот должен был встретить протест со стороны тех старообрядцев, которые никакого примирения не хотели. Вопрос о браке сделался, таким образом, для беспоповцев тем же, чем был для поповщины вопрос о чиноприятии бегствующего священства. Около того и другого вопроса, как центрального пункта, сосредоточилась борьба умеренной партии с крайней в обоих направлениях старообрядчества. Разница была только в том, что умеренная партия поповщины волей-неволей сближалась с учением господствующей Церкви, а умеренное направление беспоповщины отдалялось от него, ибо, в сущности, оно принципиально отрицало самое основание положительной религии и – опять-таки невольно – выходило в открытое, безбрежное море свободного религиозного творчества. Вот почему победа умеренной партии в вопросе о «перемазывании» только возвращала раскол к исходной точке его сомнений – к признанию святости никонианской Церкви. Между тем победа умеренных взглядов на вопрос о браке совершенно сводила раскольников с точки зрения православной традиции, приводя их к идее «естественного закона» веры – в противоположность «писанному закону» христианского откровения. В обоих случаях борьба за центральные позиции была ожесточенной и упорной, велась на всем протяжении истории и не привела к единодушному решению вопроса, а только увеличила раздор.

Старые центры беспоповщины, впрочем, принимали уже мало участия в этой борьбе за брак. Полемика заонежской поморской общины с новгородской общиной федосеевцев так и застыла в том самом положении, в каком мы ее видели в начале XVIII в. К попыткам взаимного соглашения и дальнейшего развития вероучения обе общины относились или недоверчиво, или даже прямо враждебно. Чтобы проследить дальнейший ход борьбы между умеренным и крайним направлением беспоповщины, мы должны перенести наши наблюдения с северных и западных окраин в новые средоточия беспоповского мира, в Москву.

Федосеевцы и здесь остаются решительными противниками общения с миром, тогда как поморцы продолжают защищать свои старые примирительные тенденции. Но центр

тяжести спора значительно перемещается под влиянием резко изменившихся условий жизни раскола. Спорят теперь уже не о том, что лучше – открыто ли идти на мучение или предупреждать его добровольным самоубийством; разрывать ли с миром путем смерти или путем бегства в пустыню. Все эти позиции давным-давно сданы требованиям жизни, которая приступает теперь к беспоповцу с новыми запросами. Соблазны мира теснят его в собственной семье: в виде богатой никонианской родни, в виде немецкого платья и светских книжек старообрядческой молодежи, в виде карточного стола или театрального спектакля. И даже в том счастливом случае, когда ему удается оградить себя от всех этого, перед ним продолжает стоять вопрос о законности самого существования его семьи, о допустимости правильных отношений к гражданскому обществу, с которым он связан имущественными интересами, и ко всему общественному строю, правилам которого он принужден подчиняться. Когда общество само гнало его от себя, решить эти вопросы было гораздо легче. Но теперь, со времени Екатерины II, общество признало его своим равноправным членом. Правительство решилось не «вмешиваться в различие, кого из жителей в числе правоверных или кого в числе заблуждающихся почитать». От всех вообще требовалось только одно – «чтобы каждый поступал по предписанным государственным узаконениям».

***В. Щербаков. Монахи***

Этой терпимостью правительства оба лагеря беспоповщины поспешили воспользоваться, чтобы создать себе прочное положение в обществе. Федосеевцы, благодаря ловкому московскому купцу Илье Алексеевичу Ковылину, устроили себе обширное общежитие у Преображенской заставы. Разрешенное сначала в виде карантина по случаю чумы 1771 г., «Преображенское кладбище» приобрело (при Александре I) права внутреннего самоуправления и полную независимость от Синода и приходского духовенства. Поморцы также создали себе центр в Москве, хотя и уступавший «Преображенскому кладбищу» по влиянию и богатству. На Покровке, в Лефортове, они купили себе землю на имя купца Монина и устроили на ней часовню и богадельный дом. Между «Преображенским кладбищем» и «Покровской мониной часовней» началась, вскоре после их оснований, ожесточенная борьба за отношение к миру. Такой именно смысл имела полемика обеих сторон о возможности законного брака.

Со стороны поморцев монинской часовни выступил в роли первого застрельщика настоятель ее, Василий Емельянов. Его учение о браке представляло дальнейшее развитие известного нам учения Ивана Алексеева. Алексеев признал брачное священнодействие простым «народным обычаем», а священника – простым свидетелем брака, необходимым для гражданской крепости, но вовсе не создающим религиозной святости венчания. Естественным выводом отсюда было, что никакого церковного венчания вообще не нужно. Последователи Алексеева немедленно сделали этот вывод: они стали обходиться при заключении брака без всякого «чина». Но сам Алексеев не решался ни отвергнуть «чин» вовсе, чтобы не уничтожить «честности и крепости» брака, ни признать его безусловно необходимым, чтобы не породить среди последователей мысли о законности священнодействий, свершаемых никонианами. Василий Емельянов нашел выход из затруднения, перед которым остановился Алексеев. Он решительно отвергнул церковное венчание, но в то же время признал необходимость известного чина. Только он сам сочинил этот чин и начал по нему венчать в своей «Покровской часовне». «Бессвященнословные» браки перестали носить языческий, «мордовский» характер, так сильно смущавший Алексеева. А так как одно время сами власти и суд признавали браки «Покровской часовни» действительными, то естественно, что охотников венчаться по емельяновскому «чину» находилось великое множество, – и не только среди поморцев, но и среди самих федосеевцев.

Споры о браке с очевидностью могли показать всем, кто способен был понять это, что дальнейшие пути внутреннего развития беспоповщины далеко расходятся в противоположные стороны. Людям, наиболее заинтересованным в развитии вероучения и в согласовании своей жизни с мыслью и мысли с жизнью, оставалось на выбор одно из двух: или вполне реставрировать старообрядческую старину, или окончательно разорвать всякую связь с церковным преданием и положиться вполне на голос собственного разума. Напрасно было бы, однако, ожидать, что тот или другой исход будет принят всей беспоповщинской массой. Масса, как всегда, далеко отставала от наиболее горячих и наиболее умных. Житейские обстоятельства, – именно правительственные преследования и связи с миром, – заставили большинство беспоповщинцев мало-помалу склониться к умеренному мнению о браке. Но это вовсе не значило, что масса готова будет принять и радикальные принципы их вероучения. Состояние религиозной мысли в массе оставалось таким, каким было в момент возникновения раскола.

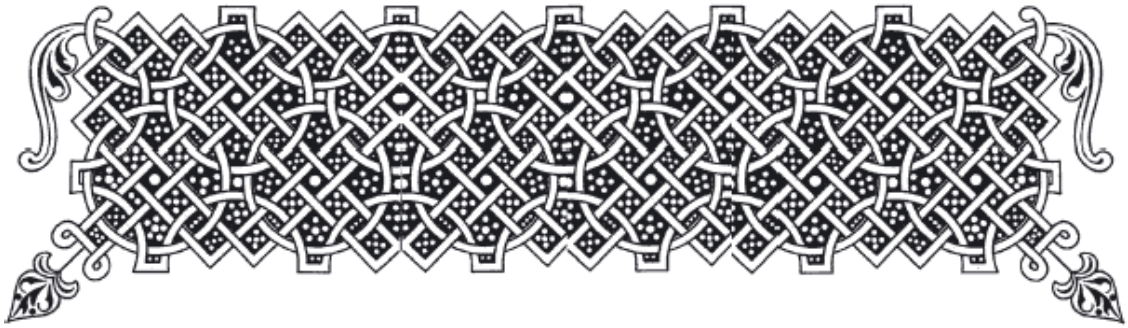
***Старообрядческая часовня на Преображенском кладбище***

Таким образом, ко времени революции цикл развития беспоповщинского учения, как и поповщинского, завершился. Учение исчерпало само себя и пришло к результатам, отрицающим его основные принципы. Как и в поповщине, мы видели в истории беспоповщины борьбу двух главных течений – крайнего и умеренного. Но, в противоположность поповщинским, именно крайнее течение беспоповщины было наиболее близким к традиционному церковному. История беспоповщины состоит из ряда попыток удержать свою теорию на той почве, на которой оно создалось в начале раскола. Задача эта, однако, оказалась неосуществимой по понятной причине: чем дальше, тем труднее становилось воспроизвести те исторические обстоятельства и сохранить тот уровень религиозной мысли, благодаря которым создалось учение об антихристе. Другим путем, более соответствующим общему ходу исторического развития, пошло умеренное направление беспоповщины. Отчаявшись с самого начала втиснуть жизнь в рамки отжившей теории, оно предпочло подогнать ее к требованиям жизни и в результате мало-помалу принуждено было покинуть почву церковной традиции и обрядового формализма. «Церковь не стены церковные, но законы церковные: егда бегавши в церковь, не к месту бегай, но к свету: церковь не стены и кровли, но вера и житие» – эта цитата из сочинений святого Иоанна Златоуста, пущенная в оборот (по сборнику «Маргарит») еще «Поморскими ответами» Андрея Денисова, не раз повторялась богословами «Покровской часовни» во время споров о браке. В сознании массы выраженная в ней идея отчеканилась в форме известной пословицы: «Церковь не в бревнах, а в ребрах».

Однако раньше, чем умеренное течение беспоповщины успело сделать надлежащие выводы из этих компромиссных положений, к ним пришло крайнее течение – и особенно странничество. Именно принципиальное отрицание всего существующего строя, как церковного, так и гражданского, ближе подвело странников к практическим выводам: к отрицанию не одной никоновской, но практически любой Церкви; не только никоновских таинств, но и всяких; не только новопечатных книг, но и любых других – во имя «духа», царство которого началось в момент гибели веры и старых средств спасения, в начале «восьмой тысячи» христианского летосчисления. Отсюда переход к учению духовного христианства был, как мы видели, чрезвычайно близок: сплошь и рядом местные власти принимали учения немоляков и другие за секту молокан. Но при всех крайностях тут оставалась грань, за которой ревнители старой веры могли оказаться лишь с величайшим трудом. Этой гранью был

переход от чистого отрицания к созданию положительных новых учений. И действительно, условное отрицание – только потому, что Никон и Петр испортили веру, «духовная молитва» про себя, без всякого культа, хотя бы и самочинного, наконец, неосуществимая позиция полного отрицания существующего строя и неплатежа податей – все это должно было привести учение беспоповщины к тупику. Выход из него был только в пересмотре самых оснований веры, совершенно независимо от исторических событий прошлого и от буквоедства, стоявшего на уровне развития XVI и XVII вв.

# Судьбы господствующей Церкви

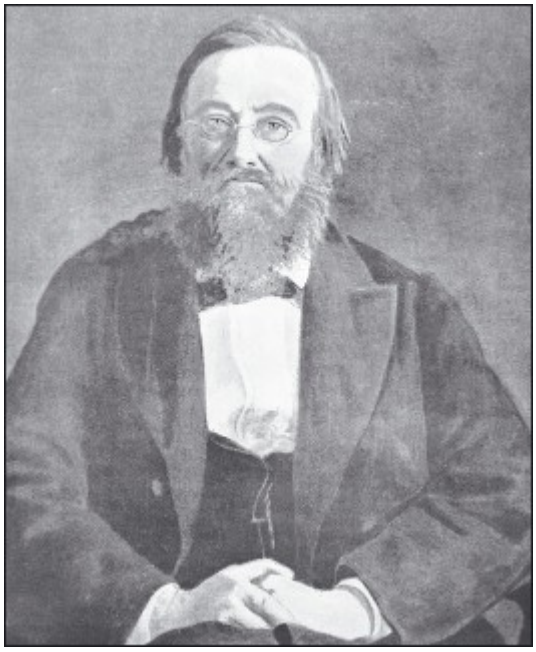


*Выборность приходских священников и индифферентность прихожан к духовным вопросам. Установление наследственности духовного звания и превращение духовенства в замкнутое сословие. Уровень материального состояния и нравственного развития церковнослужителей. Отношения государства и Церкви. Постепенное ограничение церковных привилегий и потеря Церковью ее старинных прав. Учреждение Синода. Возражения Стефана Яворского. «Филетизм» православных церквей. Решение вопроса о секуляризации духовных имуществ. Значение богословия для Восточной Церкви, его преобладающий полемический характер. Усиление католического влияния и хлебопоклонная ересь Сильвестра Медведева. Развитие школьного богословия, противоположные взгляды Стефана Яворского и Феофана Прокоповича. Создание светского богословия: влияния западного романтизма и учение славянофилов. Религиозно-философские взгляды А. С. Хомякова, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева. «Проблемы идеализма» и последователи Соловьева братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие. О. Павел Флоренский и о. Сергий Булгаков. «Философия свободного духа» Н. А. Бердяева. Д.С. Мережковский и его религиозно-философские беседы.*

Мы оставили господствующую Русскую Церковь в тот момент ее истории, когда от нее отделялись защитники старой веры. Мы видели судьбу этой старой веры; видели и то, как она постепенно развивалась в новую и как новые формы религиозности поочередно отодвигали прежние на второй план. Весь этот процесс развития русской народной веры совершался неофициально. Посмотрим теперь, что за это время происходило в самой господствующей Церкви.

Чтобы как следует понять ее судьбу, не мешает предварительно вникнуть в кажущийся парадокс Н. И. Костомарова, утверждавшего, что и сама вера при своем возникновении была не старой, а новой. «Мы не согласимся с мнением, распространенным у нас издавна и сделавшимся, так сказать, ходячим: будто раскол есть старая Русь, – говорит историк. – Нет, раскол – явление новое, чуждое старой Руси. Раскольник не похож на старинного русского человека; гораздо более походит на последнего православный простолюдин. Раскольник гонялся за стариной, старался как бы тоже держаться старины – но он обольщался; раскол был явлением новой, а не древней жизни. В старинной Руси народ мало думал о религии, мало интересовался ею, – раскольник же только и думал о религии; на ней сосредоточивался весь интерес его духовной жизни. В старинной Руси обряд был мертвою формою и исполнялся плохо, – раскольник искал в нем смысла и старался исполнять его, сколько возможно, свято и точно. В старинной Руси знание грамоты было редкостью, – раскольник читал и пытался создать себе учение. В старинной Руси господствовало отсутствие мысли и невозмутимое

подчинение авторитету властвующих, – раскольник любил мыслить, спорить; раскольник не успокаивал себя мыслью, что если приказано сверху так-то верить, так-то молиться, то, стало быть, так и следует; раскольник хотел сделать собственную совесть судьею приказания, раскольник пытался сам все проверить, исследовать». Словом, «какие бы признаки заблуждения ни представлялись в расколе», по мнению Костомарова, «он все-таки соединялся с побуждениями вырваться из мрака умственной неподвижности, со стремлением русского народа к самообразованию».



***Историк Н. И. Костомаров***

Если и можно спорить против выражений, в которые историк облек свою мысль, то самую мысль нельзя не признать совершенно справедливой. Сравнительно с небольшой группой просвещенных представителей Русской Церкви раскол мог быть явлением отсталым. Но он был большим шагом вперед для религиозного самосознания прежде совершенно индифферентной народной массы. Раскол отстаивал только внешнюю обрядовую сторону. Но ее он научил соблюдать, чего масса не делала прежде. Мало того, обряд соблюдался во имя живого религиозного чувства, к которому масса тоже не была приучена и которое выводило ее из векового религиозного безразличия. Таким образом, при всей ограниченности кругозора своих вождей, раскол впервые будил чувство и мысль еще более неразвитой массы. И самая эта ограниченность делала его наиболее доступной, на первых порах, формой народной веры. Эта форма была очень примитивна. Но еще примитивнее было то, что не попало под ее влияние.

Став на эту точку зрения, мы легко поймем ошибочность взгляда, не раз высказывавшегося в исторических сочинениях. Происхождение раскола объяснялось, с религиозной стороны, народным протестом против тех стеснений, которым подвергалась свободная духовная жизнь приходов в XVII в. со стороны правительственной власти. Едва ли, однако же, правительство могло иметь в это время поводы сдерживать религиозное усердие прихожан. Несомненен, конечно, тот факт, что прежний русский священник, выбранный общиной прихожан, мало-помалу уступал место священнику, назначенному епархиальной властью. Вместе с тем, «приход становился чем-то вроде духовно-правительственного участка». Но перемена эта, совершившаяся, действительно, в XVII и XVIII вв., объясняется вовсе не тем, что

интерес прихожан к своим духовным делам был систематически подавляем. Объяснения надо искать в том, что интерес этот был слаб вообще – и стал еще слабее с тех пор, как наиболее заинтересованные ушли из господствующей Церкви в раскол. Религиозная индифферентность прихожан была, таким образом, не вынужденной, а совершенно естественной. Она не могла быть поэтому причиной раскола. Но усиление индифферентизма должно объясняться как одно из последствий отделения раскола от Церкви.

Даже в то время, когда выборы духовенства были еще явлением обычным, нельзя думать, что тем самым создавалась живая духовная связь между пастырем и прихожанами. Побуждения, определявшие выбор, были гораздо более прозаичны. От священника не требовалось ни знаний, ни дара учительства. В нем привыкли видеть лишь исполнителя треб. Прихожане заботились, главным образом, о том, «чтобы церкви Божией не быть без пения и душам христианским не помереть без причастия». Своим правом выбора они пользовались для того, чтобы «сговорить себе попа подешевле». Нанимая дьячка, мир ставил условием, чтобы он, сверх церковной службы, еще и «к письму у всякого государева и мирского дела был всегда готов». В лице дьячка хотели получить и писаря-грамотея. Что касается дьякона, он уже являлся несомненной роскошью. «Как и теперь, существенным достоинством дьякона был, – по словам профессора Знаменского, – громкий басовый голос, долженствовавший потрясать не слишком нежное чувство русского человека и имевший для него совершенно такое же значение, как большой церковный колокол». Об удовлетворении этой эстетической потребности прихожан заботился обыкновенно какой-нибудь тароватый староста церковный, нанимавший дьякона, как теперь нанимают певчих. Содержание дьячка, человека, практически полезного миру, предоставлялось частному соглашению. И только об обеспечении содержанием священника заботилась духовная и светская власть. Для этой цели выбор, засвидетельствованный «заручной челобитной» прихожан о назначении им священника, являлся лучшим средством. И правительство не только не имело желания искоренять этот обычай, но, напротив, старалось всячески поддержать его, когда он стал приходить в упадок. «Заручная» являлась в глазах власти ручательством прихожан за исправное отбывание своего рода повинности – содержание причта.

***Святитель Дмитрий Ростовский. Мозаичное изображение***

Безучастное отношение прихода к духовной стороне выбора, в связи с низким уровнем развития старинного духовенства, должно было превратить исполнение треб в своего рода ремесло. А условия социальной жизни московского государства сделали это ремесло наследственным. «Что тебя привело в чин священнический, – спрашивает св. Дмитрий Ростовский типичного священника своего времени (начало XVIII в.), – то ли, дабы спасти себя и других? Вовсе нет, – а чтобы прокормить жену, детей и домашних… Рассмотри себя всяк, освященный человече, о чем думал ты, приходя в чин духовный. Спасения ради ты шел, или ради покормки, чем бы питалось тело? Ты поискал Иисуса не для Иисуса, а для хлеба куса!» Очевидно, предложение было таково же, каков был спрос. Для прихожанина был «кто ни поп, тот батька», а для попа было все равно, чем бы ни заработать свой «кус хлеба».

Начало приходского выбора должно было само собою пасть при этих условиях. Из этого, однако, вовсе не следует, чтобы оно немедленно заменилось епархиальным назначением. Церковная власть не спешила взять в свои руки то, что выпустили прихожане. Обе стороны, далекие от предполагаемого соперничества в этом вопросе, предоставили дело его естественному течению. Естественным же порядком, освобождавшим и прихожан, и Церковь, и государство от лишних хлопот, была передача духовных мест по наследству.

Среди духовенства создались своего рода династии, владевшие известным приходом сто и двести лет без перерыва. В среде членов этих династий мы найдем и «родовую передвижку», и местнические счеты. «По смерти отца, служившего священником, поступал на его место старший сын, бывший при отце дьяконом, а на его место определялся в дьяконы следующий брат, служивший дьячком. Дьячковское место занимал третий брат, бывший прежде пономарем. Если недоставало на все места братьев, вакантное место замещалось сыном старшего брата или только зачислялось за ним, если он еще не дорос, и т. п., – констатирует проф., протоиерей, воспитанник Московской духовной академии И. П. Знаменский. – В приходах, где разные должности при церкви занимали члены разных семейств, принято было держаться другого порядка в наследственности мест, по которому требовалось, чтобы сын не превышал степенью отца. Сын священника признавался кандидатом на священническое место, а дети причетников на причетнические… таким образом, в одном и том же клире формировалось нечто вроде особых каст, из которых трудно было выйти талантливым людям на высшую степень».

Фактическое развитие наследственности духовных мест подготовило превращение духовенства в замкнутое сословие. Замкнутость эта не была установлена каким-либо указом; она явилась естественным последствием общего склада русской социальной жизни. Свобода доступа в ряды духовенства сама собой исчезла по мере закрепления всех сословий московского государства на службу.

Официально нельзя было отнести заботу о душах к службе. Но фактически она действительно стала государственной обязанностью одного из «чинов» московского государства. В ряду обязанностей, необходимых для государства, она заняла не первое место. По своему общественному положению замкнувшееся сословие очутилось в самом низу социальной лестницы. Это положение тяжело отозвалось на его дальнейшей судьбе. Государство не открывало выхода из духовенства в другие сословия и в то же время старалось сократить его численность до пределов строго необходимого. В результате получилось, с одной стороны, периодическое размножение духовенства, с другой – непрерывная очистка его от лишних членов. Все признанные ненужными лица духовного звания без послабления отдавались в солдаты и записывались в подушный оклад. Только при императоре Александре II перестала тяготеть над сословием эта вечная опасность «разборов», грозивших разрушением каждой духовной семье от Петра I до Николая I. Указ 1869 г. избавил, наконец, детей священно– и церковнослужителей от необходимости заниматься волей-неволей отцовским ремеслом.

***Император Александр Второй***

Социального положения сословия эта перемена, однако, не могла улучшить сразу. Еще в те времена, когда доступ в духовенство был открыт для лиц разных сословий, занятие это выбирали преимущественно как способ избыть тягла люди податного сословия. Только при Елизавете (1743) духовенство было окончательно исключено из числа податных состояний. Однако телесные наказания продолжали грозить священникам до императора Павла (1796), их женам до императора Александра I (1808), их детям до императора Николая I (1835–1839), а церковникам и их семьям – вплоть до крестьянской реформы (1863). Духовенство находилось в пренебрежении у дворянства, как «подлый род людей»; оно создало себе репутацию мздоимцев в крестьянской среде, и его, в свою очередь, эксплуатировал архиерей, который в старину нередко обращался с попами как с крепостными. Такое духовенство лишено было возможности добиться со стороны паствы уважения, какое подобало его сану. Материальные условия жизни заставляли сельского священника оставаться долгое время пахарем в рясе. Вопрос о введении жалованья сельскому духовенству был поставлен правительством еще в XVII–XVIII вв., но до самой революции 1917 г. он оставался неразрешенным.

***В. Пукирев. Сбор руги***

Образовательный ценз церковнослужителей также не способствовал проведению резкой черты между пастырями и паствой. В «заручных чело битных» прихожане – и збирате ли обыкновенно ручались только за то, что их ставленник умеет читать и писать. «Вере и закону христианскому» полагалось учить кандидата во священство уже перед самым поставлением, на архиерейском дворе. По свидетельству русского экономиста и публициста XVIII в. И. Т. Посошкова, экзамен этот сводился иной раз к прочтению двух-трех заранее затвержденных псалмов. Таким образом, архипастырское одобрение не всегда могло свидетельствовать даже о грамотности будущего священника.

С середины XVIII в. в сомкнутые ряды наследственного духовного цеха начал проникать новый элемент – «ученые» попы, «философы» и «богословы», прошедшие семинарию. На первых порах это вторжение семинаристов вызвало большой переполох среди кандидатов старого типа, обязанных по закону уступать им места. Но скоро дело уладилось, и духовенство приспособилось к новым порядкам. Духовная школа не только не разрушила исстари установившейся наследственности занятий, но и явилась новым, дополнительным основанием для сословной замкнутости духовенства. Для всех лиц духовного звания профессиональное духовное образование стало обязательным (указы 1808 и 1814 гг.). В то же время лицам других сословий доступ в духовную школу все более и более преграждался. Таким образом, образовательный ценз перестал быть преимуществом отдельных лиц сословия, в отличие от всех прочих. Вместе с тем восстановлялось и старое равновесие между членами сословия, нарушенное было притоком ученых сил, малочисленных вначале. Но сделавшись достоянием всего сословия, семинарский диплом провел тем более резкую грань между детьми духовенства, призванными к его получению, и не призванными – мирянами.

Возвышение материального и нравственного уровня духовенства далеко не шло в соответствии с этим возвышением его образовательного ценза. В этом отношении положение не изменилось. «Если бы мы были в состоянии наглядно представить все ненормальные явления в жизни духовенства XVIII в., – говорит И. П. Знаменский, – то, вероятно, многие в настоящее время сочли бы это изображение действительности пасквилем на духовенство XVIII в. и не поверили бы ему».

***В. Маковский. Освящение публичного дома. Эскиз неосуществленной картины***

Ту же самую печальную оговорку приходится повторить и относительно нравственного уровня духовенства в XIX в. Когда в 60-х гг. правительство сочло нужным выяснить, отчего растет число сектантов, и обратилось с этим вопросом к губернаторам, оно получило в ответ самое неутешительное описание нравов провинциального духовенства. Так, архангельский губернатор С. П. Гагарин отвечал: «Духовенство наше необразованно, грубо, необеспеченно и в то же время происхождением своим и образом жизни резко выделяется от народа, не оказывая на него ни малейшего влияния. Все обязанности священника замыкаются в узком формализме. Он механически служит обедню, заутреню, молебен, панихиду, так же механически исполнит требу, возьмет из рук в руки деньги – и затем все пастырские обязанности служения окончены. Поучения устной проповеди и наставлений в делах веры, разъяснения первых начальных истин богопочитания наш народ не слышит от православного духовенства… И вследствие этого остается без познания о вере». Гагарин ссылался при этом на более раннее донесение нижегородского губернатора, писавшего: «Может ли народ смотреть на духовенство с уважением, может ли не увлекаться в раскол, когда то и дело слышно, как один священник, исповедуя умирающего, похитил у него из-под подушки деньги, как другого народ вытащил из непотребного дома, как третий окрестил собаку, как четвертого во время богослужения дьякон вытащил за волосы из церковных дверей? Может ли народ уважать священников, которые не выходят из кабака, пишут кляузные просьбы, дерутся крестом, бранятся скверными словами в алтаре? Может ли народ уважать духовенство, когда повсюду в среде его видит небрежность к служению, бесчиние при совершении таинственных обрядов… а потворство консистории, руководимой взятками, истребляет в них и последние остатки правды? Если ко всему этому прибавить торговлю заочными записками в исповедной росписи и метрические книги, взятки, собираемые священниками с раскольников, превращение алтарей в оброчные статьи, тогда вопрос о том, может ли народ уважать духовенство, может ли затем не уклоняться в раскол, решится сам собой». Гагарин прибавляет: «К этому изображению я могу добавить… длинный ряд подобных же примеров, как-то: примером одного священника, который, напившись, бегал по городу почти голый, примером другого священника в раскольническом городе, который по праздникам валялся с крестом в оврагах; примером третьего священника в раскольничьем селении, который известен всем прихожанам своею безобразно распутною жизнью». Со своей стороны

пермский губернатор Струве отвечает, что раскол «находит себе силу в крайней недостаточности нравственного влияния духовенства на народ, в его нередко соблазнительной по своей распущенности для народа жизни, в его одностороннем безжизненном и схоластическом направлении. Услышать с церковной кафедры проповедь, не составляющую компиляцию из печатного издания духовного ведомства, которая, касаясь обыденной жизни, давала бы уроки нравственно-гражданской жизни, в доступных пониманию простого народа формах, – такая редкость, что даже труд но указать на пример». Что касается частной жизни духовенства, она «полна не только корыстных, материальных стремлений, но нередко представляет печальные примеры беспробудного пьянства, резко бьющего в глаза простому народу, – между тем как характер деятельности и успех пропаганды главных коноводов раскола обусловливается прежде всего только трезвостью и граждански честной их жизнью».

По отношению к составу епископата – верхам Церкви – известен рассказ, что К. П. Победоносцев хранил у себя папку с уголовными делами, в которых они были замешаны, и, похлопывая по ней, говаривал: «Вот где у меня епископы: всех их я держу здесь» (сообщение Б. Суворина в «Возрождении», 1927, IV, II. № 678).

Что подобные нравы не перевелись и в XX в. – притом в высших слоях духовенства, среди академиков, – свидетельствует отзыв известного архиепископа (впоследствии митрополита) Антония Храповицкого о результатах ревизии, по поручению Синода, духовных академий в 1907 г. «Учащиеся в академиях попы, – пишет Антоний в письме митрополиту Флавиану (от 28 ноября 1907 г.), – целыми месяцами не ходят в церковь, едят перед служением колбасу с водкой (утром), демонстративно, гурьбами, ходят в публичные дома, так что, например, в Казани один из таковых известен всем извощикам под названием «поповский б…», и так его и называют вслух. В Казани вдовые попы пригласили весной 1907 г. женатых с женами; один вдовец начал целовать и мять чужую попадью, получил от мужа по морде, дал сдачи, тот снова, и пошла поповская драка с десятками участников, на полу остались клочья волос, кровь и зубы, а затем студенты объявили попам выговор за поведение, закончив его стихами, коих последняя строфа:

*Вперед наука, иереи,*
*К чужим женам не приставайте.*
*Поменьше пейте, будьте скромны*
*И церковь чаще посещайте.*

Когда благоразумные студенты возражают попам на сходках: «Это не согласно с основными догматами христианской веры», то им отвечают: «Я догматов не признаю». И вот толпы таких звероподобных экземпляров наполняют наши школы в виде законоучителей».

Слабость внутренней духовной жизни паствы и пастырей в значительной степени объясняется политической ролью Русской господствующей Церкви. Было время, в период политической раздробленности Руси, когда центральной духовной власти принадлежала важная и авторитетная роль: Русская Церковь – и во главе ее митрополит Киевский и Владимирский – была тогда главнейшим реальным выражением идеи русского единства. Эту влиятельную роль наша Церковь перестала играть с тех пор, как совершилось политическое объединение, после которого высшее национальное представительство перешло от духовной власти к новообразовавшейся светской. Но, несмотря на то, Церковь продолжала сохранять независимое положение, светская власть сочла необходимостью принять от нее свою санкцию – и за то обеспечила за ней ее старые права в области суда и хозяйства. Важнейшим результатом тесного союза между государством и Церковью стало национальное возвеличение обоих – создание религиозно-политической теории, санкционировавшей самобытную русскую власть и ставившей ее под охрану самобытной национальной святыни. Государ-

ство извлекало из этого союза всю пользу, какую только могло ожидать. Но по отношению к Церкви оно сохранило за собой полную свободу действий.

***На ступенях храма***

Прежде всего, государственная власть наложила руку на те самые проявления национально-религиозной самобытности, которые она приняла раньше под свою специальную защиту. Сознание этой самобытности составляло главную силу Русской Церкви XVI в. Из него вытекала и гордая вера в всемирно-историческую миссию русского православия. Теперь, в XVII в., эта самобытность была признана уклонением с правого пути (при этом надо заметить, что правым путем было признано то самое, что в XVI в. считалось уклонением). Оказалось, что своеобразная «старина» Русской Церкви слишком нова и что в действительности старо то, что русским ревнителям казалось непростительным новшеством. Одним словом, представители Русской Церкви, думая в простоте душевной лишь сохранить древнее предание, на самом деле занимались новым национально-религиозным творчеством, продукты которого были теперь или осуждены, или заподозрены. Обладатели несметных духовных богатств вдруг оказались нищими. Русская Церковь сразу принуждена была отречься от того, что она привыкла считать важнейшим содержанием национальной веры. Этот крутой разрыв со старой верой не мог пройти даром для официальной Церкви. За Церковью, как мы знаем, пошли немногие, переросшие старую веру, и все равнодушные к рели-

гии. Прочие, не равнодушные и не переросшие, остались верны старой вере. Таким образом, победа над старой верой сопровождалась тяжелым уроном для победителей. Уход ревнителей старины ослабил запас религиозного рвения среди оставшихся. И это ослабление внутренней жизни происходило в Церкви как раз в тот момент, когда ее бывший союзник, государственная власть, достигла своего высшего развития.

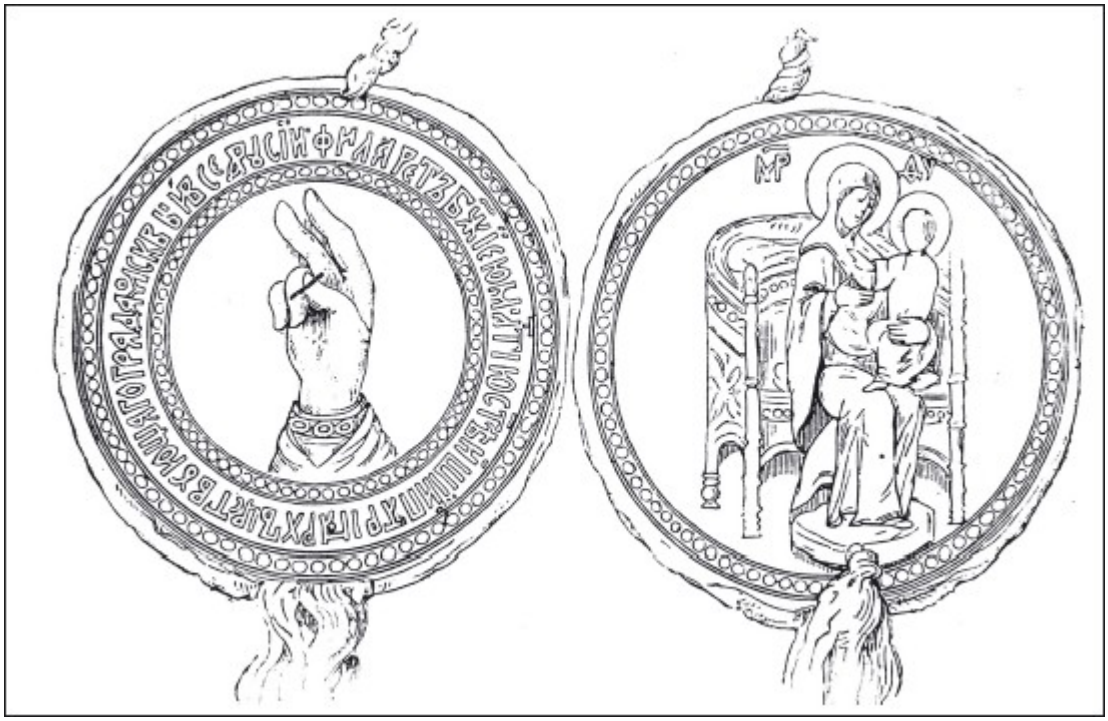
Последствия скоро обнаружились. Разъединенная в самой себе, лишенная традиционного духовного содержания, восстановившая против себя самых горячих членов своей прежней паствы и принужденная опираться в борьбе против них не столько на сочувствие остальных, сколько на содействие государственной власти, Русская Церковь всецело предавала себя в руки светского правительства. Если бы даже вовсе не было в XVII в. религиозного раскола, то и в таком случае Церковь едва ли бы удержала остатки своих старинных привилегий лицом к лицу со всемогущей московской властью. Но при данных условиях процесс подчинения Церкви государству пошел ускоренным темпом.

***Встреча под Москвой митрополита Филарета по возвращении его из плена с сыном его царем Михаилом Федоровичем***

В начале XVII столетия трудно было предвидеть, к чему приведет этот процесс всего каких-нибудь сто лет спустя. При отце Михаила Федоровича, патриархе Филарете, Русская Церковь казалась более сильной, чем когда бы то ни было. Распоряжения XVI в., ограничившие имущественные права Церкви, не применялись на практике. Патриаршая власть освободилась из-под влияния светской и даже сама приобрела на нее решительное воздействие. Во внутреннем управлении Церковь стала, в буквальном смысле, государством в государстве, так как получила устройство, скопированное с общегосударственных учреждений. Церковное управление, суд, финансы, придворный обиход самого патриарха – все это находилось со времени Филарета в заведовании различных приказов, устроенных по образцу государственных. Недоставало только теории, которая бы сообщила этому фактическому положению дела правовое основание. Такую теорию попытался дать Русской Церкви патриарх Никон. «Господь Бог всесильный, когда небо и землю сотворил, тогда двум светилам, солнцу и месяцу, светить повелел – и через них показал нам власть архиерейскую и царскую. Архиерейская власть сияет днем; власть эта над душами. Царская власть в вещах мира сего: меч царский

должен быть готов на неприятелей веры православной; архиерейство и все духовенство требуют, чтобы их обороняли от всякой неправды и насилий, и в этом состоит обязанность мирских людей. Мирские нуждаются в духовных для душевного избавления; духовные нуждаются в мирских для обороны внешней: в этом власти не выше одна другой, но каждая происходит от Бога». Этому последнему осторожному выводу Никона противоречит только что сделанное сравнение двух властей с луной и солнцем. И действительно, Никон тотчас же переходит с умеренной точки зрения на чисто ультрамонтанскую. «Много раз явлено, что священство выше царства: не от царей священство приемлется, но от священства на царство помазуются». Не скрывает патриарх и католического источника своей теории. «Папу за доброе отчего не почитать», – отвечает он на упреки одного из своих судей.

Время и ход истории мало благоприятствовали осуществлению в России папистской теории. Своим блестящим положением при Филарете Церковь была обязана случайным обстоятельствам: родству патриарха с царем, слабой личности Михаила и временному упадку государственной власти. Как только эти факторы изменились, государство снова начало борьбу против старых привилегий Церкви. И даже свою гордую теорию Никону пришлось выставить, не нападая, а только обороняясь от притязаний государственной власти.



***Печать патриарха Филарета***

Предметом спора между Церковью и государством оставались те же вопросы, как и в XVIII столетии. Поземельные владения Церкви, несмотря на прямые запрещения XVI в., продолжали расти в XVII столетии в ущерб интересам государственного тягла. Право суда над духовными лицами по всяким делам продолжало принадлежать духовному ведомству. Эти привилегии Церкви в области суда и хозяйства решилось ограничить правительство тишайшего царя Алексея Михайловича. Всякий дальнейший переход земель в собственность духовенства был воспрещен, уже перешедшие тяглые земли возвращены. Суд над духовенством по всем гражданским делам передан был в руки правительственного учреждения, вновь созданного для этой цели Монастырского приказа. Таким образом, по выражению Никона, «Божие достояние и Божий суд» были переписаны «на царское имя».

В памяти современников еще живы были те страшные проклятия, которыми грозила духовная власть похитителям церковного имущества со времени Иосифа Волоцкого. Подобные же угрозы повторял и Никон против врагов святительского суда. Нравственные понятия века были против государственого захвата. И правительству пришлось несколько повременить с осуществлением своих притязаний. На резко поставленный правительством вопрос – что есть царь: должны ли все, и тем более местный епископ или патриарх повиноваться царствующему царю; быть ли одному началу или нет, – вселенские патриархи, осудившие Никона, дали очень сдержанный ответ. «Царь есть владыка лишь во всяком политическом деле»; патриарх «повинуется царю во всех политических решениях». И государство сделало уступку. Суд над духовными лицами по гражданским и даже уголовным делам был возвращен Собором 1667 г. духовенству. Собор 1675 г. упразднил и самый Монастырский приказ.

Но и это торжество Церкви оказалось недолговременным. Ярким выразителем государственной идеи явился Петр Великий – и быстро привел борьбу к решительной развязке. Можно было ожидать, как отнесется к старому устройству Церкви государь, для которого в духовном чине воплотилось все, что было в России враждебного его реформе. Вся политика Петра относительно церковного устройства сводится к последовательному проведению двух идей – устранению русского папы, «второго государя, самодержцу равносильного или и большего», каким легко мог оказаться и действительно был патриарх, и к подчинению Церкви «под державного монарха».

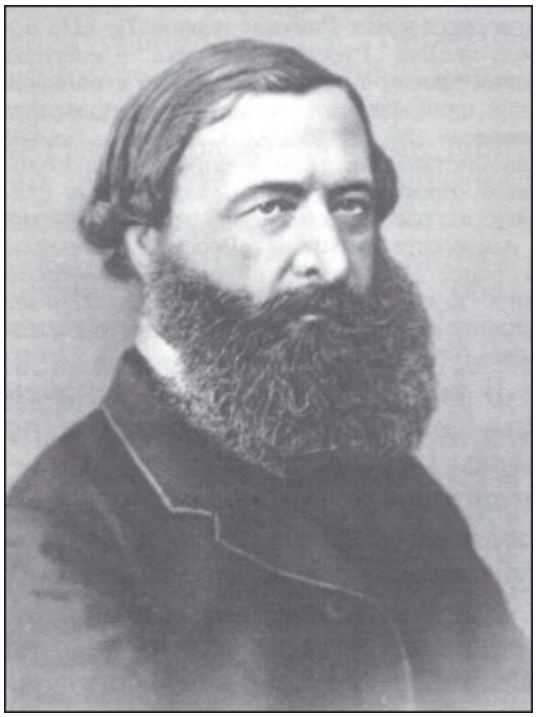
***Портрет Петра Первого в европейском костюме***

Кто бы мог оказать Петру сколько-нибудь значительное сопротивление в достижении этих целей? Принципиальные противники секуляризации церковного устройства большею частью были в рядах раскола, т. е. боролись под другим, открыто противогосударственным знаменем. Поредевшие ряды убежденных защитников старого церковного порядка Петр заполнил новыми людьми. У этих деятелей не было ничего общего с прежними русскими иерархами: ни старых церковных традиций, ни прежних мечтаний о всемирно-исторической роли, предназначенной русскому православию. Таким образом, все передовые укрепления были уже взяты, когда царь начал штурм главной позиции. С переменой настроения паствы и изменением состава пастырей было уже легко провести в область церковную идею преобладания государства. Устами своего союзника Феофана преобразователь настойчиво старался втолковать России, что духовный чин «не есть иное государство», что он должен наравне с другими подчиниться общим государственным учреждениям. Таким «правитель-

ственным учреждением, через которое внешнее управление Церковью вдвигалось в состав общей государственной администрации, и явился, – по выражению профессора Знаменского, – Святейший Синод» – соборное лицо, заместившее святейшего патриарха и признанное другими восточными патриархами в качестве их «брата». Главное побуждение, руководившее Петром при этой крупной реформе, вполне откровенно высказано в Духовном регламенте: «От соборного правления можно не опасаться отечеству мятежей и смущения, каковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает, как разнствует власть духовная от самодержавной, но, удивляемый великой честью и славой высочайшего пастыря, помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный или больший, и что духовный чин есть другое и лучшее государство. И если народ уже сам собой привык так думать, то что же будет, когда разговоры властолюбивых духовных подложат как бы хвороста в огонь? Простые сердца так развращаются этим мнением, что не столько смотрят на самодержца, сколько на верховного пастыря. И когда случится между ними распря, все сочувствуют больше духовному правителю, чем мирскому. За него дерзают бороться и бунтовать и льстят себя тем, что борются за самого Бога и рук не оскверняют, но освящают, хотя бы шли на пролитие крови. Подобными мнениями народа пользуются люди, враждующие против государя, и побуждают народ к беззаконию под видом церковной ревности. А что если и сам пастырь, возгордившись таким о себе мнением, не будет дремать?» Далее приводятся исторические примеры того, к чему это приводило в других государствах и в России. «Когда же народ увидит, что соборное правительство установлено монаршим указом и сенатским приговором, то пребудет в кротости и потеряет надежду на помощь духовного чина в бунтах».

Итак, для того, чтобы высшая духовная власть не могла стать органом противоправительственных тенденций, Петр счел необходимым превратить ее в государственное учреждение, «установленное монаршим указом и сенатским приговором». Его практическому уму не могли представиться при этом никакие канонические сомнения. По остроумному выражению писателя и общественного деятеля Ю.Ф. Самарина, «в факте Церкви Петр видел несколько различных явлений, никак не разрывных между собой: доктрину, к которой он был довольно равнодушен, и духовенство, которое он понимал как особый класс государственных чиновников, которым государство поручило нравственное воспитание народа». Так он смотрел и на свой Синод. Учрежденный указом и пополняемый лицами, назначаемыми каждый раз по специальному повелению государя – и большею частью на время, Синод мог быть только высшим административным органом по духовным делам в империи. Подчеркивая его значение как одного из центральных правительственных ведомств, Петр приставил к Синоду своего человека, «кто бы имел смелость», со званием обер-прокурора и с обязанностью быть представителем государственных интересов. «Первоначально власть обер-прокурора была почти исключительно наблюдательная, – говорил в конце XIX в. историк Русской Церкви А. П. Доброклонский, – но с течением времени круг его действий постепенно расширялся. Вместе с тем возрастало и его влияние в церковном управлении.

В 1824 г. обер-прокурор сравнен с министрами… С 1836 г. он приглашается в Государственный совет и Комитет министров. С 1865 г., подобно министрам, имеет товарища. В настоящее время обер-прокурор есть как бы министр церковных дел, блюститель внешнего порядка и законности в делопроизводстве по духовному ведомству и представитель главного управления по этому ведомству в сношениях с верховной властью и с центральными учреждениями других ведомств».



***Писатель и общественный деятель Ю. Ф. Самарин. 1870-е гг.***

Вопрос о правильности такого положения дела с церковной точки зрения был поставлен уже в 1857 г. декабристом А. Н. Муравьевым, находившим, что никакой патриарх не пользовался столь неограниченной властью, как обер-прокурор Синода в его новом положении, дающем ему право простыми подписями «читал» и «исполнить» решать самые важные церковные дела. Но едва ли прав был Муравьев, видя в такой постановке власти противоречие с регламентом. Как бы мы ни смотрели на самый факт, несомненно, что развитие полномочий обер-прокурора только довершило ту перемену в характере церковного управления, которая начата была учреждением Синода.

Нельзя сказать, чтобы столь важная перемена совершилась при полном безмолвии представителей Церкви. В том же самом 1718 г., когда Феофан начал составлять Духовный регламент, его главный соперник Стефан Яворский, «блюститель патриаршего престола», следующим образом сформулировал свои сомнения в письме к парижским богословам, предлагавшим русским обсудить вопрос о соединении церквей: «Если бы мы и захотели каким-либо образом исправить это зло (разделение), то препятствует нам канон апостольский, который епископу без своего старейшины ничего не попускает творить, особенно в таком великом деле. Между тем престол святейшего патриаршества российского празден; а без патриарха епископам размышлять что-либо было бы все равно, что членам тела хотеть двигаться без головы или звездам совершать свое течение без первого толчка. Таков крайний предел, который в настоящем деле не позволяет нам ничего ни говорить, ни делать». Нетрудно прочесть в этих словах осторожное возражение самому Петру по поводу затеянной им реформы.

Но царь-император мог бы ответить возражателю, что характер Восточной Церкви допускает подобную реформу, немыслимую ни в какой другой Церкви без нарушения церковных прав. Дело в том, что Греческая Церковь не нуждается в верховном органе духовного законодательства, так как для нее период духовного творчества давно закончился. В силу этого принципа для Восточной Церкви не возникало даже вопроса, так много причинившего хлопот западной: как быть с теми аспектами, которые не предусмотрены или недоста-

точно развиты в писаниях отцов Церкви и решениях Вселенских соборов. Для Православной Церкви таких проблем не может быть. Сокровищница Церкви достаточно полна, и речь может идти не о дальнейшем ее пополнении, а об охранении накопленных богатств от расхищения и порчи. «Наша Церковь не имеет развития», – говорил в этом ключе петербургский и новгородский митрополит Серафим (Стефан Васильевич Глаголевский) приехавшему в Россию (при Николае I) английскому богослову Уильяму Пальмеру. В том же смысле и Ю. Ф. Самарин утверждал, что «Православная Церковь не имеет системы и не должна иметь ее». В противоположность этой неподвижности и католичество, и протестантство, как верно заметил философ и публицист А. С. Хомяков, отличаются общим им грехом «рационализма». Проблема церковного устройства для них, действительно, есть основная для всей веры, под ней ведь скрывается другая: кому принадлежит высшая власть в деле развития догмата… Но если Церковь не ставит развития догмы своей задачей; если вся ее деятельность по отношению к догме должна заключаться лишь в том, чтобы сохранить в неприкосновенности данное, готовое, с самого начала воспринятое содержание, тогда задача Церкви значительно упрощается. А вместе с тем упрощается и ее устройство. Не занимаясь религиозным творчеством, Восточная Церковь не нуждается и в законодательном органе для его осуществления – в таком высшем центральном авторитете, как Западная Церковь. И без единой власти, вроде папской, она может быть уверена в том, что единство ее учения сохранится. Остается только текущая, чисто исполнительная деятельность. Но она может быть отправляема при помощи какого угодно строя церковных учреждений.

Вот почему Восточная Церковь не встречалась с теми затруднениями, с какими пришлось бороться Западной Европе по вопросу о церковном устройстве. Везде, где бы ни жил католик, он всегда должен будет признавать над собою верховную власть папы; в глубине своей совести он всегда будет «ультрамонтанином», потому что душой по долгу веры он должен быть в Риме. Как помирить этот долг веры с долгом патриотизма? Как соединить обязанности к папе с обязанностями к Родине? Как примирить, словом, всемирную власть Церкви с ее национальным устройством? Вот вопросы, перед которыми в течение веков становился в тупик христианин западного обряда.

А для восточного христианина они вовсе не существовали. Всемирно в Церкви для православного всегда было только ее общеобязательное духовное содержание, только учение семи Соборов. Власть же, хранитель этого содержания, могла принять какую угодно национальную, местную и временную организацию. Национальная власть не могла никоим образом столкнуться со всемирным учением Восточной Церкви просто потому, что национальные Церкви не были уполномочены изменять его, а всемирное учение не было облечено властью. При этих условиях, понятно, почему церквам восточного обряда давалось легко то, что затрудняло деятельность Западной Церкви – достижение национально-церковной независимости. Ввести национально-церковное устройство на Западе значило почти изменить веру. В протестантских странах так и было в действительности. Но стоит припомнить, сколько усилий потрачено было для организации национальных церквей внутри католичества и как косо смотрели на этот процесс исконные католики. Ничего подобного не встретим на Востоке. Выделение новых национальных церквей было здесь исключительно делом политики. Россия, как мы видели, первая подала пример этому во второй половине XVI в. За ней последовали уже в начале XX в. и все остальные православные государства, как только они успели сформироваться в политическом отношении. Греция, Сербия, Румыния, наконец, Болгария владеют теперь автономными церквами, – и это нисколько не мешает им считать себя членами единой Церкви. Если возникновение автономных церквей есть только дело политики, то делом политики может быть и их уничтожение. Примеры подобного рода мы видим в присоединении бессарабской или Грузинской Церквей к Русской при самодержавии, чему соответствует появление новых «автокефальных» церквей при советской власти.

Таким образом, национализация церковного устройства – «филетизм», хотя и осужденный одно время константинопольским патриархом как ересь, – есть совершенно естественное последствие охранительного характера Восточной Церкви. Из ее отрицательного отношения к развитию догмы сам собой вытекает чисто исполнительский характер ее учреждений, ограничиваясь которым и не претендуя на религиозно-законодательную роль, они могут без всякого ущерба для Церкви войти в рамки других воспитательно-нравственных учреждений данного государства. За исключением таких чрезвычайных вопросов, как затронутая Сорбонной проблема о соединении церквей, эти учреждения будут совершенно достаточны для удовлетворения нужд повседневной церковной практики. Таковы соображения, показывающие нам, что Петр I мог без явного нарушения прав Церкви превратить высшее церковное учреждение в государственное и передать при его посредстве управление Церковью в руки государственной власти. Опасные последствия такого превращения могли бы сказаться лишь при условии высокого подъема внутренней духовной жизни Церкви, т. е., во всяком случае, гораздо позднее.

Теперь и вопрос о судьбе старых привилегий Церкви мог получить новое разрешение. Для государства представлялось неудобным оставлять судебные и хозяйственные права в руках духовной власти. Но в руках правительственного учреждения, получившего название «синодальной команды», было совершенно естественно сосредоточить обязанности по суду и хозяйству. Конечно, при такой постановке дела духовенство скоро должно было почувствовать, что его права в действительности превращаются в обязанности. Даже выгоды хозяйничанья на церковных землях парализовались необходимостью строгой отчетности и обязательством отвечать за исправный взнос податей. «Естественно, – замечает Доброклонский, – что Синод крайне тяготился своей хозяйственной властью и ответственностью». По верному замечанию императрицы Елизаветы (1757), «монастыри, не имея власти употреблять свои расходы инако, как только на положенные штатом расходы, только напрасное затруднение себе делали управлением вотчин».

При таких условиях полная секуляризация духовных имуществ могла быть лишь вопросом времени. Когда она совершилась (1764), это воспринялось уже как только простая перемена в администрации церковных вотчин. Процесс этот сопровождался составлением новых духовных штатов, по которым на содержание духовенства определялось около 450 тыс. руб. Весь доход с духовных вотчин составлял втрое большую сумму, а лет через двадцать после секуляризации возрос до цифры, раз в восемь превышавшей штатное содержание духовенства. Таким образом, две трети, а потом и семь восьмых всех доходов с церковных имений были конфискованы и обращены на государственные надобности. Единственным протестом, раздавшимся из среды русских иерархов против этих распоряжений власти, был голос митрополита Арсения Мацеевича. Одинокий и запоздалый, он не остался без примерного наказания. Времена Никона и Иосифа Волоцкого давно прошли. Сам Арсений начертал им эпитафию углем на стене своего каземата: «Благо, яко смирил мя еси».

***Карикатура на Григория Распутина, императора Николая Второго и императрицу***

«Смирение» высшего руководящего слоя русского (черного) духовенства перед верховной властью и ее представителем, обер-прокурором Синода, осталось характерной чертой русского строя вплоть до революции 1917 г. Непосредственно перед ней оно даже усилилось в правление В. К. Саблера, продолжавшего традицию К. П. Победоносцева. Чрезвычайно характерным эпизодом этого подчинения является история кощунственного посвящения в епископы ставленника Распутина монаха Варнавы, рассказанная непосредственным участником митрополитом Антонием Храповицким в частном письме к митрополиту Флавиану от 11 августа 1911 г.: «Уже омокается трость и завтра государь подпишет о бытии архимандриту Варнаве епископом каргопольским при 2000 рублей казенного жалованья и единовременном отпуске хорошей суммы на архиерейский дом; хиротония его в Москве. Как это произошло? А вот как. В. К. Саблер (обер-прокурор Синода. – *Прим. автора*) однажды говорил, что царь интересуется о. Варнавой; наконец, заявил, что государь желает видеть его епископом. Преп. Дмитрий сказал: «А потом Распутина придется хиротонисовать». Я начал предлагать разъяснить неудобства сего желания; тогда В.К. вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между государем и Синодом и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: Для сохранения вас на посту, мы и черного борова посвятим в архиереи, но нельзя ли его отправить в Бийск, посвятить в Томск, и т. п. Вечером 8 августа мы собрались тайно у преп. Сергия и, вознеся немало воздыханий, решили из двух зол избрать меньшее».

Таким образом, русское церковное устройство приведено было в соответствие с духовно-нравственным состоянием пастырей и паствы. Нам остается посмотреть, насколько соответствовало тому и другому самое состояние учения Церкви.

Здесь, как и в устройстве Церкви, мы имеем дело с последствиями двоякого рода, вытекающими из исторических условий русской жизни и самого принципа восточного вероучения. Церковь должна быть непогрешима. Между тем всякая богословская система может быть ошибочна. Следовательно, выводил отсюда, как мы уже видели, Ю. Ф. Самарин, Церковь не может иметь системы, не может санкционировать никакого учения, имеющего своею целью логическое доказательство истин откровенной веры: «Доказывая сама себе, Церковь выходит из своей сферы, следовательно, лишает себя возможности безошибочного определения. В бытии Церкви лежит ее разумное оправдание, и рассудок со своими вопросами, сомнениями и доказательствами не должен иметь в ней места… Доказывать догматы для членов Церкви, признающих ее божественный авторитет, – труд лишний… Но рационализм всегда был допускаем Церковью и нисколько не противен ее духу, как орудие отрицательное, оборонительное». Таким образом, православное богословие было и осталось по преимуществу полемическим, отрицательным.

Таково было, как мы видели раньше, и богословие Древней Руси. Наши старинные духовные писатели в делах веры так же сильно чуждались «мнения», как позднее славянофилы «рационализма». Православные учения обосновывались и обставлялись доказательствами только тогда, когда приходилось противополагать их неправославным, для опровержения последних. Для этой цели притом считалось достаточным в XVI в. сопоставить места из Писания и отцов, и этим вопрос считался разрешенным сам собою, без всяких дальнейших диалектических словоизлияний или логических дедукций. Таковы древнерусские полемические сочинения против латинян, таков «Просветитель» Иосифа Волоколамского и Учения митрополита Даниила. В первый раз[29] русское богословие почувствовало себя недостаточно вооруженным, когда ему пришлось столкнуться лицом к лицу с развитой аргументацией западного богословия в споре, которого нельзя было избегнуть: в известном уже нам диспуте по вопросу о крещении королевича Вальдемара. Тогда же нашлось и новое оружие, которое немедленно употребили в дело московские полемисты. Свой доморощенный богослов, Иван Наседка, оказался неспособным уследить за изворотливой аргументацией противников и совершенно растерялся перед их филологическими доказательствами. «Нас, овец Христовых, не перемудряйте софистиками своими; нам ныне некогда философства вашего слушать» – таков был его последний аргумент. Для опровержения доводов немецкой богословской науки пришлось искать других, более подготовленных полемистов; и московское правительство нашло такого в лице «киевлянина чернца Исайи». Выбор делался наспех и был не особенно удачен. Но, во всяком случае, московское правительство наглядно убедилось в практической пользе киевской богословской науки, почерпнутой с того же, только католического, Запада.

***Симеон Полоцкий***

С этих пор в московское богословие проник и мало-помалу укреплялся новый элемент – католический. Любопытно, что сторонники этого направления начали выступать открыто как раз тогда, когда интерес народной массы все более и более поворачивался в сторону борьбы за старую веру. Русские иерархи высказывались тем свободнее, чем равнодушнее становилась к их богословским мнениям паства. Первый в этом ряду богослов киевской школы, Симеон Полоцкий, вел себя чрезвычайно сдержанно. Смелее начал действовать его преданный ученик, Сильвестр Медведев. Горячему последователю Симеона Полоцкого казалось, что наставник чересчур уже долго задерживается на первой, подготовительной стадии учительства, на «чтении и частных рассуждениях о Божественном Писании», и что он слишком медлит «явить» плоды этой подготовки – «тому, чему от Бога научится, народ учити». И ученик решается «производить в действие словеса» своего учителя. Вскоре после смерти Полоцкого (1680) он выступает с пропагандой, содержание и исход которой одинаково характерны для того времени.

***Симеон Полоцкий. Псалтирь в стихах***

Католическая теория явилась впервые в русском богословии в приложении к обрядовому вопросу; и притом, в первый раз, с помощью этой теории пришлось защищать уже установившийся в Москве церковный обычай. Спор шел, уже с начала XVII в., о том, в какой момент литургии совершается пресуществление Святых Даров: при словах ли Христа «примите, ядите» или же позднее, при словах священника «и сотвори убо хлеб сей». Решение вопроса должно было интересовать каждого простолюдина, так как от него зависело, когда начинать и кончать тот колокольный звон, услышав который всякий православный, где бы он ни находился, спешил воздать поклонение пресуществляемому хлебу. Сильвестр принялся горячо защищать поклонение и звон при словах Христа, как было принято, по Фоме Аквинскому, киевлянами и, в том числе, его покойным учителем, – и как уже установилось в Москве. Противники Медведева, братья Софроний и Иоанникий Лихуды, обращались к греческому учению. Споры о времени «поклонения хлебу» возбудили сильнейшее волнение, которого не остался чужд даже раскол. Греческая теория опять, как во времена исправления книги, являлась новшеством; народ опять был на стороне своей старины. Однако «старина» защищалась на этот раз аргументами западного богословия. Это была едва ли не первая попытка самостоятельного богословского обсуждения чисто русского религиозного вопроса. Вот почему «не токмо мужие, но и жены и детища» везде, где случится, «на пиршествах, на торжищах, в Яковом либо месте, временно и безвременно» толковали о «таинстве таинств… како пресуществляется хлеб и вино, и в кое время и киими словесы». Но попытке этой суждено было остаться единственной. Старомосковская православная партия, с патриархом Иоакимом во главе, стала на сторону греческого мнения и собрала все силы, чтобы одолеть «хлебопоклонную ересь». Учение Медведева было осуждено, и сам этот строго православный и глубоко религиозный человек объявлен еретиком и папистом. Запутанный пат-

риархом в политической агитации приверженцев Софьи, он скоро погиб на эшафоте. Для свободных теоретических рассуждений в области веры время, очевидно, еще не наступило.

***Рисунок из «Философии и риторики» Софрония Лихуда. Конец XVII в.***

Обстоятельства, однако, изменились уже в следующем поколении. «Хлебопоклонная ересь» была едва ли не последним богословским спором, одинаково задевшим за живое и верхи, и низы русского общества. Дальнейшая судьба русской богословской науки, может быть, всего нагляднее показывает, как быстро разошлись духовные интересы этих слоев.

***Рукописная миниатюра XVII в., изображающая богословский диспут справщиков с Лаврентием Зизанием в 1627 г.***

Последствия и признаки этого разъединения начинают обнаруживаться в начале XVIII в… На смену отдельным обрядовым вопросам выступают целые богословские системы, слишком отвлеченные и мудреные, чтобы интересовать массу. Вопросы ставятся шире и смелее, – и безучастие паствы обеспечивает пастырям большую свободу суждений. Облекшись уже в XVII в. в схоластическую средневековую одежду, русское богословие XVIII в. скоро начинает говорить мертвым языком средневековой науки (латинским). Переставая

быть достоянием народа, теология становится достоянием школы. И тотчас же появляется то условное отношение к школьному обсуждению религиозных вопросов, которым воспользовался, как мы видели, Тверитинов для своей пропаганды.

Представителем католической тенденции в богословии явился Стефан Яворский. Его «Камень веры», написанный в опровержение протестантских теорий Тверитиновского кружка, «усыновлен» был богословами католической Церкви: иезуитская пропаганда перевела сочинение на латинский язык, доминиканец Рибера защищал его против нападений протестантских ученых. В ответ на «Камень веры» Феофан Прокопович написал ряд богословских сочинений.

Католическим авторитетам Яворского – Беллярмину, Бекану и т. д. – он противопоставил учения протестантских богословов – Гергарда, Мосгейма, Хемниция и т. д. Труды Феофана, написанные по-латыни, пользовались известностью в протестантском мире. Катехизис его был переведен англичанами, а один английский пастор принял даже православную веру, какою она являлась у Прокоповича. Таким образом, при самых первых шагах православной богословской науки в России появились сами собой Сцилла и Харибда русского школьного богословия. Если Стефан Яворский исходил из католического утверждения, что «единым преданием может быть вера» и что даже самое Писание случайное и неполное по составу, неясное и темное по содержанию, может быть подтверждаемо и разъясняемо только преданием Церкви, то Феофан Прокопович противопоставил этому протестантское учение, что Писание есть единственный источник веры, совершенный по полноте и ясности, сам по себе доказывающий свое божественное происхождение и авторитет. Яворский учил, вслед за католическими авторитетами, что природа человека не была совершенна до грехопадения и не окончательно пала после Адама, так что ее падение есть ее собственная, хотя и извинительная вина, а ее восстание – собственная свободная заслуга. Прокопович же на это выставил противоположную теорию протестантов: чистая вначале, учил он, человеческая природа была в корне искажена грехопадением. Искупление греха, невозможное в Ветхом Завете, где оно было обставлено неисполнимым для греховного человека условием – строгого соблюдения закона, – стало возможно лишь благодаря принесенной Христом благодати. Таким образом, и оправдание человека, представлявшееся у Яворского как награда за добрые дела, явилось у Прокоповича исключительным последствием веры, дарованной благодатью. «Если мы прежде получаем оправдание, а потом творим добрые дела, то можно ли говорить, что добрые дела есть причина оправдания? Не есть ли они скорее его последствие?» И если добрые дела неотделимы от веры, то естественно, что они не могут быть передаваемы от заслужившего спасение незаслужившему? С Феофановым учением об оправдании несовместимы молитвы за мертвых и предстательство святых, индульгенции и чистилище. Так обе противоположные системы, исходя от противоположных принципов, доходили до утверждений, трудно примиримых с учением Православной Церкви. «Ни той, ни другой (системы. – *Прим. автора*) Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила, – по выражению Ю. Самарина. – Церковь терпела ту и другую, признавая в них отрицательную силу взаимной критики. С двух противоположных сторон они оберегали ее пределы».

***Феофан Прокопович***

Действительно, системы Яворского и Прокоповича надолго остались пограничными знаками, отмежевавшими поле для русской богословской науки. Русские богословы с этих пор беспрепятственно пользовались умственными сокровищницами западного богословия, чтобы опровергать католические заблуждения протестантскими аргументами, а протестантские – католическими. Весь вопрос сводился только к удержанию равновесия, т. е. к воздержанию от всяких собственных попыток богословствования в том или другом духе.

***М. М. Сперанский***

Нужно сказать, что это умение держать нейтралитет далось русскому богословию далеко не сразу. Католическое направление, вынесенное из школы и проникнутое ритори-

ческими и диалектическими приемами, на некоторое время продолжало и после Яворского безусловно господствовать в высшем преподавании. Один из киевлян, Феофилакт Лопатинский, перенес это направление из Киевской академии в Московскую, и до 40-х гг. XVIII в. богословие преподавалось здесь по системе Фомы Аквинского, в строго схоластическом духе.

Напротив, в глазах правительства с самого начала восторжествовало учение Феофана Прокоповича. Ловкий иерарх, умевший мирить свободу мысли с зависимостью Церкви, слишком наглядно доказал власти преимущества своих протестантских теорий перед несговорчивым клерикализмом Стефана Яворского и его последователей. Та же причина содействовала преобладанию протестантского направления и в последующее время. Не говоря уже о немецком правительстве Анны, заподозрившем все православное духовенство в неблагонадежности, иерархи протестантского направления были наиболее удобными администраторами и для философски настроенной Екатерины II, и для мистически настроенного Александра I. Два знаменитых иерарха конца XVIII и начала XIX вв., митрополит Платон (Левшин) и московский владыка Филарет (Дроздов), не скрывали своих протестантских симпатий. Филарет в молодые годы горячо сочувствовал членам Библейского общества и говорил, что с их деятельностью начинается пришествие Царствия Божия. Нужно, однако же, помнить, что то было время, когда самые близкие к государю лица (М. М. Сперанский, князь Голицын и т. д.) держались мнений, сходных с духовным христианством, а английские методистские пасторы, содействовавшие образованию Библейского общества, высказывали в публичных речах надежду, что оно «откроет Греческой Церкви ее заблуждения, оживотворит ее веру и скоро создаст в России реформацию, как того желает и сам Государь». Такое увлечение вызвало усиленное противодействие, и, может быть, никогда чисто охранительный характер Восточной Церкви так сильно не выдвигался, как в царствование императора Николая I, немедленно после воцарения закрывшего Библейское общество.

Однако же для преподавания в четырех академиях, Московской, Петербургской, Казанской и Киевской, готовивших не только священников, но и учителей в семинарии, необходимо было, не ограничиваясь полемическими целями, вводить догматическое богословие. В сущности, вся последующая богословская литература, признанная официальной Церковью, состоит почти исключительно из руководств для преподавания или диссертаций на академическую степень. Комиссия духовных училищ (1808–1836) предусмотрительно поставила этим работам определенные границы, – как раз те самые, которые очень склонно было переходить неофициальное, светское богословие. Академическим преподавателям рекомендовалось не допускать в церковно-историческом изложении: 1) «усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники (т. е. «высшей критики»); 2) произвольного схематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи (т. е. «гегелианство» и вообще философию) и 3) неосмотрительного политического направления». Впрочем, православным богословам, по существу, невозможно было переходить неподвижные границы, установленные соборами. Таким образом, первое по времени руководство к «Православно-догматическому богословию» преосв. Макария (Булгакова) (1849–1853 гг.) так характеризуется специалистом, доктором богословия, профессором Н. Н. Глубоковским: «Это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала… Но ясно само собой, что автор тяготеет к прошлому, живет его традициями и руководится прежними методами. Для него догмат есть законченная теоретическая формула, обязательная во всей отвлеченной и непререкаемой законченности. По отношению к ней дозволительна лишь единственная научная операция – в обосновании ее истинности логически связанной взаимностью всех частей и подавляющей принудительностью внешних аргументов. Отсюда все построение неизбежно приобретает характер априорной сухости и книжной безжизнен-

ности, а научное развитие оказывается прямо схоластическим с утонченными подразделениями и теоретическими схемами… Мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему насильственно». Выход из этих тисков богословская академическая мысль нашла в изучении исторического генезиса догмата. На этом основано «Православное догматическое богословие» преосв. Филарета (Гумилевского) (1-е изд. 1864 г.), где разумность догмата доказывается его сохранением вопреки еретическим отрицаниям и сектантским искажениям. На «историческом изложении догматов» всецело строится «Опыт православного догматического богословия» еп. Сильвестра (Малеванского) (1878–1891 гг.). Догмат, «откровенный» по идейной сущности, рисуется теперь жизненным и по своей формальной обязательности как богочеловеческий синтез, достигнутый в истории по происхождению и назначенный для истории по влиянию. Поскольку все-таки догматическое содержание учения разрабатывалось профессорами-академиками, они характерным образом выбирали для своих исследований тот же вопрос об искуплении крестной жертвой Христа, на котором сосредоточивалось и внимание светских богословов.

В других областях богословия опасность столкнуться с догматическим учением Церкви также чувствовалась и влияла на выбор предмета ученой работы. Так называемая «низшая критика» Библии, – изучение греческого текста семидесяти толковников, – за которым признавалось «догматическое достоинство» (Филарет Дроздов), и сравнение его с менее авторитетным в глазах Церкви еврейским текстом (в связи с переводом Библии на русский язык), а также история славянского текста после Кирилла и Мефодия привлекли к себе много ученых сил. Но так называемая «высшая критика», т. е. изучение текстов библейского канона с точки зрения их подлинности и соответствия тому времени, которому приписывалось их происхождение, тщательно избегалась. Ведь на этом пути исследователя ждали сокрушительные результаты работы протестантских богословов, переделывавшие всю историю христианства, начиная с земной жизни Христа. С изучением послеапостольского периода было легче. Уже Филарет Гумилевский признавал, что отцы Церкви «размышляли… спорили и ораторствовали, философствовали, были филологами и притом даже ошибались…» Таким образом, историческая сторона здесь законно претендовала занять место рядом с догматической. Профессор Московской духовной академии М. М. Тареев даже решился высказать мысль, что святоотческое учение «есть сплошной гностицизм, существенно связанный с аскетизмом», и что оба они «заклятые враги русского гения», который «идет от преодоления гностико-аскетического богословия к расцвету духовного типа религиозной мысли». Но подобные взгляды, по авторитетной оценке профессора Н. Н. Глубоковского, «не могут привиться в русской богословской науке, ибо грозят самому ее бытию». Таким образом, новшества Тареева только подчеркнули границы, отведенные школьному богословию. Несколько свободнее можно было обрабатывать дальнейшую историю Церкви – со времен Вселенских соборов – и историю Русской Церкви. И здесь мы имеем ценные труды А. П. Лебедева, Е. Е. Голубинского и др. К литургике также опасались прикасаться, это была «самая заброшенная наука», ибо церковно-богослужебный обряд «принимался и рассматривался тут в законченной форме некоторой неподвижной окаменелости, и в этом виде как бы догматизировался… исторический генезис совершенно отрицался». Более удачную позицию заняла церковная археология, – и здесь мы опять имеем ценные работы Н. В. Покровского. В общем, таким образом, русское академическое богословие, несмотря на обилие трудов, не могло догнать европейского по самым существенным вопросам веры и оставило большие проблемы во всех областях, огражденных официальной цензурой.

***Н. Шпревич. Портрет митрополита Филарета***

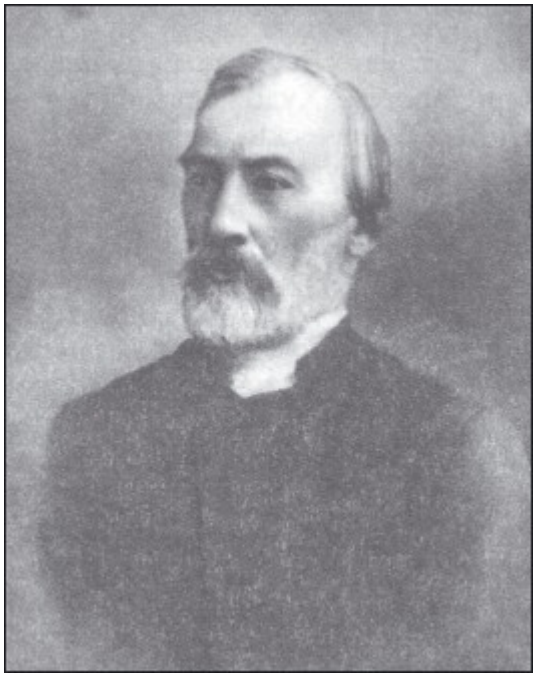
Естественно, что такое положение дела не могло удовлетворить верующую часть интеллигенции, свободную от казенных рамок. И наряду со школьным богословием у нас возникает с середины XIX в. богословие светское, гораздо более характерное для истории русской религиозной мысли. Вопреки общему настроению русской интеллигенции, отрицательно относившейся к положительной религии, светские богословы пытались удержаться не только в пределах откровенной веры, но в пределах именно православия. Тем не менее они внесли в свое, как стали говорить о них, «богоискательство» свежую струю, которая плохо уживалась с традиционной верой и с которой традиционная вера, в свою очередь, не хотела и не могла считаться. В брошюре профессора Глубоковского «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» приведен список 82 русских богословов-академиков и 378 упоминаемых им авторов. Но ни в каком из этих списков нет имен светских богословов, о которых мы будем говорить дальше.

Характерным образом толчок к созданию русского светского богословия приходит из-за границы. История интеллигентного богоискательства совпадает с историей двух периодов воздействия заграничного романтизма на разные поколения русской интеллигенции. Первый период этого воздействия, источник которого можно видеть в протесте против рационализма XVIII в., создал оригинальное учение славянофильства. Православная религия была здесь неразрывно связана с поисками основных свойств русской души. Романтики этого поколения создали свои взгляды под влиянием немецких университетских лекций Фридриха Шеллинга и Франца Баадера в 1830-х гг. и развили свое учение в 1850-х, в борьбе с гегельянством. Второе поколение новоромантиков воспиталось под влиянием идей fin de siecle[1] (в России эта эпоха названа «Серебряный век»), особенно Ницше, в 1890-х гг. Его возврат к религии был протестом против натурализма и эмпиризма предыдущих лет. Деятельность младших современников этого поколения XIX в. особенно развилась под впечатлениями революционных неудач 1905 и 1917 гг.

Конечно, выбор иностранных источников для заимствования – здесь, как и в других случаях, – не случаен. Он соответствует своеобразным чертам русского религиозного творчества, которые отдаляют светское богословие от официального и приближают его к русскому сектантству. Наиболее яркой из них является стремление светского богословия к мистицизму. Черта эта не нова в русской культурной истории. Мы видели, что струя мистицизма была внесена в русскую религиозную жизнь еще в конце XV и XVI в. с Афона. У славянофилов с этим течением, конечно, нет преемственной связи. Но авторитеты там и здесь одни и те же, – и даже одни и те же термины. Эта традиция восходит к Григорию Синаиту и Григорию Паламе. Мистицизм восточных отцов Церкви славянофилы обыкновенно противопоставляли рационализму западных отцов – и из этого противопоставления создали даже основную черту всего своего учения о различии между Западом и Востоком.

[1] Конца века (*фр.*).

Отцом русского светского богословия справедливо считается славянофил А. С. Хомяков. Исходной точкой его учения служит утверждение восточных патриархов в их ответе папе Пию IX в 1848 г. по вопросу о папской непогрешимости. «Непогрешимость почиет единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью. И неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране не одной только иерархии, но и всего народа церковного, который есть Тело Христово». Запад, вместо любви, лежащей в основе соборности, проявил гордыню индивидуального разума. Этим путем католичество породило протестантизм, а протестантизм современную анархию религиозной мысли. Напротив, Восточная Церковь осуществила начало соборности в любви. Только соборное тело Церкви, живой организм ее, сохраняет корни религиозной жизни и обладает целостной истиной, не ограниченной рационалистической абстрактностью западной философии. Вне Церкви нет ни истины, ни спасения; там неведение и грех. Зато в Церкви – Дух Божий, недоступный одному разуму, а только полноте человеческого духа. Таинства, Библия – суть только внешняя, видимая оболочка; по существу, «всякое писание, которое Церковь по наущению Духа Божьего признает своим, есть Священное Писание», – и споры протестантов об авторстве апостолов в Евангелии и посланиях нисколько не меняют отношения Церкви к ним. Если сегодня отвергнут послания ап. Павла, то Церковь завтра может сказать: «Они от меня», – и послания сохранят весь свой авторитет. Даже Вселенский собор не стоит выше соборного церковного сознания; «церковный народ» может отвергнуть его авторитет. Форма этого сознания, очевидно, не может быть выражена ни юридически, ни рационалистически. «Целостность духа» есть понятие мистическое. Так как это начало вселенское, то ему предстоит распространиться на весь мир. И в этом заключается мировая миссия России. Национальная религия, как мы видим, возвращает здесь себе космополитический характер.



***Русский писатель и публицист К. Н. Леонтьев***

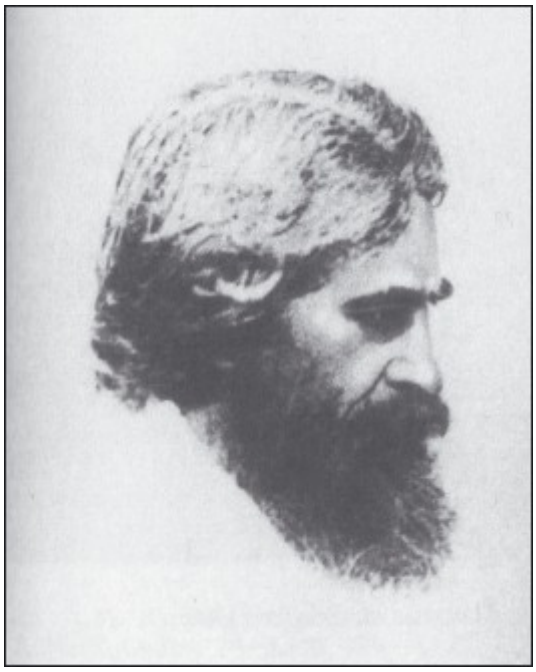
Против «хомяковского православия» решительно восстал хранитель старых начал византизма русский публицист К. Н. Леонтьев. Он обнаружил в нем «протестантский» дух и противопоставлял ему строгое подчинение церковной традиции. «Слявяно-англиканское новоправославие, – говорил он, – есть нечто более опасное, чем всякое скопчество и всякая хлыстовщина… Что было бы в том англославянском мещанстве, кроме греха и духовного

бунта… Для кого нужно, чтобы какая-нибудь мадам Благовещенская сидела около супруга своего на ступенях епископского трона?» Отрицал он и морально-гуманитарную сторону «розового христианства» Достоевского и Толстого.

Не любовь, а страх Божий – такова основа религии по Леонтьеву. Сам он испытывал этот страх перед вечным осуждением. От него он ушел в монашество. И спасение свое личное вверял Церкви в обычном, а не хомяковском понимании этого слова. Вместо «свободы» в духе он проповедовал безусловное подчинение иерархии. Против иллюзии конечного торжества любви и братства в мире он ссылался на апокалиптическое оскудение любви как раз тогда, когда «будет проповедано Евангелие во всех концах земли». В русском народе он не находил никаких залогов миссионерского призвания и хотел византийское церковное начало уберечь в неприкосновенном виде от «церковного народа».

Национальность при этом он не только не признавал проникнутой живым религиозным духом, но для него она представляла из себя пустое место, подлежащее хранению в нетронутом виде. Его взгляды совпадали со стремлениями официальной Церкви эпохи К. П. Победоносцева. Естественно, что с такими позициями Леонтьев явился глашатаем самой последовательной реакции.

Мысль о «вселенском» значении православия, вместе с верой в будущность русского народа, суждено было возродить деятелю промежуточного поколения, Владимиру Сергеевичу Соловьеву – в прямой оппозиции националистическим эпигонам славянофильства, Н. Я. Данилевскому и К. Н. Леонтьеву. Этот яркий мыслитель уже успел пройти в юные годы полосу влияния естественных наук, Конта и Спенсера. К религии он вернулся от неверия, – и это давало ему больше свободы, чем первым славянофилам, в трактовке религиозных вопросов. Прежде чем приняться за отцов Церкви и средневековых мистиков, он прошел школу кантовского критицизма. Шопенгауэр и Гартман также имели на него, по его собственному признанию, большое влияние. Своей задачей В. Соловьев поставил высший синтез науки, философии и религии. Первенствовала, однако, в этом синтезе, конечно, религия. Он прямо заявлял, что его цель – «восстановить веру отцов». Однако, живя и действуя в период, когда, религиозные искания не были в моде, он должен был расчищать путь для своей религиозной концепции критикой противоположных научных и философских мировоззрений. Сначала он дал разбор научного мировоззрения, поскольку оно выразилось в позитивизме и эмпиризме. Затем он признал односторонность философского мировоззрения, поскольку оно, по его убеждению, заимствованному у славянофилов, было исчерпано «отвлеченными началами» Гегеля и его преемников, в противоположность жизненности и целостности начала христианского. И наука, и философия, по В. С. Соловьеву, неизбежно привели бы к скепсису и полнейшему иллюзионизму; чтобы признать реальность внешнего мира, необходимо признать лежащее в его основе всеединое и абсолютное начало.



***Вл. С. Соловьев. Рисунок И. Репина. 1889 г.***

Только в конце своей деятельности Соловьев едва успел перейти от критики к «оправданию» положительных начал христианской доктрины, «оправданию» троичного начала добра, красоты и истины. Эту работу он не успел довести до конца, и его собственное построение осталось незаконченным. Однако в этом учении, уже гораздо яснее, чем у Хомякова, проявились специфические черты, отличающие русское светское богословие: 1) стремление к «Соборности», расширяющееся в понятие вселенской миссии, а специально у Соловьева выразившееся в переходе к католицизму; 2) стремление объяснить все непонятное в вере «конкретно», но единственно доступным путем «внутреннего опыта», то есть мистически (при этом в особенности широко начинают применяться объяснения посредством сравнений и образов – своего рода мистический имажинизм; в желании все свести к любимой тройственной схеме Соловьев доходит в своей диалектике до крайностей словесной схоластики); 3) потребность – уже намечавшаяся у Хомякова и даже у академических богословов – слить небесное, отвлеченное, с жизненным, земным. У Соловьева эта черта сводится к исканию посредничества между Богом и миром – среднего пути между дуализмом и пантеизмом, трансцендентностью и имманентностью – и, в результате, к особенному развитию учения о «Софии» и Богочеловечестве. В соответствии с взглядами восточных отцов Церкви, Соловьев кладет в основу своего учения об искуплении человечества не юридическую или «коммерческую» теорию Ансельма Кентерберийского и незаместительное искупление старых протестантских богословов, а догмат воплощения. Воплощение для Соловьева не есть одиночный факт явления Богочеловека Иисуса, а постоянный процесс и общий метод спасения человечества и вместе с ним одухотворения всего мира, Человек ведь есть высшая точка развития духа в природе – пункт, в котором Божество приходит к сознанию самого себя в природе. Поднимаясь к Богочеловечеству, люди вместе с собой поднимают и природу, которая в конце концов обратится в светлую телесность царства очищенных духов… Но процесс этот длителен, ибо душа, отделившись от Бога и тем проявив свою свободную волю, повергла мир в состояние распада. Очищение и возрождение мира должно быть также проявлением свободной воли человека, прошедшего уже через предварительные ступени объединения механического (тяготение), динамического (эфир) и органического (царство растительное и

животное). В человеке чувственная душа мира становится разумной и обнимает в идеальном единстве все существующее. Через человека земля возвышена до небес; через него же и небо должно сойти на землю. Этой цели человечество достигнет, только сохранив свободу.

Так как превращение в «богочеловеческую» личность есть дело свободной воли каждого, то не все люди становятся богочеловеками, а только способные к внутренней мистической интуиции (*См.:* Соловьев В. С. Оправдание добра. 2-е изд., М., 1899). Но личными усилиями отдельные люди не могут достигнуть откровения царства Божия. Оно достигается совершенной общественной организацией, которая и есть Церковь – именно в западной, католической форме. Однако для полноты мировой гармонии христианства необходимо к католической дисциплине и к ее высшему центральному авторитету присоединить чистоту догмы, сохраненной в неприкосновенности восточными церквами. При таком добровольном соединении католицизм перестанет отрицать свободу индивидуальной совести, а протестантизм – авторитет. Церковь будет состоять из богочеловеческих личностей, «переставших быть только людьми, как люди перестали быть только животными» (*ср.* «сыны божьи» русского сектантства). Церковь постепенно расширится до пределов человечества и обновит мир. Надо прибавить, что в конце жизни философ, видимо, разочаровался в близости царства Божия на земле и подался в сторону эсхатологического пессимизма Леонтьева.

В. С. Соловьев жил и умер одиноким в своих убеждениях. Но в последние годы его жизни уже выступила на сцену плеяда неоромантических писателей, протестовавших против позитивистского и эмпирического направления предыдущего поколения. Русская интеллигенция и на этот раз следовала за Западом. В первой стадии протест начался с противопоставления позитивизму идеализма, под которым разумелась не только идеалистическая философия, но и восстановление в правах этических и эстетических норм, сдвинутых со своего законного места, как казалось реставраторам, поколениями их отцов. Кирсанов брал тут свой реванш над Базаровым. Пути для выражения своих взглядов молодые проповедники нашли во вновь образовавшихся философско-психологических обществах, на университетских кафедрах и в печати. Своего рода манифестом нового направления явился характерный по составу авторов и содержанию статей сборник, выпущенный Московским психологическим обществом в 1902 г. под заглавием «Проблемы идеализма». Вдохновленные расчищенной почвой Соловьева, авторы переходят здесь от идеализма и философии к религии. Но переходный характер настроения виден еще во многих статьях. Одни из сочинителей только что пришли от марксизма, другие – от ницшеанства. Интересна защита идей Ницше в статье Бердяева, который протестует против доктрины «сурового долга» во имя «Бога Диониса» и «безумной жажды жизни», особенно в сравнении ее со статьей Франка, пытающегося «спасти» Ницше путем перелицовки его протеста против «любви к ближнему» «под христианскую мораль». Сверхчеловек легко превращается тут в Богочеловека; жестокость к погибающему ближнему во имя «любви к дальнему» объявляется «нравственно ценной»; имморализм Ницше отождествляется с идеей «абсолютной ценности человека, как образа и подобия Божия…»

***Вл. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин. Москва. 1893 г.***

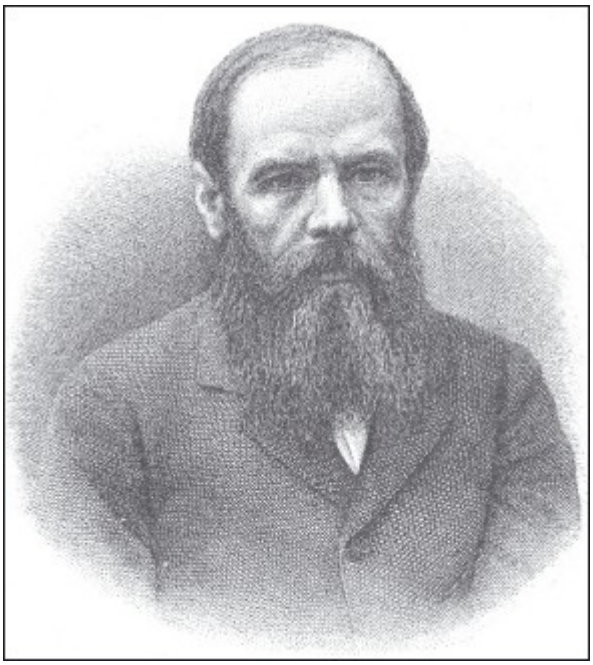
Из круга лиц, объединившихся в «Проблемах идеализма», и вышли последователи Соловьева и продолжатели его дела. Первыми в их ряду следует назвать братьев князей Трубецких, Сергея и Евгения, личных друзей Соловьева. Их бытовая связь с традиционной религией крепче, чем у Соловьева. Этим в значительной степени объясняются видоизменения, произведенные ими в его учении с целью сблизить его с православной традицией. Впрочем, и они не создали законченной системы.

Философия Сергея Николаевича Трубецкого служит всецело религиозной задаче. Он подробнее развивает любимую мысль Соловьева, что единственным способом признания реального, независимого от нашего сознания существования мира является допущение объединяющего его духовного начала; иначе и эмпиризм, и отвлеченный идеализм неизбежно придут к иллюзионизму, т. е. к признанию, что находящееся за пределами моего индивидуального сознания есть иллюзия. В первой своей работе «О природе человеческого сознания», под сильным влиянием взглядов А. С. Хомякова, С. Н. Трубецкой вводит мысль, что сознание человеческое возможно только как соборное, коллективное – и именно как сознание Церкви. Во второй работе – «Основания идеализма» – он принимает меры, чтобы мыслимый им духовный субстрат мира, его «душа», не был смешан с Божеством и не превратил бы его систему в пантеистическую – к чему у него была сильная склонность. Трубецкой отвергает Соловьевскую идею развития божественного начала вместе с природой от бессознательной воли к сознательной (по Шопенгауэру) и не удерживается на позиции Бога – личного творца мира, внешнего ему. Свою систему он называет «конкретным идеализмом». В противоположность абстрактному идеализму она должна объяснить реальность мира и устранить при этом одинаково и дуализм, и пантеизм. Мистицизм С. Н. Трубецкой отрицает, считая его таким способом проникновения в сущность абсолютного, который устраняет признание реальности мира и не дает возможности понять природу и мироздание. Понятию веры философ придает самый широкий смысл: только посредством веры мы можем признать реальность всего, что вне нашего сознания – существование внешнего мира и другого, чем мы, субъекта, носителя независимого от нас и тем не менее существующего сознания и воли. «Реальность – не категория разума, а нечто такое, что эмпирически испытывается, как данное, нечто вполне иррациональное». Между такой «верой» и верой религиозной различие стиралось. Религия находила себе место в нормальной человеческой психологии и являлась высшим видом знания, совмещающим и эмпирический, и рациональный, и мисти-

ческий источники. Конечно, откровенная христианская религия при таком понимании входила в ряд других человеческих, «естественных», религий, в чем сторонники официального богословия обвиняли С. Н. Трубецкого. Его защитники ссылались на прецеденты у христианских мыслителей, «от Юстина-мученика до профессора С. С. Глаголева». Профессор Глубоковский замечает по этому поводу, что «в русских духовных академиях ничего подобного не допускается… Христианство строго и неизменно выделяется как факт исключительный и именно божественный». Однако и противники церковного христианства не были довольны С. Н. Трубецким. Он сам заявлял, что «чистосердечно думал послужить церковно-общественным интересам» своей первой работой. Сторонники С. Н. Трубецкого доказывали, что его представление об «абсолютном субъекте» наделяет этот абсолют всеми чертами катехизического определения Бога.

Еще больше хотел приблизить философию В. С. Соловьева к учению положительной религии его ученик и друг Евгений Николаевич Трубецкой в двухтомной работе «Миросозерцание В. С. Соловьева» (1913). Космогония Соловьева представляется ему слишком близкой к Шеллингу и все еще пантеистической. Бог и мир у Соловьева, по его мнению, слишком перемешаны и взаимонезависимы. Поэтому он не мог выработать учения о свободе. Точно так же и «София» – выражение Божественной Премудрости, слишком близко поставлена к миру, составляя как бы его сущность. При такой тесной связи божественного начала с миром нельзя объяснить происхождение зла. Поэтому Е. Н. Трубецкой учит, что для земного человечества «София» есть только идеал, который свободная личность может либо принять, либо отвергнуть. Бог и мир свободны друг от друга; иначе нельзя бы было понять отношения любви со стороны Бога и вражды со стороны человека. Поставив, таким образом, в центр учения добровольное принятие божественного начала богочеловеческой личностью, Трубецкой ищет дальнейшего сближения с положительной верой в принятии таинства евхаристии как способа слияния с Божеством и в защите поклонения иконам.

Приближение революционных событий отвлекло внимание широких кругов интеллигенции от религиозных вопросов, ее религиозно-философские настроения раздвоились и пошли по разным руслам. Наиболее проникшаяся богословскими идеями небольшая группа мыслителей, преимущественно в Москве, оставшейся вдали от событий, продолжала дело сближения философии с положительной религией, начатое братьями Трубецкими. Очень часто религиозное настроение этой группы приобретало определенный политический, именно консервативный оттенок. Другое течение, напротив, стало ближе к политической борьбе и в то же время повело себя свободнее в области религиозно-философского новаторства. Оно нашло особенно яркое выражение в Петербурге, где по инициативе Мережковских было организовано в 1902 г. «Религиозно-философское общество», привлекавшее в течение двух следующих лет большое внимание интеллигенции.



***Ф. М. Достоевский***

У обоих упомянутых течений были свои предшественники в XIX в. Такими оказались два великих русских писателя – Достоевский и Толстой. Оба были самоучками в богословии, и обоих поэтому нельзя ввести в цепь развития русской светской богословской мысли. Но они сделали чрезвычайно много для распространения в умах как интеллигенции, так и более широких кругов религиозных настроений. Влияние Достоевского, проявившего склонность вернуться к традиционной церковности, обнаружилось, главным образом, уже после его смерти. Напротив, влияние Толстого, отошедшего далеко от православия и навлекшего на себя – в известном смысле вполне правильно – отлучение Синода, было прижизненным. Оно шло далеко за пределы так называемого «толстовства», – с одной стороны, в ряды русского сектантства, с другой, – в международные круги, увлеченные демократизмом и рационализмом его морали. В дальнейшем это воздействие должно было ослабеть, ибо учение Толстого было, прежде всего, слишком индивидуально, а затем, по своим предпосылкам, по своему отрицанию божественности Христа и бессмертия души, не говоря уже об отрицании таинств и церковности, выходило уже слишком далеко за пределы того, что было доступно для «богоискательства», остающегося на почве откровенной религии. Для религиозного сознания оно сохраняло слишком мало, а для философии – слишком много от религии.

Возвращаясь теперь к охранительному течению русского богословия XX в., мы прежде всего заметим, что, сливаясь с ортодоксальным учением Церкви, оно в то же время перестает быть светским. Два главных писателя этого направления, П. Флоренский и С. Булгаков (известный нам борьбою за «идеализм»), стали священниками. П. Флоренскому принадлежит обширная работа, построенная на пристальном изучении не только святоотеческих писаний, но и философской литературы, по всем вопросам, чем-нибудь связанным с его «православной теодицеей». Книга о. Флоренского «С толп и утверждение истины» (1914) имела чрезвычайно большое влияние на последующих представителей того же течения богословской мысли. О «мысли» в собственном смысле, впрочем, здесь трудно говорить, ибо Истина, составляющая предмет книги, переносится автором из области познаваемого всецело в область мистического. «Рассудок не принимает» необходимых для усвоения Истины построений. Самое большое, на что рассудок способен, – это дойти до своего «идеального

предела» и принять, «как регулятивный принцип», возможность «потустороннего, запредельного, трансцендентального образования». Свое исходное отношение к этому непостигаемому и непостижимому Флоренский определяет известной формулой Тертуллиана и Паскаля: credo, quia absurdum – верю, потому что нелепо, «верю, вопреки стонам рассудка, хочу быть безрассудным». Утвердившись на достигнутой ступени веры и признав, что «вера есть источник высшего разумения», богоискатель переходит затем к формуле Ансельма Кентерберийского: credo, ut intelligam – верю, чтобы понять. И только перескочив через новые девять веков, от Ансельма до нашего времени, верующий удостоверяется, что он «не только верит, но и знает». И он, «радостный, взывает»: «intelligo, ut credam – понимаю, чтобы верить».

Что же именно, непостижимое, составляет предмет веры и является Истиной с большой буквы? Флоренский ставит в центр православного разумения и «дискурсивной интуиции» догмат Святой Троицы. Рациональный подход к нему возможен путем, уже указанным Соловьевым: преодоление скептического и иллюзионистского мировоззрения требует признания абсолютного начала. Начало это вопреки закону тождества раскрывается в троичном понятии: «Я», которое выходит в «не-Я» – в «другое», и созерцает себя при помощи «третьего». «Такое сочетание терминов для рассудка не имеет и не может иметь смысла, ничего не обозначает». Но тут и является на помощь вера. Выхождение «Я» из себя в «не-Я» с этой точки зрения уже не есть предельное логическое рассуждение разума, а начальный акт «любви». Конечно, здесь разумеется не «эмпирическое» понятие любви, не психофизиология любви, не «альтруистические эмоции и стремление к благу человечества, а нечто мистическое». «Истинная любовь есть выход из эмпирического и переход в новую действительность». Это есть «вхождение в божественную жизнь, которое в самом богообщающемся субъекте сознается им, как ведение Истины». Такое состояние может быть достигнуто, однако, лишь «при истечении, влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости». Эти «невыразимые, несказанные, неописуемые переживания… не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия», антиномии, которые в природе и в духе человеческом не только непонятны, но и не должны быть понимаемы в порядке логическом. «Как идеальную, предельную границу, где снимается противоречие, мы ставим догмат». А рассудок, который хочет понять антиномию, исключив из нее противоречие, совершает односторонний «выбор» или, по-гречески, «ересь» (hairesis). Такой «выбор», например, сделало арианство, попытавшись понять непонятное разумом «единосущие» ипостасей Святой Троицы и подставив вместо него понятное, но «еретическое» «подобосущие» (вместо homousia – homoiusia).

# 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.