

Лекция 2

Основные темы древнерусской мысли

- **Историософское сознание Древней Руси.
Церковь и государство**
- **Обряд и внутрицерковные споры.
Иосиф Волоцкий и Нил Сорский**
- **Кризис древнерусской культуры
в феномене церковного раскола**



Купола в России кроют чистым золотом,
Чтобы чаще Господь замечал...

В. Высоцкий

Рассмотрев вопрос о судьбах византийской рационально-богословской и научной традиции на Руси в связи с характером ее религиозной культуры, мы должны описать проблемно-тематическое поле древнерусской мысли. В обширном наследии древнерусской литературы мы находим немало материалов, характеризующих умственную жизнь русских людей той эпохи. Ясное осознание тематических горизонтов, притягивавших к себе внимание древнерусского человека, полезно будет иметь в виду, когда речь пойдет о развитии русской философской мысли в девятнадцатом-двадцатом веках.

Историософское сознание Древней Руси

Церковь и государство. В корпусе текстов, дошедших до нас со времен Древней Руси, весомое место занимают тексты исторического содержания. История Руси и история христианских народов — вот что волновало древнерусского человека с того момента, когда русское государство в эпоху княжения Владимира I вышло из провинциальной замкнутости и ограниченности племенного существования и вошло в большое время христианской истории. Древнерусская религиозность, базировавшаяся на принципе «мистического реализма», делает закономерным интерес русских людей к истории, к тому, как (в ком и через кого) реализуется Божий Промысел в конкретике исторического времени, в лишенной, на первый взгляд, какого бы то ни было общего смысла последовательности взлетов и падений государств, народов и цивилизаций. Развитое историческое сознание со всей определенностью отделяет христианскую Русь от Руси языческой, жившей в горизонте «циклического»¹ времени.

¹ Циклическое время — это время стационарного, стабильного мира, в котором «все уже есть», который полон и не может быть принципиально «иным». Здесь движение — это возвратное движение к тому, что уже было, а не поступательное движение к небывалому.

Историзм христианского вероисповедания, связавший события прошлых веков с трансцендентным планом Божественного Промысла и поставивший их в связь с определенными народами и личностями, дал толчок историческому самосознанию восточных славян, заставил их задуматься о собственном происхождении, о месте Руси в череде древних и новых государств и народов, об историософском смысле исторических событий. Русские летописцы, в соответствии с общехристианской традицией, вели отсчет «большого времени» от сотворения мира, от Адама и Евы, от событий библейской истории к истории христианских народов и, наконец, к истории восточных славян до и после их крещения.

Особенно волнующим для древнерусского книжника был вопрос об отношении Руси к Византии. Византия воспринимается им, с одной стороны, как образец «правильной» организации государственной и церковной жизни, а с другой — как препятствие к утверждению церковно-политической самостоятельности русской церкви.

Уже митрополит **Иларион** в своем «Слове о законе и благодати» (конец 30-х годов XI-го века) противопоставляет закон, данный Богом избранному народу в эпоху Ветхого Завета, *благодати* Нового Завета, излившейся на все человечество. Благодать, даруемая Богом, может сделать «последнего» — «первым», она, по мысли Илариона, отменяет «естественную», исторически сложившуюся иерархию культур, народов и государств. Очевидно, что Иларион стремится подвести богословское основание под тезис о мистическом, благодатном равенстве Византии и Руси, о равенстве, вопреки логике «закона», «заслуг», «древности», «авторитета», вопреки логике, по которой греки оказывались заведомо «выше» новообращенных и малообразованных восточных славян. Так формируется понимание всемирной истории, в рамках которого дается богословское обоснование равноправия «молодого» русского народа с более древними и богатыми своей духовной историей народами.

Исходя из этой историософской логики (логики *благодати*, противопоставленной *закону*, «исторически сложившейся» иерархии народов и культур) митрополит Иларион дает описание крещения Руси св. Владимиром, крестившим ее по ниспосланной ему свыше благодати. Вчерашний язычник во-

одушевляется евангельскими идеалами любви и милосердия и стремится воплотить их в жизнь своего княжества. Как могло случиться такое? Мог ли князь-язычник естественным образом превратиться из жестокого гонителя христиан в милосердного христианина? Ответ на этот вопрос один: обращение Владимира и его апостольская деятельность — явления благодатного порядка, а не порядка природного. Хотя «по закону» Византия и первенствует перед Русью, но «по благодати» они равны — такова главная мысль Илариона.

По иной логике выстраивает свои рассуждения автор «*Легенды об Андрее Первозванном*», помещенной в киевском летописном своде. Эта легенда также имеет своим истоком стремление русских людей к духовно-историческому самосознанию и самоутверждению, к определению своего места в исторических событиях мирового масштаба. Здесь духовная самостоятельность в отношении Руси к Византии утверждается летописцем за счет того, что крещение Руси приписывается св. ап. Андрею, который, по церковному преданию, крестил в свое время греков². В киевском сказании (легенде) описывается путешествие ап. Андрея в Рим из малоазийского города Синопа. Содержание его вкратце таково. В Корсунни Андрей узнает, что он находится рядом с Днепровским устьем, и решает пойти в Рим через Днепр. По дороге он останавливается на ночлег под нагорным берегом Днепра. На следующее утро апостол Андрей со своими спутниками поднимается на киевские холмы и делает предсказание о граде великом, который раскинется на этих холмах, и о церквях, которые украсят его. Благословляя эту страну и этот город, он водружает крест на одной из днепровских гор. Затем Андрей продолжает свой путь до... Новгорода, где дивится... банному самоистязанию, о чем рассказывает по приходе в Рим. Неправдоподобность, а в новгородской части — анекдотичность сказания очевидна. Тем не менее, она — важное свидетельство напряженного внимания русских людей киев-

² По церковному преданию, апостол Андрей вместе с апостолом Петром проповедовал христианство «скифам», т. е. народам, жившим на южных, восточных и северо-восточных берегах Черного моря. Интересно, что сказания о проповеди ап. Андрея существовали также в Грузии и Армении, также считавших его «своим» апостолом.

ского периода к осмыслению места восточных славян в общехристианской истории. В ней мы встречаемся с попыткой уравнивать Византию и Русь уже не в порядке благодати (позиция Иларiona), а в порядке исторической «древности» и духовного первородства собственной религиозной традиции³.

Движущей силой развития исторического самосознания и в Киевской, и в Московской Руси была православная Церковь. Именно для русского религиозного самосознания (и, прежде всего, для клира) вопрос о месте славян и русского государства в «большой истории» был важным *духовным* вопросом. Стремясь к возможно большему углублению исторического самосознания русичей и к укреплению позиций древнерусского государства, церковный писатель думал вместе с тем и об укреплении позиций Русской Церкви. Христиане всегда, а особенно с IV-го века (когда христианство стало государственной религией римлян), признавали важность истории как книги жизни, в которую людьми, народами и государствами вписываются отдельные слова, строки, страницы и главы. А поскольку эти записи делаются в соответствии с Волей Бога-Промыслителя, то книгу эту должно читать со вниманием и извлекать из нее «уроки» и «поучения».

Земная, «мирская» жизнь народов идет от грехопадения первых людей чрез искупительную жертву Христа к страшному суду и воскресению. История человечества не тождественна истории Церкви и вместе с тем неотделима от нее.

³ Следует отметить, что в позднейшее время сохранялось и представление о том, что Русь крестил ап. Андрей, и представление о позднем крещении Руси св. Владимиром. Так, Иван Грозный на предложение унии иезуитом Антонием Посевием (по примеру греков) отвечал: «Греки для нас не евангелие. Мы верим Христу, а не грекам. Мы получили веру при начале христианской церкви, когда Андрей, брат ап. Петра, приходил в эти страны, чтобы пройти в Рим» (Цит. по: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. I. М.: Наука, 1991. С. 49). Этому же убеждению придерживался в XVII веке Арсений Суханов, полемизировавший с восточными иерархами по обрядовым вопросам. Однако известный старец Елизарова монастыря Филофей и не менее известный игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий специально отмечали позднее крещение Руси («После всех просветися на них благодать Божия», — писал Филофей о русской земле). Подробнее о легенде и о ее происхождении см.: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. I. С. 40–51).

Замысел Божий о мире воплощается в истории человечества. Но ближайшим образом Божий Промысел обнаруживается через фигуру правителя, чья воля определяет направление движения народов. И если вся история человечества есть «в каком-то смысле священная история», то история «христианского мира» будет священной историей по преимуществу, а фигура князя, короля, царя, персонифицирующего тот или иной народ, — фигурой религиозно значимой.

Тенденция к соединению духовной и светской власти, то есть тенденция к становлению *теократического государства*⁴, в эпоху средневековья имела две основные формы: папощезаризм и цезарепапизм. Если на Западе, в условиях сосуществования множества государственных образований с одной стороны и единой Церкви во главе с римским папой — с другой, преобладала тенденция к подчинению множества относительно небольших феодальных государств католической церкви, то на Востоке, в Византии, где сохранялась сильная центральная власть царя (императора), преобладала тенденция к освящению и сакрализации государства и, прежде всего, фигуры верховного правителя, царя.

Ориентируясь на византийскую традицию, Русская Церковь стремилась, насколько это позволяли исторические условия, к укреплению централизованной государственной власти. Это стремление питалось не только патриотическим чувством, но и желанием поднять авторитет Русской Церкви, ибо для византийской традиции церковный авторитет был тесно связан с авторитетом государственной власти. Престиж и авторитет константинопольского патриархата в православ-

⁴ Теократия — принцип устройства власти, предполагающий, что непосредственный носитель власти над народом есть Бог, осуществляющий ее через Своих служителей. На роль служителей в истории притягивали три фигуры: царь, жрец и пророк. В разные исторические эпохи и у разных народов на первый план выдвигалась то одна, то другая инстанция. Так, Ветхий Завет в качестве важнейшей теократической инстанции выдвигает пророка (Моисей есть источник власти для жреца Аарона и вождя Иисуса Навина); в средневековье же на роль воплощения теократической идеи претендовала и светская, и духовная власть.

ном мире не в последнюю очередь был связан с тем, что патриаршая кафедра находилась в Царьграде — месте пребывания *православного царя*. Когда русские митрополиты (начиная с уже упомянутого нами Илариона) духовно поддерживали авторитет государства, пытались углубить его историческое самосознание и способствовали преодолению междоусобиц и вражды между русскими княжествами, они стремились к соединению Церкви с сильным государством как проводником христианских ценностей в жизни мира. Усиление авторитета княжеской власти, ее концентрация в руках великого князя возвышала — в глазах церковной иерархии — также и авторитет Русской Церкви.

Однако тенденция к сакрализации княжеской власти в русской истории в полной мере не смогла проявить себя в Киевский период, в периоды феодальной раздробленности и монголо-татарского ига. Лишь тогда, когда власть великих князей московских усилилась и Русь, освободившись от власти Золотой Орды (стояние на Угре, 1480 г.), обрела полную независимость, тенденция к сакрализации княжеской власти обрела под собой реальные политические основания. *Идея теократии* в полной мере завладела умами русских людей лишь с конца XV-го века, когда новые исторические условия спровоцировали активизацию историософской рефлексии. Именно в конце XV-го — нач. XVI-го веков складывается представление о Москве как о «священном царстве», как о «Третьем» и последнем Риме.

В 1439 году во Флоренции был созван вселенский собор. Произошло это много веков спустя после созыва последнего (седьмого) собора, который был признан в качестве вселенского и западной, и восточной Церковью. Созыв восьмого собора был связан со сложной политической ситуацией, в которой оказался Константинополь в последние десятилетия своей долгой истории. Византию теснили турки-османы, и греки остро нуждались в военной поддержке. На «осьмом» вселенском соборе император Иоанн VIII Палеолог и константинопольский патриарх Иосиф, надеясь на помощь со стороны латинского запада, признали верховенство Римского престола и подписали унию с папой Евгением IV. Этот акт вызвал возмущение Русской Церкви, не признавшей унии, после чего Флорентийский собор получил эпитет «*неблагос-*

ловенного»⁵. И хотя несколькими годами позже, не получив обещанной военной помощи, патриарх и царь отказались от унии, но авторитет константинопольского патриархата в глазах русских людей был уже подорван.

Иерархи Русской церкви, не признавшие решений Флорентийского собора, самостоятельно (без благословения константинопольского патриарха) избрали нового митрополита⁶. Это решение не было простым для Русской Церкви, однако в ситуации утраты доверия к Константинополю его принятие было неизбежно. Русская Церковь де-факто стала автокефальной. Вскоре Константинополь был разгромлен и в 1453 году захвачен турками, что было воспринято многими русскими людьми как Божье наказание, постигшее греков за отступничество от православной веры.

⁵ Ферраро-Флорентийская уния 1439 года представляла собой попытку воссоединения церквей с целью сближения Византии и Запада перед лицом общей турецкой угрозы по инициативе Иоанна VIII Палеолога и папы Евгения IV. В 1437 году для обсуждения унии был собран собор в Ферраре. На нем присутствовал папа, император Иоанн, константинопольский патриарх Иосиф, уполномоченные от восточных патриархов и несколько греческих епископов, а также представители Русской Церкви: митрополит Исидор, суздальский епископ Авраамий и около ста других клириков и мирян. Из-за чумы в 1439 году собор был перенесен во Флоренцию. После долгих споров из-за вопроса об исхождении Св. Духа (вопрос о филиокве) был подписан акт о латинском чтении символа веры, но его не подписал пользовавшийся огромным авторитетом в Византии Марк Эфесский. Не получив от Запада обещанной помощи, вскоре к ней охладел и император. На Русь уния произвела тяжелое впечатление и не получила поддержки со стороны русских епископов. Духовный авторитет константинопольского патриархата резко упал в глазах Русской Церкви.

⁶ Самочинное и скорое избрание митрополита на поместном соборе связано было с тем обстоятельством, что поставленный на русскую митрополию кандидат от Константинополя грек Исидор, прибывший в Москву в 1437 году и возглавивший на восьмом вселенском соборе русскую делегацию, оказался одним из главных сторонников унии. Первоначально, замышляя объединительный собор, греки рассчитывали на то, что они смогут найти богословские доводы в пользу своей догматической правоты и убедят латинян пойти на догматические уступки. Исидор был известен в Византии как образованный человек, «философ» и вместе с тем — как сторонник

Параллельно с драматическими событиями на православном юго-востоке Европы, на ее православном северо-востоке завершилось образование Московского централизованного государства. В 1480 году Русь окончательно освободилась от монголо-татарского ига. Эти исторические события побуждали русских людей к переосмыслению места Руси в кругу других, прежде всего — православных, народов⁷ и к осмыслению того положения, в котором она оказалась после того, как духовный авторитет Константинополя был поколеблен, традиция «природных» Византийских царей была прервана.

Так, постепенно, складывались исторические предпосылки, подготовившие принятие Московской Русью Византийского наследия, в первую очередь — идеи «царства» в сакральном его значении. Представление о том, что царь занимает особое место в церкви и что христианства без царства «не бывает», внушали русским людям сами же греческие иерархи. Так, в 1393 году константинопольский патриарх Антоний в своем послании московскому великому князю Василию Дмитриевичу подробно разъяснял ему религиозное значение царской власти:

соединения церквей. Именно он и никейский митрополит Виссарион склонили на уступки большого патриарха Константинопольского Иосифа и царя, а затем митрополит Исидор вынудил (после недельного заключения в темнице) подписать акт унии единственного из присутствовавших в Ферраре русского епископа Авраамия Суздальского.

Из Флоренции Исидор выехал в сане кардинала-пресвитера Литвы, Ливонии, России и Польши (в православной части ее земель). Москва не приняла Флорентийской унии и, по прибытии Исидора в русскую столицу, митрополит Московский был объявлен еретиком и низложен. Москва осталась без митрополита и без надежды на то, что новый, не униатский, митрополит, предложенный Москвой, получит благословение в Константинополе, где в это время правили униаты. В конце концов, в 1448 году решением русского поместного собора на Московскую митрополию был поставлен митрополит Иона.

⁷ В конце четырнадцатого века под натиском турок утратили свою независимость два православных югославянских государства — Сербия (1389) и Болгария (1396).

«Святой царь занимает высокое место в церкви, он — не то, что другие местные князья и государи. Цари вначале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы; они же подтвердили своими законами соблюдение того, что говорят божественные и священные каноны о правых догматах и о благоустройстве христианской жизни; много подвизались против ересей. За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в церкви. <...> На всяком месте, где только именуется христианин, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей. **Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя.** Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе, и **невозможно отделить их друг от друга**»⁸. Ко второй половине пятнадцатого века эта идея была хорошо усвоена на Руси и постепенно обрела форму церковной и государственной идеологии «священного царства».

Встав на путь утверждения своей церковной самостоятельности по отношению к константинопольскому патриарху, русская Церковь, в оправдание этого одностороннего шага, стремилась обосновать *духовное первенство русской Церкви* в православном мире и доказать, что именно она теперь является хранительницей веры. Свидетельство собственной религиозной чистоты москвичи увидели, во-первых, в отвержении унии и, во-вторых, в более тщательном соблюдении русскими людьми обрядовой стороны христианства, а также в различиях, которые к этому времени обозначились между русским и греческим обрядом. Если раньше эти различия были бы истолкованы в пользу Византии, то теперь их истолковывали как свидетельство «поврежденности» православия «у греков». В отличиях русского обряда усмотрели свидетельство чистоты православной веры у русских и ее извращение у греков. Все тонкости и нюансы обрядовой стороны повседневной церковной жизни были законодательно закреплены решениями Стоглавого собора 1550 года.

⁸ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. I. С. 371.

Новое представление о месте Русской Церкви в православном мире вело к тому, что церковные идеологи, никогда не забывавшие о связи *первенствующей Церкви* с высшей государственно-религиозной властью, стали возвеличивать московского князя как *верховного* (под стать Церкви) охранителя православия, как «царя» в византийско-церковном смысле этого слова.

Идеологическому оформлению сознания избранности Русской Церкви и государства на всемирное служение способствовала и знакомая русским книжникам по византийским источникам теория четырех царств (основывавшаяся на предсказаниях ветхозаветного пророка Даниила), в соответствии с которой третьим и последним земным царством (четвертое царство — царство мессии) была, по убеждению греков, Византия с ее столицей Константинополем. Русским книжникам оставалось только воспользоваться уже готовой схемой «странствующего христианского царства» и «перенести» местонахождение последнего царствующего града из Константинополя в Москву.

Наиболее четко идея Москвы — Третьего Рима (сменившего Рим-Константинополь) была высказана иноком псковского Елеазарова монастыря **Филофеем** в его посланиях вел. кн. Василию III, Ивану III и другим адресатам, где он убеждал их, что московские князья должны принять на себя царский титул и возложить на себя обязанности покровителей и защитников всех православных христиан. «Един ты, — пишет Филофей Василию III, — во всей поднебесной христианом царь». Из-под пера Филофея выходит знаменитая фраза, ставшая своего рода религиозно-историческим догматом Московской Руси: «...Яко вся христианская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий — стоит, а четвертому — не быти».

Первоначально теория Москвы — Третьего Рима выражала эсхатологические ожидания, обостренные падением Константинополя, этого «вечного города» «ромеев». «Образ Третьего Рима обозначается на фоне надвигающегося конца — „по сем чаем царства, ему же несть конца“. И Филофей напоминает апостольское предостережение: „Придет как тать в нощи“... Чувствуется сокращение исторического времени, укороченность исторической перспективы. Если Москва есть Третий

Рим, то и последний, то есть: наступила последняя эпоха, последнее земное „царство“, конец приближается. „Твое христианское царство инем не останется“. С тем большим смирением и с „великим опасением“ подобает блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди»⁹.

Однако довольно скоро эсхатологический пафос ожидания скорого всеобщего конца пошел на убыль, и на первый план выдвинулась мысль о Москве как последнем христианском царстве. Идея Третьего Рима стала фактически официальной идеологией Московского царства и способствовала кристаллизации и последующей консервации традиционного церковного и общественного быта в XVI—XVII-м веках¹⁰. В это время появляется целый ряд сочинений, в которых обосновывалась законность притязаний московских князей на царский титул, Руси — на роль Третьего Рима, а Русской Церкви — на положение первенствующей церкви православного мира («Сказание о белом клобуке», «Сказание о Вавилонском царстве», «Слово о князьях Владимирских», «Послание некоего Спиридона-Саввы о Мономаховом венце» и др.). Здесь, в этой «историософской поэме» о Третьем Риме было заложено основание *имперского сознания*, которое в значительной мере определяло собой государственно-историческое мышление русских людей и в московский, и в петербургский, и в советский периоды отечественной истории. Здесь же можно найти и истоки того мессианского сознания, которое в разных религиозных и идеологических формах присутствовало в общественно-политической жизни России в XVI—XVII-м и XIX—XX-м веках. Вместе с тем, развиваемая церковными и правительственными кругами Москов-

⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 11.

¹⁰ Г. Флоровский вполне оправданно замечает, что «даже и в первоначальной схеме Третий Рим заменяет, а не продолжает Второй. Задача не в том, чтобы продолжить и сохранить непрерывность Византийских традиций, но в том, чтобы заменить или как-то повторить Византию, построить новый Рим взамен прежнего, павшего и падшего, на убылом месте (Там же. С. 11). Этот антивизантизм и самозамыкание русской религиозной жизни в поместной традиции, которой было придано универсальное значение, означало — и здесь надо согласиться с о. Георгием Флоровским — сужение культурного горизонта и «огрубение» русской культуры.

ской Руси идея Москвы — Третьего Рима и поддержка ими византийского представления о «царственном» достоинстве княжеской власти привели к тому, что Русская Церковь постепенно утратила ту самостоятельность, силу и авторитет, которыми она обладала до конца пятнадцатого века.

Утверждение идеологии «священного царства» имело важные последствия для судеб древнерусской культуры. С одной стороны, учение о Москве — Третьем Риме ориентировало русского человека на осознание государственной жизни в мировой, универсальной перспективе, а с другой — истина христианской веры оказалась отождествлена *не просто с историческими судьбами московского государства, но с верностью тем провинциальным формам православного обряда, которые утвердились в русской религиозной жизни к концу XV-го — началу XVI-го веков. Сакрализация местного обряда в качестве свидетельства и гарантии правоверия заложила предпосылки для глубочайшего кризиса древнерусской религиозной культуры во второй половине семнадцатого века (феномен раскола). Раскол Русской Церкви и русского общества на «нововеров» и «староверов» имел в своей основе глубокое противоречие между мессиански окрашенным «универсализмом» исторического призвания Москвы как последнего Рима и абсолютизацией исторически сложившихся, «провинциальных» обрядовых и бытовых форм религиозной жизни. В свою очередь, глубинной предпосылкой абсолютизации внешней стороны церковной жизни был характер древнерусской религиозности (о нем мы говорили выше), проявившейся на уровне массового церковного сознания в форме «бытового исповедничества» или «обрядоверия». Понятно, что обряд и все, что с ним было связано, оказался одной из центральных тем древнерусской мысли. Прежде чем перейти к анализу духовной подоплеку церковного раскола, следует обратить наше внимание на сам феномен обрядоверия и на споры, связанные с материальными и социальными аспектами церковной жизни, имевшие место в Киевской и Московской Руси.*

Ц И Т А Т А

«Как исчезает свет луны, когда сияет солнце, как проходит холод ночи, когда солнечная теплота согревает землю, так и закон отошел, когда явилась благодать. <...> Ибо закон и прежде был, ненадолго вознесся и отошел, вера же христианская хотя и появилась позже, но стала выше закона и распространилась на множество народов. Благодать Христова всю землю охватила и как вода морская покрыла ее. <...>

Так и следовало благодати и истине воссиять в новых людях: ведь не вливают, по словам Господа, вина нового, то есть учения благодатного, в мехи ветхие, обветшавшие в иудействе, а то и мехи порвутся, и вино прольется. <...> Для нового учения нужны новые мехи — новые народы, тогда и то, и другое ненарушимо будет».

Иларион. Слово о Законе и Благодати // Крестное знамение Древней Руси. М., 1987. С. 51—52.

«Единая ныне соборная апостольская церковь восточная ярче солнца во всем поднебесье светится, и один только православный и великий русский царь во всем поднебесье, как Ной в ковчеге, спасшемся от потопа, управляет и направляет Христову церковь и утверждает православную веру. ...Все царства потопятся неверием, а новое русское царство будет стоять оплотом православия».

Послание **старца Филофея** царю Ивану Васильевичу // Там же. С. 220.

«Вызванные фактом греческой унии к религиозной самооценке, русские нашли, что они не только сохранили чистоту православия, утраченную греками, но что русское православие «вообще» выше греческого, что русские более благочестивый православный народ, чем кто-либо. Это самопревознесение русских, так же как и обвинение греков в отступлении, скорее искусственным образом привязывалось к Флорентийскому собору, на самом же деле вытекало из своеобразно сложившихся воззрений их на значение церковных обрядов. Находя себя по справедливости более усердными, чем греки, в делах наружной набожности, русские в этом-то и видели высшую пробу своего православия. После злополучного итальянского собора наши предки сочли тем более необходимым подчеркнуть эту свою добродетель по сравнению с греками, что она соединилась с героической добродетелью: мужественным отвержением унии».

Карташев А. В. Указ. соч. Т. I. С. 369.

Обряд и внутрицерковные споры.

Иосиф Волоцкий и Нил Сорский

Когда историки характеризуют специфику древнерусской религиозности, чаще всего речь заходит об исключительном внимании русских людей к обрядовой стороне христианства. И здесь представляется важным то обстоятельство, что обрядовое доверие на Руси было характерным признаком не только «простецов» и «невегласов» (невеж), но и «верхов» древнерусского общества, тех, кто *имел доступ к книжной премудрости*: «наряду с существенными признаками христианского веро- и нраво-учения, точнее — преимущественно пред последними, их внимание привлекали к себе самые мелочные явления церковной обрядности, к области которой они стремились отнести еще массу бытовых казусов, почти не имевших никакого отношения к религии»¹¹. Вокруг «мелочей» и «казусов» вспыхивали споры, велась упорная борьба, кипели страсти.

Уже в Киевской Руси оживленно обсуждались вопросы, связанные, к примеру, с возможностью или невозможностью заклания в воскресные дни животных для пищи, и о порядке соблюдения поста в среду и пятницу, когда на них выпадают праздничные дни (эти вопросы смущали князя Изяслава Ярославича). Вопрос о постных днях и праздниках получил свое продолжение через сто лет в прениях иерархов русской церкви (в результате этих споров строгое учение ростовского епископа Льва было заклеено как «ересь»). «Вопрошание Кириково» изобилует множеством недоуменных вопросов, касающихся сугубо бытовых деталей повседневной жизни: можно ли есть рыбою кровь, мясо белки, тетеревицу? Во что можно одеваться? Бытовые «казусы» нередко фиксировались в законодательных актах. Так, к примеру, в Уставе Ярослава стрижение бороды рассматривается как церковное преступление¹².

¹¹ Карташев А. В. Указ. соч. Т. I. С. 241.

¹² Любопытно, что этот же вопрос обсуждался незадолго до петровских реформ применительно к участвовавшей среди московских щеголей практике бритья бород. мода эта, пришедшая из Польши, была категорически осуждена церковной властью как «неправославная». Отвергая брдобритие, Рсская Церковь опиралась, в частности, на постановления Стоглавого собора, где вопро-

Яркую картину соотношения в составе древнерусской религиозной жизни догматических и обрядовых вопросов дает одно из поучений преподобного **Феодосия Печерского**, знаменитого подвижника, игумена Киево-Печерского монастыря, яркого писателя XI века. Его подробное, полное конкретными биографическими подробностями жизнеописание дал летописец Нестор в «Житии Феодосия Печерского», ставшего образцом для подражания в древнерусской житийной литературе. Ниже мы приведем отрывок из его «Слова о вере крестьянской и о латынской» (в переводе на русский язык). Речь в нем идет, по свежим впечатлениям от разделения церквей (1054), о расхождении православных христиан с католиками:

«Речь у меня к тебе, князь боголюбивый! <...> ...К вере латинской не присоединяться, обычая их не держаться, и причастия их избегать, и от всякого учения их уклоняться, и нрава их гнушаться, и блюсти своих дочерей — не отдавать за них и у них не брать, не становиться побратимами, не раскланиваться и не целовать, из одной посуды с ними не есть, не пить и пищи их не принимать. Тем же, кто у вас просит Бога ради пить и есть, дать им, но в их же посуде, а если не будет у них посуды, то в своей можно дать, но потом, вымыв ее, произнести молитву, ибо неправо они верят и нечисто живут: едят с псами и кошками, пьют свою мочу, едят черепах и диких коней, и ослов, и удавленнику, и мертвечину, и медвежатину, и мясо, и хвосты бобров. В пост едят мясо, опустив его в воду, во вторник первой недели поста монахи их едят сало и в субботу постятся, а попостившись вечером, пьют молоко и едят

су о бородах была посвящена специальная статья: «Такоже священная правила православным крестьяном всем возбраняют не брити брад и усов не постригати. Та бо несть православных, но латынская и еретическая предания греческаго царя Константина Ковалина, а о сем апостольская и отеческая правила вельми запрещають и отрицають. ...Не писано ли в законе: не пострижайте брад ваших, се бо женам лепо, мужем же не подобно. Создавый Бог судил есть Моисеови рече: „Постризало да не въздет на браду вашу, се бо мерзость есть перед Богом“» (Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. С. 301—302). На этом фоне понятно, почему столь чувствительным для бояр и купцов оказался поход Петра I «против бород». Петр Великий знал, куда бить, чтобы нарушить устой старорусского сознания; его секулярная, антитрадиционалистская «реформа быта» — отнюдь не довесок к другим его реформам, а их органическая и неотъемлемая часть.

яйца и тем согрешают. Не у Бога прося прощения, но попы отпускают грехи их за приношения. Попы их не женятся законно, а детей имеют от служанок и так живут, никем не осуждаемы. А их епископы наложниц держат, и на войну ходят, и на облатках служат, икон не целуют, мощам святых не поклоняются, а крест целуют, написав его на земле, и, встав, попирают его ногами, а мертвецов кладут ногами на запад, и руки их протягивают вдоль тела, а не складывают на груди. Братья у них могут жениться на двух сестрах, а крестятся они в одно погружение, а мы в три. Мы же, когда крестимся, мажемся миром и маслом, а они соль кладут в рот тому, кто крестится. Новорожденного не нарицают именем святого, но как назовут родители, этим именем и крестят. Считают Духа Святого исходящим от Отца и от Сына, и других много пригрешений у них и погубелью разврата полна вера их»¹³.

В этом замечательном памятнике древнерусской литературы со всей очевидностью нам открывается, что в представлениях древнерусского книжника о правоверии и праведной жизни ключевое значение имели вполне конкретные детали богослужения, религиозный обряд, канонические установления Церкви, освященные обычаем бытовые привычки, а не *догматические* положения церковного учения. Между тем, на официальном уровне именно догматические споры послужили основанием для раскола христианской Церкви (расхождение в догмате о Пресвятой Троице; католики, в отличие от православных, настаивали на том, что Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына). Св. Феодосий Печерский знает об этом догматическом расхождении и указывает на него, но как? В конце длинного списка, «между прочим», как на еще одно прегрешение в ряду других, для него, судя по всему, более важных и значимых отступлений от правоверия. Здесь реальные факты (участие католических священников в крестовых походах, обрядовые различия, запрет на браки священников — цецебат и др.) смешиваются с фантастическими и полуфантастическими подробностями неправедной жизни латинян, здесь царят магические представления о «чистоте» и «нечистоте»¹⁴. По «Слову о вере крестьян-

¹³ Красноречие Древней Руси (XI—XVII вв.). М., 1987. С. 61.

¹⁴ Нечистота в вере мыслится как что-то неотделимое от вещественных, материальных проявлений носителя неправой веры. Физическое соприкосновение с неверным (например, через еду из общей посуды) способно осквернить православного человека.

ской и о латыньской» мы можем судить о том, каковы были представления о христианском вероучении простых крестьян и ремесленников...

Георгий Флоровский, оценивая центральную для русской религиозной жизни проблему соотношения язычески-мифологического и христианского начал, писал: «Изыян и слабость древнерусского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уж не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной „одухотворенности“ души, в ее чрезмерной „душевности“ или „поэтичности“, в духовной неформленности душевной стихии. Если угодно — в стихийности»¹⁵. Другой исследователь истории русской Церкви, анализируя истоки оживленных споров вокруг обрядовых вопросов, волновавших русские умы задолго до столкновения никониан и староверов, так подытоживает свои размышления: «Чрезвычайное внимание к обрядным частностям людей книжных и лиц иерархических, единственных учителей и руководителей народных масс, поставление ими как бы знака равенства между существенными положениями христианского учения и всеми обрядовыми мелочами имело несомненное влияние на вероисповедание простого народа и послужило тем малым квасом, который все смешение квасит. Грубый, матерьялистический взгляд недавних язычников на отношения между Божеством и человечеством охотно ухватился за цепь обрядовых предписаний, предложенных ему в качестве средств душеспасительных. Знак равенства между нравственной и обрядовой праведностью, поставленный пред лицом народа его руководителями, ввел в соблазн малых сих, и они, по естественной лености ума и сознания, надолго успокоились на упрощенном внешнем понимании христианской праведности»¹⁶.

Таким образом, правоверие и набожность связывались древнерусским человеком не только с исполнением нравственных требований, которые ставили перед ним евангельские заповеди, но и с внешними проявлениями благочестия, то есть с усердием в молитве, со строительством и «благоустройством» церкви, с паломничеством к святым местам и т. п. При

¹⁵ Флоровский Г. Указ. соч. С. 3—4.

¹⁶ Карташев А. В. Указ. соч. Т. I. С. 242.

этом внешняя сторона, как более наглядная, «вещественно-конкретная», «исчислимая», имела тенденцию выходить, по сравнению с христианской нравственностью, на первый план.

Особое место, которое занял обряд в религиозной жизни древнерусского человека, было во многом предопределено *соединением христианства с архаическим (мифологическим и магическим) сознанием восточных славян в ситуации, когда научно-философская традиция античной образованности не была институциализирована Русской Церковью и государством*. Естественным противовесом возникающему в такой обстановке преувеличенному вниманию к внешней, обрядовой стороне религиозной жизни было *этическое* и *мистическое* начала христианской веры.

Высокие образцы христианской любви, милосердия, терпения и кротости были явлены русскому человеку через евангельское слово, через образы житийной литературы. *Любовь* ко Христу, принявшему страдания за человека, и *страх* перед страшным судом и перед грозным Судией, видящем души людей до дна (в древнерусских храмах было принято помещать большое изображение страшного суда на задней, западной стене храма), никогда не давали русскому человеку успокоиться на внешнем благочестии, мешали удовлетвориться одним только внешним благообразием поведения и быта.

Монашеская аскеза от первых веков христианизации Руси была ярким образцом *инога*, глубоко отличного от языческого отношения к жизни и ее целям¹⁷. Образ монаха, ино-

¹⁷ Контрастным, «инаковым» по отношению к жизни мира было в иноческом житии буквально все, начиная от одежды и образа жизни и заканчивая внутренней сосредоточенностью монаха на борьбе с собственными страстями и греховными помыслами. Христианский идеал ярче и нагляднее всего был представлен на Руси фигурой монаха, инока. Это, с одной стороны, заставляло бодрствовать нравственное сознание русского человека, который не мог не видеть резкого отличия монашеской жизни от жизни мирянина и обремененного заботой о семье и о хлебе насущном священника; с другой стороны, сознание невозможности жить в миру на такой нравственной высоте, на которой находится христианский аскет и подвижник где-нибудь в пустыне или в хорошем (то есть строгом, «уставном») монастыре, побуждало его с повышенным вниманием относиться к соблюдению определенных внешних, обрядовых форм жизни. Строго следовать церковному уставу было хоть и трудно, но возможно.

ка был тем конкретным воплощением религиозного идеала, который служил нравственному воспитанию русского человека в христианском духе милосердия и любви. Высокие образцы святости и праведности, на которых воспитывался человек той эпохи, противодействовали тенденции замыкания его религиозности в христианском ритуализме. Русский человек не мог не отдавать себе отчета в несоответствии его деяний и помыслов заповедям Божиим, укору совести охраняли его душу от обрядоверного самодовольства, этическое сознание выступало в роли противовеса бытовому исповедничеству. Даже в самые обрядоверные времена (XVI–XVII-й века) подвиг юродства был зримым нарушением уставного благочестия, напоминавшем о «неправде» мира, лишь наспех прикрытой чинностью и благолепием официального церковно-государственного порядка священного царства. Юродство было необходимым дополнением обрядового благочестия, одновременно и отвергавшим теократически освященный быт, за которым скрывались этические и социальные язвы Московского царства. Голос юродивого был голосом христиан-

Осознание невозможности исполнить, оставаясь в миру, христианский идеал (отождествленный с узким путем монашеского подвига), отсутствие мирского морально-нравственного идеала христианской жизни «в миру» тормозили нравственный прогресс в русском обществе. А. В. Карташев писал в этой связи: «Невыгодной стороной такого монастырского понимания христианской нравственности явилось то, что мирская христианская жизнь у русских осталась без своего полного нравственного идеала. Не было такого готового идеала и в русском светском обществе, который бы служил дополнением идеалу монастырскому, наподобие западно-европейского рыцарства, с его культом личной чести, уважения достоинства в другом человеке и поклонения женщине. Таким образом, мирской русский христианин очутился в довольно отчаянном положении. Он чувствовал как бы роковую невозможность быть настоящим христианином. Он был женат, заботился о приобретении средств к содержанию своей семьи, чувствовал потребность развивать в соответствующей деятельности свои природные дарования и, наконец, отдыхать среди каких-нибудь жизненных радостей и развлечений. Между тем аскетический идеал требовал от него только умерщвления плоти, отвращения от житейских радостей... <...> ...Яркая проповедь аскетизма и отсутствие учения о мирской христианской морали создавали у чутких людей разлад в их совести...» (Карташев А. В. Указ соч. Т. I. С. 246–247).

ской совести в душевной атмосфере Третьего Рима. Хорошо известно, что юродивые в XV—XVII веках пользовались у народа огромным авторитетом и любовью, и «едва ли случайно святое поправление быта в юродстве совпадает с торжеством православия. Юродивые восстанавливают нарушенное духовное равновесие»¹⁸.

Подвижничество на Руси было не только живым примером христианского милосердия и любви, но также и хранителем мистического ядра христианства. Мистическое начало, неотъемлемо от христианства, напоминает о себе не только принятыми Церковью догматами (церковное учение) и таинствами, но также и в созерцательном направлении подвижничества. Мистическое *переживание* Бога и удержание Его понимания как трансцендентного миру Творца защищало русского человека от того, чтобы, к примеру, иконопочитание не выродилось в идолопоклонство, не впало в иллюстративность и декоративность. Мистическое, созерцательное направление в русском подвижничестве было связано с исихазмом. Андрей Рублев был монахом-исихастом. Именно с влиянием исихазма¹⁹ и того мистико-аскетического движе-

¹⁸ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 199. Г. П. Федотов отмечал ту специфическую трансформацию юродства, которую оно претерпело на Руси. Юродивый обличал пороки и язвы «мира», обличал ту неправду, которая пряталась за благообразием московского быта: «...общее уважение к ним..., самые вериги, носимые напоказ, совершенно меняли на Руси смысл древнехристианского юродства. Менее всего это подвиг смирения. В эту эпоху юродство есть форма пророческого, в древнееврейском смысле, служения, соединенная с крайней аскезой. Специфически юродственное заключается лишь в посмеянии миру. Уже не мир ругается над блаженными, но они ругаются над миром. <...> Церковь передает государственное строительство всецело царю. Но неправда, которая торжествует в мире и в государстве, требует коррективы христианской совести. И эта совесть выносит свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром, чем радикальнее отрицает мир» (Там же. С. 208—209).

¹⁹ Исихазм — одно из направлений мистико-аскетической практики христианских подвижников, сложившееся в IV—VI веках. Исихия (от греческого — *hesychia*) значит «спокойствие», «молчание», «тишина», «уединение». В широком смысле этот термин употребляется для обозначения подвижничества восточнохристианских отшельников.

ния в Византии, которое обычно ассоциируют со св. Григорием Паламой («паламизм»)²⁰, были связаны (в XIV—XV веках) подъемом подвижнического движения, расцветом иконописного мастерства и обновление древнерусской литературы. Присутствие в русской религиозной жизни аскетической и мистической струи, поддерживаемой авторитетом русских подвижников, наряду с нравственным идеалом жизни «по совести», препятствовало перерождению «мистического реализма» в «бытовое исповедничество».

К исихастскому движению в XIV — пер. пол. XVI-го веков на Руси примыкало, конечно, меньшинство верующих²¹, но их влияние на стиль духовной жизни, на церковное искусство и литературу было очень значительно. Речь идет о той линии в русском подвижничестве, которая представлена именами Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Анд-

²⁰ Григорий Палама (1296—1359 гг.), византийский богослов и церковный деятель, систематизатор мистического учения исихазма. Учение Григория Паламы в 1351 году признано официальной доктриной Византийской Церкви. «В полемике с представителями теологического рационализма (Варлаам Калабрийский, Акиндин) отстаивал тезис, согласно которому аскет-исихаст в состоянии экстаза непосредственно воспринимает несотворённое и невещественное излучение Бога (т. н. Фаворский свет, который, согласно Евангелию, видели апостолы на горе Фавор). Отмежёвываясь от пантеизма, развил в духе идеалистической диалектики Аристотеля учение о различении сущности Бога и Его „энергии“, или Самовывявлении: сущность пребывает в себе и недоступна, энергии пронизывают мир и сообщаются человеку, однако таким образом, что „простота“ и неделимость Божества при этом не нарушается и единство сущности остаётся единством в многообразии энергий. <...> Идеал Григория Паламы — такое „просветление“ духа, которое распространилось бы и на тело: согласно его взглядам, человеческий дух богоподобен именно в силу своей способности „животворить“ плоть, в отличие от бестелесного духа Ангелов» (Аверинцев С. С. Григорий Палама // Аверинцев С. С. София-Логос: Словарь. 2-е изд., испр. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 67—68).

²¹ То есть исихазм не затрагивал «простого народа», его крестьянскую и посадскую массу напрямую, но косвенно, через изменения в стилистике иконы, через новый для Руси тип святости исихазм и паламитский энергетизм какое-то, не поддающееся точному определению, воздействие оказывали и на духовную жизнь «безмолвствующего большинства».

рея Рублева, Епифания Премудрого, Нила Сорского, Максима Грека и так называемых «заволжских старцев». В этом мистико-аскетическом движении на первый план в духовном делании выходило не великолепие церковного богослужения, не красота обряда и неукоснительное соблюдение поста, но молитвенная устремленность монаха к Всевышнему, та «невидимая брань», которую он вел со своими страстями, направляемый идеалом духовной трезвости и просветленности.

Знаменитый спор **Нила Сорского (Николая Майкова)** (1433–1508) и игумена Волоколамского монастыря **Иосифа Волоцкого (Ивана Санина)** (1439–1515) был наиболее ярким выражением духовной неоднородности религиозной жизни Древней Руси. Спор *об отношении к церковным имуществам* (прежде всего — к монастырским землям) и *к еретикам* (к ереси «жидовствующих») был лишь внешним проявлением различия между мистическим и уставно-обрядовым «стилями» в русском религиозном сознании вообще и в его монашеско-аскетическом ядре в частности. Для Нила Сорского и его единомышленников²², тесно связанных с греческой школой подвижничества, главное в жизни монаха — «умное делание», духовная работа инока. Аскетический индивидуализм монаха-пустынника делал излишней, более того, даже вредной (отвлекающей от умного делания) внешней, социальную работу, которую выполняла Русская Церковь и русский монастырь в условиях средневековой Руси. Борьба стяжателей и нестяжателей началась еще в XV веке, а на Московском Соборе 1503 года Нил Сорский, поддержанный Белозерскими старцами, открыто выступил против церковного землевладения: «Нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черныцы по пустыням, а кормились бы рукоделием». Монаха, живущего в скиту, в пустыне, в

²² Центром аскетического движения на Руси в XV — первой пол. XVI-го века был Кирилло-Белозерский монастырь, с окружавшими его монастырями и скитами, шире — леса вологодского, костромского и новгородского краев. Богатые и близкие к царской власти монастыри, бывшие оплотом иосифлянства, были расположены южнее, в основном — в Москве и ее окрестностях (Симонов и Спасо-Андроников монастырь в Москве, монастыри в Серпухове, Звенигороде, Голутвине, Боровске).

глубине северного леса мало заботило богатство внутреннего и внешнего убранства маленькой церковки, срубленной его руками, ему не нужны были ни богатые земли, ни сенокосные угодья, ни торговля хлебом... Конечно, и заволжские старцы не забывали о мире за границами северных монастырей и скитов, разбросанных по глухим северным лесам, но связь с миром, но помощь ему они понимали мистически, как молитву о мире, а не как прямую материальную поддержку и участие в делах мира.

Созерцательное, мистическое направление в русском монашестве давало большую, чем это было принято в русских общежительных монастырях, свободу во внешних, обрядовых формах благочестия, но при этом оно большего требовало и от подвижника, акцентируя внимание на внутренней самодисциплине, сосредоточенности, духовной трезвости и твердости. Нил Сорский, в противоположность Иосифу Волоцкому, допускал, в частности, индивидуальный подход к соблюдению постов, настаивая на полезности соблюдения меры в воздержании, полагая, что «вся естества единым правилом объятии невозможно есть: понеже разство велие имуть телеса в крепости, яко медь и железо от воска». Поэтому пусть «здравые и юные да утомляют тело постом, жаждою и трудом по возможному; стари же и немощни да упокояют себя мало». В вопросе о храмовых украшениях Нил отстаивал необычную для древнерусского религиозного сознания позицию, выступая за отказ Церкви от роскоши: «И нам сосуды златы и сребряны и самыя священныя не подобает имети, такожде и прочая излишня, но точию потребная Церкви приносите».

Позиция игумена Иосифо-Волоколамского монастыря была более демократической и пользовалась признанием церковных иерархов, духовенства, большинства мирян и монашествующих. Церковные имущества воспринимались им как необходимое условие осуществления социального служения церкви. Церковь может и должна воздействовать на жизнь мирян не только высокими образцами святости, христианской любви и милосердия, но также красотой и строгостью церковного обряда и устава... В своих представлениях о правильной монастырской жизни Иосиф Волоцкий исходил из того, что задача монастыря как центра религиозной жизни

состоит не только в наведении уставного порядка в самом монастыре, но и в исправлении мирской жизни православного народа. Как игумен одного из богатейших монастырей, он полагал, что монахи должны являть образец правильной, канонически безупречной, строго «уставной» жизни, а монастырь должен быть для мирян святой землей, земным прообразом царства небесного, соприкосновение с которым вызывало бы восхищение и трепет, внушало чувство религиозного благоговения. Таким образом, волоколамский игумен оказывается крайне заинтересован в зримых, ощутимых, понятных «молчаливому большинству» средствах и формах религиозной жизни, посредством которых можно было бы дисциплинировать верующих, чья жизнь — Иосиф Волоцкий хорошо это сознавал — еще далека от праведности и благообразия. Богатые монастыри, христианский календарь с чередованием постов и праздников, церковная служба и звон колоколов, хоровое пение и иконопись — вот те необходимые для Церкви средства, вот те конкретные формы религиозной жизни, исползуя которые Иосиф Волоцкий надеялся осуществить на Руси представление о Москве как «священном царстве». По подобию Волоколамского монастыря он хотел бы преобразить всю Русь, чьим «игуменом» в этом случае оказывался царь. Московское царство как Третий Рим, как освященная Церковью земля, как теократия, как своего рода государство-монастырь — вот тот образ, который вдохновлял волоколамского игумена.

Для осуществления теократического идеала необходим был тесный союз между Церковью и государством²³. Чтобы Святая Русь действительно стала святой, Церковь должна быть сильной и богатой, в ее монастырях, как и в государ-

²³ Иосиф Волоцкий был принципиальным сторонником церковно-политической власти московского великого князя в качестве наследника Византийских царей. «Царь, — писал Иосиф Санин в своем „Просветителе“, — убо **естеством подобен всем человекам, властью же подобен Вышнему Богу**». Именно царю, полагал Иосиф, принадлежит высшая юрисдикция в церковной сфере. В отличие от Иосифа, для Нила и заволжских старцев государство не было предметом специальных размышлений, а «царство» не стало для них внутрицерковным понятием.

стве в целом, следовало «навести порядок». В монастыре (а стало быть — и в монастыре-государстве) все должно делаться с должным рвением и «по уставу». Каждому монаху вменяется знание своего места в монастыре, своих обязанностей и неукоснительное их соблюдение. Провинившихся монахов следует наказывать в зависимости от степени их вины и того положения, которое они в нем занимают.

Отсюда понятно, почему Иосиф был столь непримирим и жесток по отношению к еретикам, предлагая казнить их публично, прилюдно, в назидание другим. Раскаявшимся еретикам — полагал Иосиф — доверять не следует. Лучше всего осудить их на пожизненное заточение. Государство-монастырь (теократическое государство) предполагает единомыслие и единоверие подданных царя и членов Церкви и их послушание власти церковной и царской. Ориентация на многих, на большинство, в конце концов — на всех верующих, стремление к освящению жизни в масштабах *всего* Московского царства предполагала жестокое преследование еретиков и обращение за помощью к царю как держателю мирской власти, наделенному правом «казнить и миловать». Представления о строгой, «уставной» жизни как условии христианского спасения, проповедовавшиеся волоколамским игуменом, были близки и понятны большинству мирян, разделялись церковными иерархами и большей частью клира, поскольку опирались на уже сформировавшуюся и укоренившуюся на Руси религиозную традицию. Отсюда понятно, почему, несмотря на очевидную заинтересованность царя в получении церковных земель, нестяжатели потерпели поражение и были подвергнуты в двадцатые годы XVI-го столетия гонениям под предлогом, что они скрывают в своих скитах еретиков.

Разбирая спор стяжателей и нестяжателей, следует согласиться с отцом Георгием Флоровским, настаивавшим на том, что и позиция Иосифа, и позиция Нила не были чем-то новым, небывалым в истории православного иночества, что обе они опирались на христианскую традицию и имели более или менее близкие по типу явления и в православном, и в католическом мире. Позиция Иосифа Волоцкого выражала социальную, историческую направленность христианства, его установку на переустройство, преобразование земной жизни,

что предполагало иной стиль подвижнического делания, нежели отрешенно-созерцательный путь заволжцев. «Главная трудность истолкования, — рассуждает Георгий Флоровский о противостоянии стяжателей и нестяжателей, — в том, что здесь сталкиваются две правды. И всего труднее понять преподобного Иосифа и его правду, которая так потускнела от малодушия и податливости его преемников. Но правда здесь была. Это была правда социального служения. <...> Идеал Иосифа, это своего рода хождение в народ. И потребность в этом была велика в его время, — и нравственные устои в народе были не крепки, и тягота жизни скорее сверх сил. Свообразие Иосифа в том, что и саму монашескую жизнь он рассматривал и переживал, как некое особое социальное тягло, как особую религиозно-земскую службу. <...> ...Самое молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия»²⁴. Христианство никогда не было только мистическим и созерцательным, его благая весть, обращенная ко всем людям, имеет исторический смысл и включает в себя социальную составляющую. Недаром русская православная церковь канонизировала и Иосифа Волоцкого, и Нила Сорского²⁵. Однако тот же Флоровский отмечал, в самом замысле и задании Иосифа Волоцкого «есть внутренняя опасность». «Эта опасность — перенапряженность социального внимания. И отсюда известное опрощение, — может быть и не для самого себя, но именно для народа, — известный минимализм. <...> При всей своей книжности Иосиф равнодушен к культуре. Или точнее сказать, в культуре он только то приемлет, что подходит под его идеал благочиния и благолепия, но не самый пафос культурного творчества»²⁶.

Подводя итог краткому и по необходимости схематичному разбору идейного противостояния иосифлян и за-

²⁴ Флоровский Г. Указ. соч. С. 18.

²⁵ Правда, Нил был канонизирован лишь в новой, послепетровской России (Г. Федотов говорит о конце XVIII-го — начале XIX-го века). Впоследствии Иосиф Волоцкий стал одной из самых почитаемых фигур у старообрядцев, а Нил Сорский — одним из самых любимых святых русской православно-мыслящей интеллигенции XIX — начала XX века.

²⁶ Флоровский Г. Указ. соч. С. 19.

волжских старцев, хочется привести слова выдающегося исследователя древнерусской святости Г. Федотова: «Противоположность между заволжскими „нестяжателями“ и осифлянами поистине огромна как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие — из страха — страха божия, конечно, одни являют кротость и всепрощение, другие — строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне — почти безвластие, на другой — суровая дисциплина. Духовная жизнь „заволжцев“ протекает в отрешенном созерцании и „умной“ молитве, — осифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. „Заволжцы“ защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, осифляне предаются за гонимых еретиков, осифляне предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, осифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. „Заволжцы“, при всей бесспорной русской генеалогии их — от преподобных Сергия и Кирилла — питаются духовными токами православного Востока, осифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю Русскую Церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию»²⁷.

Победа иосифлян, победа теократического идеала означала исчезновение с исторической сцены мистического, личностного, свободного от обрядоверия и более мыслящего монашеского движения, которое представляло собой очень важный корректив к господствовавшему на Руси стилю внешней набожности. Мистико-аскетическое движение в русском монашестве, по мнению многих историков русской культуры этого периода, представляло собой ту почву, на которой могли бы, возможно, появиться ростки новой, более личностной культуры. «Заволжское движение, — писал отец Георгий Флоровский, — было несравненной школой духовного бедствия. Это был процесс духовного и нравственного сложения

²⁷ Федотов Г. П. Указ. соч. С. 186.

христианской личности. Это был творческий путь к созерцанию. Это была аскетико-мистическая подготовка к богословию...»²⁸. С момента ухода с исторической сцены заволжских старцев на Руси окончательно укрепляется и получает форму государственной идеологии учение о «Москве — Третьем Риме», происходит кодификация поместных форм религиозной жизни в качестве единственно истинных (Стоглавый собор 1550 года), Домострой закрепляет и систематизирует иосифлянские представления об устройении домашнего быта, о «правильном» укладе семейной жизни. Подвижничество в XVI—XVII веках постепенно приходит в упадок²⁹. Иконописание утрачивает высочайшие достижения предшествующей эпохи (XV—нач. XVI-го века).

Почти безраздельное господство обрядового и теократического стиля в христианской культуре в эпоху Московского царства завершилось острым духовным кризисом в феномене раскола.

Ц И Т А Т А

«Где они, говорящие, что нельзя осуждать ни еретика, ни вероотступника? Ведь очевидно, что следует не только осуждать, но и предавать жестоким казням и не только еретиков и вероотступников: знающие про еретиков и вероотступников и не донесшие судьям, хоть сами правоверны окажутся, смертную казнь примут. <...> Но святые апостолы, божественные святители и преподобные и богоносные отцы Нового завета оружием еретиков не убивали, а молитвами и силой, данной им всемогущим и животворящим духом, жестоким наказаниям предавали.

Если же кто скажет, что молитвою предать смерти — это одно, а оружием убивать заслужившим смерть — это другое, тому будет сказано: это одно и то же, что молитвой смерти предать, что оружием убить виновного».

Иосиф Волоцкий. Слово об осуждении еретиков // Красноречие Древней Руси (XI—XVII вв.). М., 1987. С. 205, 207.

²⁸ Флоровский Г. Указ. соч. С. 21.

²⁹ Г. П. Федотов приводит статистику официальных канонизаций преподобных (монахов) в XVI—XVII веках: «На первую половину XVI века падает 22 святых, на вторую — 8; на первую половину XVII — 11, на вторую — 2» (Федотов Г. П. Указ. соч. С. 198).

«Не по Богу рассуждаете и судите вы, но так, как будто дьявольскую наживку проглотив, вместо смирения Христова гордыню восприняли. <...> Правильно было бы, говоря, наказывать их, а не умерщвлять, как вы хотите, мудрствуя больше от чрева вашего, чем от установлений святых отцов, говоря не по писанию и не принимая в разум свой евангельскую притчу, в которой не позволил владыка слугам своим прополоть плевелы, посеянные лукавым в чистой пшенице, но оставил их до времени жатвы. <...> ...Иоанн Златоуст... ..говорил, что если захотите взять оружие и убить им еретиков, то неизбежно и многие святые с ними погибнут, — многие ведь из тех плевел еще могут перемениться и стать пшеницею».

Вассиан Палтрикеев. Слово ответное // Там же. С. 214—215.

«Кто забывает Божественные уставы, предписывающие нам щедроты, милость, священную любовь, благозаконие, правду, тихость, кротость и доброе целомудрие и преподобное смиренномудрие, и кто думает быть благоверным только от неядения некоторых брашен и от слушания своими ушами божественных словес, — тот ослеп душевными очами и далеко отпал от священного собора святых. Господу угодны не слышатели закона, а те, которые всегда прилежно соблюдают его. Без такого соблюдения все прочее без пользы: и воздержание от брашен и долгое упражнение в молитвах... Не думаем ли мы благоугодить Богу более строгим постом, и пенями, и песнопениями, и особенно избежать одного страшного суда? Но Он увенчивает стоящих одесную Его за одно только человеколюбие и щедроты к нищим, ибо говорит: елика сотвористе меньшим сим братьям Моим, Мне сотвористе. Также и стоящих ошуюю Он поношает не за то, что они не исправили постов великих и бдений и не воспели Его долгими пениями, а за то, что никогда не показали никакого человеколюбия к нищим, которых не стыдится называть и братьею Своею».

Максим Грек // Цит. по: Карташев А. В. Указ. соч. Т. I. С. 477.

«Господь иноков предназначил для исполнения десятого ангельского чина, а неразумные цари, противники Христа, иноков награждают и дают им свои царские вотчины, города и села, и волости с крестьянами, отнимая все это у мира, у христиан своих, и отдают все завидное и самое лучшее в монастыри инокам. Отнюдь инокам всего этого не надобно и не требуется, и не подобает, потому что ото всего отреклись иноки: и от мира сего, и от всего, что в нем. <...> Если где в мире будет власть иноческая, а не царских воевод, там не может быть Божией милости. Такие власть имеющие иноки не богомольцы, а гневители Бога. Горе инокам, возлюбившим мир и то, что в нем. Горе инокам, возлюбившим суету света сего и не сохранившим заповедь иночества и умершим нераскаявшимися из-

за царского неразумия. Царям всем владеть установлено и распоряжаться всем велено, властям мирским всем в мире управлять положено, а не святительскому и иноческому чину».

Безьямный автор (XVI в.) Валаамская беседа // Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.). М., 1987. С. 255–256.

«Заволжское движение в начале было, больше всего, исканием безмолвия и тишины. Это был решительный выход и уход из мира, бдительное преодоление всякого «миролюбия». Поэтому и образ жизни избирается скитский, уединенный, — „общезитие“ кажется слишком шумным и слишком организованным. Нестяжание и есть именно этот путь из мира, — не иметь ничего в миру... Правда Заволжского движения именно в этом уходе, — правда созерцания, правда умного делания... Но сразу нужно оговорить — это было не только преодолением мирских пристрастий и „миролюбия“, но и некоторым забвением о мире, не только в его суете, но и в его нужде и болезнях. С этим связана историческая недейственность Заволжского движения... В миру остались действовать осифляне...»

Флоровский Г. Указ. соч. С. 20–21.

«Столь свойственное русским образно-символическое восприятие мира, их максимализм, стремление достичь абсолюта, причем сразу, немедленно, одним усилием воли, нашло вдруг благоприятную почву. Вот почему богослужение, литургия, дающие возможность мгновенного выхода за рамки евклидова мира, прорыва к вечности, абсолюта, встречи с Богом лицом к лицу, заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Древней Руси. Отсюда и литургия как главная характерная черта русского средневекового христианства. <...>

Вовлеченный в литургическую жизнь, русский народ вошел в циклическое богослужебное время (суточного, недельного и годового круга). Посты-аскезы и церковные праздники, покаяние и причащение Святых Даров внесли в его жизнь необходимый порядок, ритмичность, нравственное содержание и смысл, научили его долготерпению и жертвенности. <...>

Не пытаясь идеализировать религиозную жизнь в средневековой Руси и не отрицая имевшего место в ней обрядоверия, мы не можем, однако, не рассматривать последнее как антитезу литургии, явление, сосуществующее рядом с ним как двойник-антипод, подобно тому, как рядом с добром существует зло и рядом с истинным творчеством его бесплодная имитация. <...>

Культовые книги на Руси... имел и свои негативные стороны. По отношению к ней невольно утрачивалось чувство меры, притуплялась восприимчивость к градации ценностей, стиралась грань между главным и второстепенным, догматизировались частности. Вме-

сте с тем искажались пропорции угрозы со стороны „антикниги“, содержавшей реальные и мнимые ереси и, таким образом, находившейся как бы на другом полюсе религиозного сознания».

Игумен Иоанн Экономцев. Некоторые особенности русского средневекового христианства // *Игумен Иоанн Экономцев.* Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 37–39.

Кризис древнерусской культуры в феномене церковного раскола

Во второй половине семнадцатого столетия религиозное единство Руси подверглось самому серьезному испытанию со времен ее крещения святым Владимиром. Доминирование «обрядового благочестия» как стиля религиозной жизни в XVI–XVII веках в соединении с учением о Москве — Третьем Риме как последнем на земле православном царстве создало предпосылки для раскола в Русской Церкви. «Теократическая идеология „единого вселенского православного царя всех христиан“ толкала московских царей на путь сближения с греками и всеми другими православными. А доморощенная Москва, загородившая свое православие китайскими стенами, не пускала своих царей на вселенское поприще. Отсюда и вышел старообрядческий раскол»³⁰.

Как известно, камнем преткновения, яблоком раздора между сторонниками **патриарха Никона** и **староверами** была книжная «справа» (исправление) и обрядовая реформа, энергично проводившиеся патриархом (1653–1656 гг.) и поддержанные царем Алексеем Михайловичем. И хотя у раскола были глубокие внутренние корни, но без внешнего фактора, подтачивавшего православно-русский традиционализм извне, обрядовая реформа (и в том числе — исправление богослужебных книг), скорее всего, никогда не была бы начата или не была бы проведена как «реформа», как единовременный пересмотр целого ряда исторически сложившихся форм православного богослужения.

Первоначальный толчок к осознанию необходимости проведения обрядовой реформы Русская Церковь получила под воздействием извне. Речь идет о таком изобретении, как

³⁰ *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. II. С. 121.

печатный станок, который появился на Руси в 50-х годах XVI-го столетия (первая, точно датируемая книга — «Апостол» 1564 года, изданный Иваном Федоровым)³¹. Печатная книга остро поставила вопрос о редактуре рукописных книг и выборе правильного списка, с которого можно было бы осуществить ее печатное тиражирование. Редактирование и филологическая критика богослужебных книг было в данном случае необходимым условием их издания. Пока рукописные книги были рассеяны по городам и весям, по монастырям и церквам, пока не возникало потребности собрать разные списки одной и той же книги и выбрать из них наиболее точно соответствовавший оригиналу — особых проблем не возникало. Однако появление печатного станка заставило обратить внимание на разночтения, поскольку тиражирование филологически не выверенного текста означало размножение ошибки. Необходимо было сверить разные рукописные варианты богослужебных книг с их греческим оригиналом. Пустить тиражирование богослужебных книг на самотек было невозможно (каждое слово такой книги свято и замена одного слова на другое было делом ответственным и, возможно, опасным по своим последствиям). Вместе с тем, вопрос о том, какой именно вариант церковнославянского перевода Библии следует признать каноническим, не мог не вызывать толков и разногласий. Будучи однажды осознан, вопрос о книжном исправлении стал источником постоянной тревоги в Русской Церкви и многократных попыток его решения.

³¹ Обращает на себя внимание тот факт, что у русских людей, благоговевших перед книгой, печатный станок на первых порах вызывал опасения (Ивану Федорову даже пришлось покинуть Москву и продолжить работу на православных землях Речи Посполитой). «Типография была воспринята на Руси как духовная проблема, хотя Иван Федоров выпускал душеполезные тексты. ...Их механическое тиражирование смущало русские умы: разве книги можно печь, как подовые пироги? Это, конечно, ремесло, но особое. Рукопись и человека, который ее создает, связывают незримые, но неразрывные узы. Рука „оставляет след“, некий отпечаток души. По „вынутому“ следу ноги насылали порчу — по аналогии московские цари перо в руки не брали, а диктовали. <...> ...Кем (или чем) все же созданы эти книги — человеком или неодушевленным станком, всякими железками, деревяшками, ремешками?» (Панченко А. О специфике славянской цивилизации // Знамя. 1992. № 9. С. 202).

Сделать выбор между разными редакциями богослужебных книг было трудно уже по причине отсутствия на Руси людей, владевших соответствующей филологической и богословской подготовкой. Кроме того, сам по себе выбор (каков бы он ни был) того или иного варианта «книжной sprawy» мог привести к церковным раздорам, ибо в Московской Руси XVI—XVII-го веков любые нововведения в богослужебных текстах обречены были на то, чтобы встретиться с сомнением в их «правильности» уже в силу самой их новизны, непривычности. Печатный станок оказался своего рода «Троянским конем», чье присутствие в православном царстве ставило трудную и грозную немалыми опасностями задачу проведения «книжной sprawy»: ничего не предпринимать было невозможно, а исправление книг грозило обернуться раздором и смутой.

Еще одна внешняя причина проведения обрядовой реформы — усилившееся в семнадцатом веке общение Русской Церкви с иерархами православных церквей, оказавшихся под игом инославного завоевателя, которые все чаще приезжают в Москву за материальной и политической поддержкой. К семнадцатому веку четыре восточных патриарха де-факто признали автокефалию Русской Церкви и царский титул великого князя. Восточные патриархи и митрополиты, общаясь с москвичами, указывали им на то, что их обряд отличается от греческого и, естественно, толковали эти разночтения отнюдь не в пользу Русской Церкви. Вместе с учеными украинскими монахами (Киево-Могилянская академия была образована в 1632 году), появившимися в Москве во второй половине семнадцатого века, восточные патриархи упрочивали позиции прогрессивной партии, подталкивая царя и патриарха к проведению обрядовой реформы по греческому образцу. «Греческую партию» усиливало еще и то обстоятельство, что волей случая царь Алексей Михайлович, а также круг его приближенных и в том числе будущий патриарх Никон были грекофилами.

Другой причиной обрядовой реформы был отмеченный выше универсализм идеи «христианского царства», нацеливавший Москву на обретение таких внешних форм религиозной жизни, которые максимально соединяли бы Русскую Церковь с другими православными церквями. Особенно обо-

стрилась эта проблема после того, как Украина вошла в состав Московского царства. На Украине, подчинявшейся до присоединения к Руси константинопольскому патриархату, обряд в ряде моментов отличался от московского (в частности, здесь молились тремя, а не двумя перстами), а поскольку обряд был весьма чувствительной для русского религиозного сознания темой, то это расхождение необходимо было как-то «снять». Унификацию обряда можно было провести или на основе греческого, или же, напротив, на основе московского образца. Очевидно, что царь и патриарх обладали властью для проведения унификации обряда лишь на собственной территории, но не за пределами Руси, однако этот путь таил в себе немало опасностей. Решившись на проведение обрядовой реформы по греческому образцу, Алексей Михайлович и Никон неминуемо должны были встретить серьезное сопротивление сторонников старого обряда. Для самого Никона обрядовая реформа была чем-то второстепенным на фоне его стремления возвысить духовную власть над властью царской. Акцент на обрядовой реформе был связан с той реакцией, которую встретил Никон и которая была воспринята им как непослушание Церкви. Борьба с непослушанием придала этим реформам дополнительную значимость, они заняли в деятельности патриарха место, первоначально им не предназначавшееся. «...Острота Никоновской „реформы“ была в резком и огульном отрицании всего старорусского чина и обряда. Не только его заменяли новым, но еще и объявляли ложным, еретическим, почти нечестивым. Именно это смутило и поранило народную совесть»³².

Острота конфликта между теми, кто вводил обрядовые «новшества», и сторонниками обрядовой «старины» (старообрядцами, староверами) коренится, во-первых, в обрядоверию мирян и клириков, *убежденных в том, что точное и строгое следование привычным внешним формам богослужения и бытовым, «домашним» формам исповедания веры есть необходимое (хотя и не единственное) условие спасения*. Всякое осознанное, целенаправленное вмешательство в устоявшиеся формы обрядового благочестия в пространстве древнерусской религиозной культуры не могло не вызвать резко-

³² Флоровский Г. Указ. соч. С. 65.

го протеста и сопротивления нововведениям (ведь старый обряд, в отличие от нового, не был никем «введен», он сложился органически, постепенно и воспринимался как что-то от века данное; на этом фоне *введение* новшеств воспринималось как грубый произвол церковной власти). Во-вторых, с конца пятнадцатого века местный обряд был узаконен духовной и светской властью на знаменитом Стоглавом соборе 1550 года³³ как единственно правильный, тем самым обряд *оказался прочно связан с представлением о мессианской роли Руси* в мировой истории. Если Москва — хранительница высшей правды, последний, Третий Рим, то любое изменение привычных обрядовых форм могло быть воспринято народом как отступление от правой веры и свидетельство приближения конца света.

Преобразование традиционного, привычного обряда в этой ситуации (для большинства верующих) *по определению не могло быть правильным, «хорошим»*. Если обряд свят, если он — важнейшая составляющая православной веры последнего на земле православного царства, то попытки его директивного исправления были обречены на то, чтобы их истолковали как «порчу» и «извращение» православия.

³³ Стоглавый собор представляет собой замечательный памятник, дающий представление о религиозном сознании русских людей шестнадцатого-семнадцатого столетий. Здесь были узаконены все те детали православного обряда, за которые потом насмерть стояли старообрядцы. Так, одним из наиболее бурно обсуждавшихся в XVII-м веке обрядовых вопросов был вопрос о крестном знаменении и о двоении или троении аллилуйи («сугубая» и «трегубая» аллилуйя). Для примера приведем несколько выдержек из постановлений Стоглава: «Якоже предаша нам самовидцы и слуги Божия слова святии апостоли и святи отцы, такоже подобает и всем православным крестьяном руку уставляти и двема персты крестное знамение на лице своем вообразати и поклонятися... Аще ли кто двема персты не благословляет, якоже и Христос, или не вообразает крестного знаменения, да будет проклят, святи отцы рекша. <...> Известно же от писателя жития преподобного отца нашего Ефросима псковского, новаго чудотворца, как его ради святых молитв извести и запрети пречистая Богородица о трегубой аллилуйи и повеле православным хрестьяном говорити сугубую аллилуйю, а третие „Слава Тебе, Боже“» (Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юрид. лит., 1985. С. 294, 313).

В рамках культурной парадигмы Московской Руси обряд оказался не просто абсолютизирован, но *еще и эсхатологизирован*. Поэтому-то, когда Никон стал проводить обрядовую реформу, он был опознан староверами как предтеча антихриста, а сами они не просто отказались принять никоновские «новины», но и ушли из церкви, которая не отринула от себя Никона и никониан. Решающим же свидетельством наступления последних времен и непоправимого повреждения веры стала для старообрядцев поддержка обрядовой реформы царем Алексеем Михайловичем, сохранившим в силе проводимые Никоном преобразования после его отстранения от патриаршего служения. Как писал Георгий Флоровский, «совсем не „обряд“, а „Антихрист“ есть тема и тайна русского Раскола». По мысли Флоровского, «Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией. <...> ...Спасение... есть священный ритм и уклад, чин и обряд, ритуал жизни, видимое благообразие и благосостояние быта... Вот этот религиозный замысел и есть основная предпосылка и источник раскольничьего разочарования... Мечта раскола была о здешнем Граде, о граде земном, — теократическая утопия, теократический хилиазм. И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и „Царствие“ осуществилось под видом Московского государства. <...> И это ожидание теперь вдруг обмануто и разбито... „Отступление“ Никона не так встревожило „староверов“, как отступление Царя. Ибо именно это отступление Царя в их понимании и придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность»³⁴.

Не входя в детали проводившейся Никоном реформы, отметим лишь, что тот пафос и та страсть, которую вложили ее сторонники и противники в борьбу «за» или «против», с очевидностью свидетельствуют о том огромном значении, которое имел обряд в религиозной жизни русского человека. Весьма показательны, что *и никониане, и сторонники протопопа Аввакума (староверы) не имели четкого представления о месте обряда в церковной жизни в целом и склонны были смешивать правоверие (исповедание Символа веры) с обрядовым благочестием. Это смешение сказалось во взаимных*

³⁴ Флоровский Г. Указ. соч. С. 67–68.

*обвинениях в ереси, в отступлении от православия*³⁵. Предостережения некоторых восточных патриархов, например, патриарха Константинопольского Паисия, о том, что обрядовая сторона христианской веры может значительно отличаться у разных народов и что если есть единство в исповедании догматических основ христианства, то важнее сохранить мир, чем унифицировать обряд ценой раздора, вражды и насилия, увы, не были услышаны...³⁶ Вместе со старообрядцами из Цер-

³⁵ На соборе 1558 года под давлением Никона архиереи подписали заявление, в котором сторонники старого обряда были обвинены в ереси и прокляты (подробнее см.: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. II. С. 156–160).

³⁶ В патриаршей грамоте (подписанной, кроме Паисия, еще 24-мя восточными митрополитами), написанной в ответ на очень конкретные вопросы патриарха Никона по поводу обряда (1655), помимо конкретных разъяснений предлагалось *переменить точку зрения на обряд как таковой*, отказаться от его абсолютизации: «...Если случится, что какая-нибудь церковь будет отличаться от другой порядками, неважными и несущественными для веры; или такими, которые не касаются главных членов веры, а только незначительных подробностей, напр., времени совершения литургии или: какими перстами должен благословлять священник и т. п. Это не должно производить никакого разделения, если только сохраняется неизменно одна и та же вера. Это потому, что наша церковь не с самого начала получила тот устав чинопоследований, который она содержит в настоящее время, а только лишь мало-помалу. <...> Не следует нам и теперь думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование несколько отличающееся в пунктах, которые не принадлежат к числу существенных членов веры, лишь бы он соглашался с католической церковью в важных и главных» (Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. II. С. 157). К сожалению, призыв патриарха Константинопольского не был услышан.

Впрочем, голос Паисия не был общим голосом греческих, ближневосточных и югославянских епископов. Большинство восточных патриархов стояло за немедленное реформирование русского обряда по новогреческому образцу (особенно активно поддерживали реформаторский пыл Никона патриарх Антиохийский Макарий и патриарх Сербский Гавриил, оказавшиеся в 1655 году в Москве). Зависимые в материальном отношении от Москвы, они радовались возможности выступить в качестве мудрых, но строгих в делах веры учителей. Вместо того, что охладить реформаторский пыл Никона, они, напротив, всячески разжигали его стремление «навести порядок» в обрядовой

кви ушла наиболее активная, сильная и фанатичная часть «носибя», что, с одной стороны, ослабило Русскую Церковь, а с другой — дало возможность провести Петру I масштабную (и антицерковную по своей направленности) культурную реформу в такой весьма религиозной и консервативной стране, как Россия XVII-го века.

Раскол показал, что Русская Церковь, русская культура и русское общество враждебно настроено против любых нововведений, затрагивающих религиозный, общественный и государственный быт. Хотя по своему содержанию церковная реформа и не носила прозападного характера, а напротив нацеливала на возвращение к греческим истокам русского православия, тем не менее, она — именно как осознанно проводимая *реформа*, как попытка целенаправленно изменить давно сложившийся и освященный временем литургический и обрядовый порядок, утвердить греческие (иные, отличные от поместных) формы церковной жизни — была своего рода знаменем времени, далеким отголоском религиозных конфликтов эпохи реформации и контр-реформации в Западной Европе и чем-то поистине новым, небывалым. Впервые церковная власть попыталась провести целый комплекс нововведений, касающихся очень чувствительной для всех русских людей обрядовой стороны религиозной жизни. До этого времени изменения никогда не проходили под лозунгом замены *традиционных, привычных* форм религиозной жизни на *нетрадиционные*. Для старообрядцев и Никон, и Петр I — предтечи антихриста, оба — искатели нового, лучшего, не оставившиеся ради этого «нового» перед насилием над «старым» и приверженцами «старинны», оба — не «хранят», а «заимствуют», берут у «чужих», пренебрегают «своим», проверенным, освященным временем.

стороне церковной жизни, с удовлетворением указывая на мельчайшие обрядовые различия между восточными церквями и Русской церковью. Макарий, в частности, поддерживая самые крайние оценки Никона его противников, заявлял: «Сими тремя перстами всякому православному христианину подобает изображати на лица своем крестное знамение. Кто же крестится по Феодоритову писанию, да будет проклят» (*Карташев А. В.* Указ. соч. Т. II. С. 159).

Таким образом, сама попытка проведения *реформы* церковного *быта* была — по способу своего проведения и характеру — *проявлением «западного духа»*. Никон проводил церковную реформу, имея в виду упрочить теократический идеал «священного царства», Петр Алексеевич проводил реформы, направленные на секуляризацию государственной, общественной и частной жизни во имя «Великой России». Трагические по своим последствиям реформы Никона предвещают в целом удавшуюся, хотя и сопровождавшуюся потерями, реформу Петра Великого.

Ц И Т А Т А

«Воззри на святые иконы и виждь угодившия Богу, како добрства тончава и измождала от поста, и труда, и всякия им находящия скорби. А вы ныне подобие их переменяли, пишете таковых же, якоже и вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки, яко стульцы. И у каждого святого, — спаси Бог-су вас, — выправили вы у них морщины те, у бедных: сами они в животе своем не догадались так сделать, как вы их учинили! Помните ли? — на сонмище той лукавой, пред патриархами теми вселенскими, говорите мне, Иларион и Павел: „Аввакум милой, не упрямясь, что ты на русских святых указываешь, глупы наши святые были и грамоте не умели, чему им верить! Помните, чаю, не забыли, — как я браниться стал, а вы меня бить стали, Разумный! Мудрены вы со Дьяволом! Нечего рассуждать. Да нечева у вас и послушать доброму человеку: все говорите, как продавать, как покупать, как есть, как пить, как баб блудить, как робят в олтаре за афедрон хватать. А иное мне и молвить того сором, что вы делаете: знаю ваше злохитрство, собаки, бляди, митрополиты, архиепископы, никонияна, воры, предлагати, другия немцы руския. Святых образы изменили и вся церковные уставы и поступки: да еще бо христианом милым не горько было! Он, мой бедной, мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресной прибежит во церковь помолитесь Богу и труды своя освятити: ано и послушать нечево — по латыне поют, плясавцы скоморошья! Да еще бы в огонь христианин не шел! Строят-су все о Христе Иисусе, а вас, собак, не послушают“».

Аввакум Петров. О внешней мудрости // Красноречие Древней Руси. С. 341.

«Нетактично проводимая Никоном правка книг по темпу, по широте охвата, по чуждости своего источника и по обидности ее для серьезно усвоенного, не только национального, но и подлинно

православного самосознания русских людей, не могла не вызвать протеста. Протест был по глубине всеобщий: и епископата, и белого, и черного духовенства, и мирян, и простых людей. Кучка вождей раскола была только крайним заострением всеобщего недовольства. Расколо-вожди не чужие, а свои русскому благочестию».

Карташев А. В. Указ. соч. Т. II. С. 170.

«...Чтобы русские обряды повреждены были в сравнении с греческими, этого никак объяснить не могли. Для психологии русского консерватизма это было невероятно и непонятно. Такая порча шла бы вразрез с глубоким обратным и вековым (после Флорентийской унии) убеждением москвичей, что отныне именно в Москве, как в III Риме, русские и сохранили подлинную православную старину. Если и обнаруживаются различия, то явно, что вина в них на стороне лукавых греков, бывших изменников вере, а не у нас, вставших на ее страже. В этом вопросе Никон нетактично слепо погнал корабль церковный против скалы III Рима».

Карташев А. В. Там же. С. 155.

«В старообрядчестве, с его скорбной историей, полной религиозного вдохновения, но порой и истерики, мучительного ощущения тайны беззакония (Антихриста), — во всем этом роковом и трагическом распылении церковных сил, русское церковное сознание дорого платило за свою мечту, за утопическое понимание теократической идеи христианства. <...> ...В старообрядчестве от Православия отходила в сторону не сама теократическая идея, а соблазн „натурализма“, т. е. отождествления „природного“ исторического порядка, хотя и освящаемого Церковью, но не святого, с мистическим порядком Царства Божия».

Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 53.

«Раскол подорвал силы русской церкви, умалил авторитет иерархии и сделал возможной и объяснимой церковную реформу Петра».

Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 54.