

С.А.Зеньковский

РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Духовные движения семнадцатого века

К 1248183

Москва
“Церковь”
1995

Сергей Зеньковский

РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Духовные движения семнадцатого века

Serge A. Zenkovsky

RUSSIA'S OLD-BELIEVERS

Spiritual Movements of the Seventeenth Century

WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Russia's Old Believers	7
Предисловие	13
I. КРИЗИС ТРЕТЬЕГО РИМА	
1. Русское мессианство	25
2. Смута и ее преодоление.	41
3. Испытания православного Востока	50
II. НАЧАЛО НОВОЙ ПРОПОВЕДИ	
4. Дионисий и традиция св. Иоанна Златоуста	59
5. Патриарх Филарет и оборона православия	70
6. Неронов идет в мир	74
7. Протопопы выступают	82
8. Печатное дело	91
III. БОГОЛЮБЦЫ У КОРМИЛА ЦЕРКВИ	
9. Новый царь и его окружение	102
10. Единогласие	112
11. Собор 1649 года и столкновение с епископатом	119
12. Причины мятежа протопопов против епископата	123
13. Успехи и трудности 1645—1652 годов	133
14. Капитон	144
15. Вопрос культурной ориентации	156
16. Русский обряд и греки	170
17. Апофеоз православия	179
IV. НИКОН	
18. Новый патриарх	185
19. Мечты о православной империи	197
20. Разгром боголюбцев	207
21. Правка книг	217
22. Русская теократия	227
23. Неронов против Никона	234

24. Разрыв между Никоном и царем	242
25. Начало секуляризации	250
V. РАСКОЛ	
26. Церковная смута 1658—1666 годов	258
27. Русский собор 1666 года	277
28. Собор патриархов 1666—1667 года	290
29. После собора: годы последних надежд	305
30. Казни и тюрьмы: 1670—1676	322
31. Учение отцов пустозерских: дьякон Феодор	340
32. Учение отцов пустозерских: протопоп Аввакум	356
VI. РОСТ СТАРООБРЯДЧЕСТВА И ДЕЛЕНИЕ НА ТОЛКИ	
33. Расширение старообрядческого «мятежа» в 1671—1682 годах	375
34. Рост сопротивления на севере: 1671—1682	386
35. Укрепление старой веры в Сибири и на Юге: 1671—1682	395
36. Церковь и Москва в годы междуцарствия	400
37. Казаки в борьбе за старую веру	415
38. Размежевание внутри старообрядчества: поповщина	424
39. Выделение беспоповщины: федосеевцы	438
40. Поморское беспоповство и Денисовы	453
41. Расколы внутри беспоповщины. Нетовщина	466
42. Западные влияния. Христовщина	477
Заключение	486
Библиография и сокращения	497
Указатели	
Лица исторические и библейские	507
Авторы исторических работ	515
Географические имена	517
Предметы	521

RUSSIA'S OLD BELIEVERS

(Spiritual Movements of the Seventeenth Century)

This book investigates the deeprooted causes of the seventeenth-century crisis within the Russian church and the impact of the ideology of pre-Nikonian oppositional church movements on the formation of the main stream of the Old Believers' dissent. When, on May 13, 1667, the Council of Russian and Near Eastern bishops summoned in Moscow by Tsar Alexis anathematized those Russian clergymen who refused to accept changes in the church's missal and ritual, no one anticipated that this action would lead to a tragic schism within the Moscovite church. Indeed, opposition to the innovations introduced in 1653—1657 by Patriarch Nikon has never abated within the traditionalist wing of Russian Orthodoxy, and during the decades following this Council the ensuing conflict resulted in the emergence of that powerful movement known as the „Schism of the Old Believers“. This movement rapidly embraced a substantial part of Orthodox Russians, and historians consider that in the eighteenth century alone over one million Old Believers left Russia to escape persecution by the Russian church and state, seeking freedom of religion outside the confines of the land of their ancestors. This wave of emigration was the greatest to emanate from Russia prior to 1917 and testified clearly to the tremendous number of Russians who joined the religious dissent and rejected the new order which had been introduced in the church by the state and hierarchy. According to nineteenth-century statistics, at least one-quarter, and perhaps even one-third, of all Great Russians belonged to various Old Believer denominations. Thus, during the last two and one-half centuries of the Russian monarchy — long before the inception of nineteenth-century political revolutionary ideology — there developed in Russia this first widespread, stubborn opposition to the established Church, state and Westernized ruling strata. In the twentieth century this spiritual rift within Russia, combined with social and cultural stresses, contributed to the erosion of tsarist power and prestige, facilitating the progress of revolutionary events.

Although these dissenters, calling themselves the „Old Believers“, broke away from the established Russian church after Nikon carried through his ritualistic innovations, it will be shown in this research that there were other, deeprooted, reasons which contributed to the alienation of the dissenters from the leadership of the church. Two decades before Nikon had come to power and stepped out with his changes in the missal, clear signs of dissatisfaction among the lower clergy — parish priests and monks — with the hierarchy had been visible. In the 1630's numerous secular priests, calling themselves the „Zealots

of Piety" or „Seekers of God“ (Bogoliubtsy), had started a movement of liturgic and moral revival. Feeling that their leaders, the bishops, were too lenient to carry through urgently needed reforms within the church, they themselves took up an enthusiastic crusade attempting simultaneously to discipline their flocks and influence the inept, weak ecclesiastic hierarchy headed by the passive old patriarchs, Josaphat I (1634—1641) and Joseph (1641—1652). At the Church Council of 1649 they succeeded in carrying through some important liturgic reforms, returning to a more careful and solemn celebration of the mass. The inspirers of the Zealots of Piety, archpriests (protopopes) Stephen Vonifatiev and Ivan Neronov, won these changes over the opposition of the patriarch and bishops thanks to the support of Tsar Alexis and his closest advisers. In the following years this group of reformers, supported by the tsar, actually came to a position of command within Muscovite Orthodoxy, considerably enhancing the prestige of the church, expanding the publication of liturgical and devotional literature, imposing stricter clerical discipline, popularizing the sermon and urging morality upon their flocks. The sale of strong spirits was curtailed, gambling prohibited, the popular plays of the jesters (skomorokhi) — often both anticlerical and not particularly moral — were forbidden. These zealots looked with suspicion upon the rapidly growing secularization of Russian culture and were opposed to the new influences emanating from the West. Indeed, the reformist priests believed in the utopian teaching of „Russia, the Third Rome“, and felt that Russia, the last independent Orthodox state, was destined by God to preserve the „true Orthodox Christian faith“. They sought to turn the country into a theocracy, „a true Orthodox nation“, viewing the Orthodox Christian liturgy itself as a manifestation of the Kingdom of God on earth, visualizing this coming Kingdom of God as an eternal, uninterrupted, joyful, solemn and most beautiful Eucharist during which deserving Christian souls would be in constant communion with their Creator.

With this group's rise to power, Church attendance, fasting, regular confession and communion were strictly observed. Foreign diplomats observing Russia in the late 1640's and early 1650's reported that the „Muscovite reformation“ was achieving spectacular progress, while the Near Eastern Orthodox clergy expressed astonishment and awe at the intense Russian piety, long, solemn Muscovite church services, and the severe fasts, declaring that the Russians appeared intent upon becoming saints.

The death of the passive Patriarch Joseph in 1652 quite unexpectedly altered the course of the „Russian reformation“. The leading „Zealot“, confessor to the tsar, himself, Stephen Vonifatiev, humbly declined the honor of heading the Russian church, and so the domineering and power-thirsty Nikon, archbishop of Novgorod, and the Tsar's own choice, was elected to the patriarchal see. Theoretically, Nikon's view of the church's role in the nation did not differ much from that of the Zealots. Both wanted to strengthen the church and its role in the country, both were believers in the theocratic Russian utopia, and both favored a pious

moral revival throughout the land. While the Zealots, however, aimed at the organic spiritual rebirth of Russia, to be participated in by all sectors of the clergy and society, Nikon envisioned a stronger patriarchate which could lead Orthodoxy, both in Russia and in the whole Eastern Orthodox world. He sought to carry out the reform autocratically, from a position of increased strength in his see. Nikon's views in many respects were close to those of Pope Innocent III, who considered papal authority supreme and undisputed, and in his writings Nikon often even employed Innocent's arguments on the behalf of an authoritarian patriarchate. Nikon apparently also hoped that Russia would liberate all Orthodox Christians from the Poles and Turks, and that he as head of the Russian church would become the ecumenic leader of all Orthodoxy. On the other side, a comparison can justifiably be made between the programs of the reformist archpriests and those of the Franciscans' „invincible doctor“, William Occam, and Marcilius of Padua, who taught as early as the fourteenth century that not the Pope and bishops alone, but only the entire church, as the council of all „real believers“, was infallible and incorporated the highest authority in matters of church action

The first clash between the reformist archpriests and Patriarch Nikon arose not out of dispute over authority but on purely liturgic and ritualistic grounds. Having observed some discrepancies between the Russian and contemporary Greek rites and missal texts, the patriarch ordered an adjustment of the Russian rites and texts to correspond to the Greek, without summoning a church council or consulting any Russian ecclesiastic authority. As research in the history of liturgic texts at that time was nearly inexistent, no one could explain to him that these discrepancies were not necessarily the result of Russian errors or arbitrary textual revisions, but developed from changes initiated by the Greeks some centuries before. Thus, the Russian texts and ritual were actually closer to the early Byzantine ones than were those of the contemporary Greek church. The reformist archpriests, who deeply respected traditional liturgy, not only refused to accept Nikon's manipulations of the prayer books and rites, but immediately proclaimed him a dangerous innovator whose designs ought firmly to be thwarted. Moreover, they expressed their resentment at the patriarch's autocratic ways in his administration of the church and at his cruelty toward the clergy. Encountering this opposition, Nikon applied severe disciplinary actions. His enemies were removed from their bishoprics or parishes, defrocked, jailed or deported, and in several cases simply „liquidated“. Thereupon, by terrorizing his bishops, providing misleading information and „gerrymandering“ the church councils, Nikon carried through his changes in the liturgic rites and texts. Although some years later the tsar, himself, came into conflict with Nikon and removed him from the patriarchal see, the sovereign, his administration and the church hierarchy all adhered to the new revisions. At a nearly ecumenical Orthodox council in Moscow in 1666—1667 (including, besides Russian prelates, two patriarchs and many bishops from the Near East). Nikon's efforts at patriarchal supremacy were con-

demned but his liturgic innovations were sanctioned. This council, moreover, condemned the Muscovite theory of the „Third Rome“ and excommunicated staunch supporters of the old traditions. These actions did not intimidate the traditionalist opposition but only succeeded in embittering it and bringing about the aforementioned schism within the Russian church.

The „old ritualists“, or Old Believers, thus broke away from the church hierarchy initially in defense of the traditional Old Russian rites, Muscovite church ideology, and their theocratic, utopian hopes in Russia's messianic mission within Orthodoxy. They stood, also, for more democratic parish structure and church councils, resenting the arbitrary, often inept administration of the hierarchy, they sought a greater independence of the church from the state.

Simultaneously with the rise of the earliest Zealots of Piety, in the late 1620's or early 1630's, deep in the virgin forests of northern Russia there appeared another intense religious movement whose leaders, often called „the elders of the forest“ (*lesnye startsy*), similarly to the reformist archpriests, awaited the imminent end of the world. While the Zealots of Piety, however, optimistically believed that Russian Orthodoxy would last till the Second Advent, the pessimistic elders of the forest concentrated their attention upon the earlier stage of eschatological drama prophesied in the Revelation of St. John, the coming of the Antichrist, the supreme emanation of evil. They had little faith in the good side of the nature of man, still less in human society or even in the church. In their eyes the lay world was hopelessly sinful, and only escape from the world and its temptations could help Orthodox man preserve his faith and save his soul. Extreme asceticism and the least possible contact with the sinful world formed their program. Only mortification of the flesh, constant prayer and the most conscientious avoidance of contact with heretical and sinful society, could help preserve purity in the dangerous era of the last betrayal and the victory of the Antichrist. While, therefore, the Zealots of Piety aimed at the salvation of humankind, these pessimistic ascetics despaired of it and escaped into the forest wildernesses. They fasted four days a week, ate only a little bread and vegetables the other days, while their leader, monk Capiton, set the example for mortification of the flesh by wearing two huge stones over his chest and back and sleeping suspended on a hook.

Capiton and his disciples even avoided going to church and making communion, apparently believing that the priests were too sinful and the sacraments administered by their unworthy hands invalid. Nikon's action gave them an excellent pretext for a final break with the hierarchy: they proclaimed his innovations obvious signs of final defection from Orthodoxy and of the victory of the Antichrist. To them Nikon's innovations were an abomination, the Church but a tool in the hands of the Antichrist, and the bishops the latter's servants. Adhering to the letter of the canons, they reasoned that, after the „defection“ of the church hierarchy, no priesthood was holy; and, lacking a priesthood, the sacraments performed in the Orthodox Church were inoperative, even

impossible. Thus neither communion nor marriage — and they believed only in church marriage — were possible. The entire earth, and all humankind, except only their congregations became the victims of the victorious Antichrist.

After the council of 1666—1667 there was a period of hesitation, a common action of former Zealots of Piety and the forest elders against the hierarchy. Their joint refusal to accept Nikon's innovations for a while confused the issue and obliterated the clear line of demarcation between these two groups. When many pessimistic radicals, however, started preaching not only self-mortification of the flesh but total destruction of life and of the sinful body in the suicidal pyres of self-imposed *u t o d a f é*, the striking difference between the two teachings became obvious, and they broke into two theologically and psychologically distinct denominational entities. The one, preserving the ideals and aims of the Zealots of the 1630's, remained optimistic, basically conservative — or, in the terms of George H. Williams,* „magisterial“, — recognizing the need for and justification of the existence of human and ecclesiastic institutions. These „priestist“ (*popovtsy*) Old Believers remained faithful to the completeness of Orthodox dogma, accepting unequivocally the priesthood, the episcopal hierarchy and all sacraments of the church, only refusing to obey the administration of the „apostate“ established church. The pessimistic and — again in the terms of George H. Williams, „radical“ — non-priestist (*bezpopovtsy*) Old Believers, to the contrary, formally introduced a new and very unorthodox dogma, that of the final and complete victory of the Antichrist over the church, over all of humankind and even over nature. According to their tenets, after the „last“ betrayal of the established church and all of its bishops, there remained none of God's grace in the hierarchy or priesthood, and for this reason none of the sacraments canonically performed only by the priests were any longer possible and operative. Among the latter were communion and marriage, so celibacy became compulsory, even the rule of dogma for all believers of the „non-priestist“ denominations.

In many respects the Russian „non-priestist“ apocalyptic teaching had many features in common with West European radical sectarianism. In the Middle Ages the dualistic heretical movement of the Bogomils and Cathari displayed many characteristics similar to those of these eschatological and pessimistic Russian dissenters. During the Protestant Reformation the Spiritualists and the Anabaptists, like the followers of the Muscovite preacher, Capiton, refuted the hierarchial structure of the established church, the priesthood, and most of the sacraments, likewise adopting a negative attitude toward social institutions and, especially, the state. Later, in the eighteenth and early nineteenth century, the radical American pietist sermon, which followed the ideas of the mystical

* George H. Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers*, Philadelphia, 1967, and *Radical Reformation*, Philadelphia, 1962

German theologian, Jacob Boehme, was also characterized primarily by the teaching of millenianism, celibacy and charismatic leadership.

The Russian seventeenth-century dissent developed as a purely religious movement aimed at satisfying the spiritual needs of believers. Its intensity led to conflict between the church leadership and the state, and in the decades following the church council of 1666—1667 it attracted more dissatisfied elements from the peasantry, merchantry and lower urban strata. Such response of wider groups of the Russian population to this originally strictly church conflict had considerable social implications — which, however, became noticeable only at an advanced stage of the dissent.

Work on this research was greatly facilitated by the support of the Russian Research Center of Harvard University, where the writer of these lines was a Research Fellow in 1956—58. In the following years the continuation of this investigation progressed very slowly because of teaching activities and some other projects whose completion interfered with the present research. Only in 1965—66, with the help of a fellowship from the John Simon Guggenheim Memorial Foundation, was I able to complete the writing of this book. I am happy to acknowledge my indebtedness to these bodies for their generosity.

When this research was completed and I began to assemble the materials prepared for the writing of this book, I was confronted by the problem whether to write in English, the language of my adopted country, my teaching activity and most of my publications since 1949, or in Russian, the language of my main source-material. After long consideration I opted for Russian. The main reason for this was my desire to preserve the flavor, style and spirit of the numerous quotations from the writings of the participants in this seventeenth-century conflict. Their colorful, often unique, manner of expression suggested the need to preserve the wording and original turns of speech of these earliest Old Believers.

Serge A. Zenkovsky
Vanderbilt University,

April, 1969

ПРЕДИСЛОВИЕ

В прошлом году, в связи с пятидесятилетием Февральской и Октябрьской революций, совсем незаметно прошла другая, но тоже очень значительная годовщина в русской истории — трехсотлетие раскола в русской церкви. Мало кто вспомнил, что три века тому назад, 13 мая 1667 года, собор русских и восточных епископов наложил клятвы¹ на тех православных русских людей, которые продолжали и хотели продолжать пользоваться старорусскими, дониконовскими, богослужебными книгами, креститься древневизантийским и древнерусским двухперстным крестным знаменем и оставаться верными старорусской церковной традиции.

На самом соборе 1667 года только четыре человека, в том числе и «протопоп богатырь» — Аввакум, решительно отказались принять постановления этого сонма иерархов. Тем не менее, вслед за ними очень скоро все большее и большее число русских людей стало высказываться против постановлений этих ретивых и неосторожных в своих решениях русских и ближневосточных, по преимуществу греческих, владык, проявлять свою верность древнерусскому церковному преданию и отказываться от подчинения, совсем еще недавно общей для всей Руси, матери церкви. Таким образом в течение немногих десятилетий развилось мощное движение старообрядцев, самое значительное религиозное движение в истории русского народа, которое, не покорившись воле епископата и государства, стоящего за этими иерархами, на века оторвалось от церкви, бывшей тогда еще патриаршей, и образовало свои особые, отдельные, независимые общины. Русское старообрядчество пережило немало фаз значительного

¹ Эти клятвы были сняты со старообрядцев только 23/10 апреля 1929 года решением Временного Патриаршего Священного Синода русской церкви. см. Церковный Вестник Западно-Европейской Епархии, № 6, от июня 1929 г.

развития и заметного спада движения, расколосось на множество толков, все же объединенных любовью к прошлому русской церкви и русскому древнему обряду и, несмотря на гонения, сыграло большую роль в духовном и общественном развитии русского народа.

Казалось, что триста лет, прошедших со времени церковной смуты, развившейся при царе Алексее Михайловиче, были достаточным сроком для изучения и выяснения причин трагического раскола в русском православии, который тяжело отразился на судьбах России и немало помог созданию тех условий, которые полвека тому назад привели царскую Россию к крушению. Но, к сожалению, до сих пор корни старообрядчества и причины русского церковного раскола семнадцатого века все еще не полностью вскрыты в исторической литературе и остаются далеко не ясными. Несмотря на то что за последние сто лет было опубликовано немало документов и исследований, давших значительное количество сведений о событиях, приведших к выходу старообрядчества из лона русской патриаршей, а позже синодальной, церкви, все же сравнительно немного было сделано для выяснения корней этого раскола в истории самой русской церкви, его идеологического содержания и его роли в развитии русского народа за последние три века. До сих пор почти что не вскрыты сущность влияния старообрядческой мысли на идеологию русских мыслителей, славянофилов и народников, «почвенников» середины прошлого века и думских «прогрессистов» начала этого, значение старообрядческих деятелей в развитии русской экономики и связи старообрядческих писаний с русской литературой начала двадцатого века. Почти что совсем забыт тот факт, что именно старообрядцы сохранили и развили учение о особом историческом пути русского народа, «святой Руси», православного «Третьего Рима» и что в значительной степени благодаря им эти идеи снова уже в прошлом и этом столетиях заинтересовали русские умы.

К серьезному изучению русского старообрядчества русские историки и богословы пришли только тогда, когда наступала годовщина двухсотлетия русского церковного раскола. До середины девятнадцатого века работы о старообрядчестве, написанные представителями русской церкви и

русской исторической науки, имели только обличительные и миссионерские цели. Правда, уже тогда существовали многочисленные старообрядческие сочинения, рисовавшие совсем другую сторону этого трагического конфликта в душах русского народа. Но эти сочинения оставались почти что неизвестными широким кругам русского «европеизированного» общества и, конечно, не могли быть опубликованы ввиду строгих правил цензуры, не позволявшей дать слово представителям многомиллионного русского старообрядчества. К началу царствования Александра II положение несколько изменилось. Рост старообрядческих общин, успех старообрядцев-поповцев в воссоздании ими своей иерархии, появление старообрядческих изданий за границей и, наконец, само «открытие» русским обществом старообрядчества, как мощного движения, насчитывавшего в своих рядах от четверти до трети всех великорусов, привели в конце 1850-ых и в 1860-ых годов к появлению обширной литературы о расколе и этих своеобразных русских «диссидентах».

Со времени Никона и до второй половины девятнадцатого века в исторической литературе господствовало весьма необоснованное мнение, что, переписывая богослужебные книги, древнерусские переписчики сделали немало ошибок и искажений текста, которые с течением времени стали неотъемлемой частью русского богослужебного обряда. Кроме того историки раскола совершенно ошибочно полагали, что в искажении церковных книг были виноваты не только древние переписчики раннего русского средневековья, но и те первые противники патриарха Никона, которые в конце 1640-ых и начале 1650-ых годов близко стояли к руководству церкви и книгопечатанию и поэтому будто бы смогли внести в печатные уставы того времени ошибки, сделанные в предыдущие века. В числе этих лиц, которых считали ответственными за внесение ошибок уже в русские печатные издания семнадцатого века, называли руководителей раннего сопротивления Никону, протопопов Ивана Неронова и Аввакума. По мнению этих исследователей из числа иерархии и миссионерских кругов, такие ошибки стали возможны ввиду отсутствия достаточного просвещения в средневековой Руси, бедности русской научной и церковной мысли того времени и, наконец, особого склада русского древнего православия, кото-

рое по их мнению придавало преувеличенное значение внешней набожности и обрядам. Даже такой известный и ученый историк русской церкви как митрополит Макарий Булгаков (1816—1882) придерживался этого мнения в изданном им в 1854 году капитальном труде об «Истории русского раскола старообрядчества».

Такую же позицию в объяснении религиозных причин раскола сначала занял и молодой казанский историк Аф. Прок. Щапов (1831—1876), который в своей магистерской диссертации «Русский раскол старообрядчества», защищенной им в 1858 году, называл движение сторонников старой веры «окаменевшим осколком древней Руси». Все же, несмотря на свой ранний традиционно-отрицательный взгляд на старообрядцев, Щапов внес уже и в этом труде нечто новое, пытаясь вскрыть социальные причины, толкнувшие в раскол широкие массы русского народа. Через четыре года, пользуясь перевезенной во время Крымской войны в Казань богатейшей материалами по расколу библиотекой Соловецкого монастыря, Щапов пересмотрел свои взгляды. В новом труде «Земство и Раскол», вышедшем в Отечественных Записках в 1862 году, он уже писал, что в старообрядчестве была «своеобразная жизнь умственная и нравственная» и что раскол вырос на почве «земской розни», в результате «скорби и тяготы от тягла государственной казны, от злоупотребления государевых чиновников, писцов и дозорщиков, от насилия бояр». В его глазах старообрядчество было прежде всего: «могучей, страшной общинной оппозицией податного земства, массы народной против всего государственного строя — церковного и гражданского»². Новый тезис А. П. Щапова, что старообрядчество было прежде всего творческим и свободолюбивым оппозиционным движением против засилия государства и церковных властей, был с энтузиазмом подхвачен рускими народниками, которые, видя в этих защитниках древнего православия прежде всего возможных союзников в своей революционной борьбе с русской монархией, стали в свою очередь исследовать старообрядчество и искать сближения с ним.

² Цит. по А. П. Щапов: Сочинения, СПб, 1906—1908, том II, стр. 451—461.

Сенсационное «открытие» А. Щапова, что движение борцов за старую веру будто бы было в основном борьбой против злоупотреблений правительства и иерархии, быстро нашло отклик и за границей. Там старообрядцами заинтересовались русские эмигранты в Лондоне во главе с патриархом русского социализма А. Герценом, с Н. Огаревым и с их довольно случайным другом, новым эмигрантом, Вас. Кельсиевым. Было решено вовлечь этих старомодных, но, казалось, многообещающих русских «диссидентов» в политическую борьбу с самодержавием. Герцен дал деньги, Огарев — свою редакционную опытность, Кельсиев — свой энтузиазм. В результате, уже в том же 1862 году в Лондоне начал выходить особый журнал для старообрядческих читателей, многозначительно озаглавленный этой эмигрантской кучкой — «Общее Дело».³ Для того чтобы прочнее вовлечь старообрядчество в свою революционную работу, А. Герцен даже намеривался создать в Лондоне особый старообрядческий церковный центр, построить там же старообрядческий собор, старостой которого он сам не прочь был стать. Правда, из этих лондонских церковных проектов ничего не получилось, но зато Герценовский кружок вступил в сношения с старообрядцами казаками в Турции, так называемыми некрасовцами, которых лондонская группа пыталась использовать для связей с революционным движением и старообрядцами России. Надо отметить, что в этом отношении лондонские эмигранты не были изобретателями новых путей и что уже во время Крымской войны агенты вождя польской эмиграции кн. Адама Чарторыйского вербовали живших в Турции казаков старообрядцев и в особые военные отряды, и в диверсионные группы, с помощью которых они собирались поднять восстание на Дону, Урале, Кубани и среди казачьих частей, воевавших на Кавказе.

Несмотря на провал лондонской затейки Герцена, Кельсие-

³ Кроме того, эти лондонские эмигранты перепечатали под редакцией В. Кельсиева два секретных издания Министерства Внутренних Дел о положении старообрядцев и преследовании их русским правительством. Это были: «Сборник правительственных сведений о раскольниках», т. 1 и 2-ой, Лондон, 1861—1862, и «Собрание постановлений по части раскола», тоже в двух томах, Лондон. 1863.

1248183

ева и Огарева, народники продолжали интересоваться старообрядчеством и немало сделали для популяризации изучения этого, тогда еще очень мало известного русским ученым и читателям, движения. Вслед за Щаповым и Кельсиевым старообрядцами занимались такие представители народничества, как Н. А. Аристов, Я. В. Абрамов, Ф. Фармаковский, В. В. Андреев, А. С. Пругавин, И. Каблиц (псевдоним Юзов) и многие другие. К ним же можно до некоторой степени причислить и известного историка Н. М. Костомарова, который так же, как и А. Щапов, принадлежал к земскому областническому направлению русской историографии и стремился изучать не только историю государства, но и историю самого народа. Ознакомившись с работами самих старообрядцев, Н. М. Костомаров в обстоятельном очерке «История раскола у раскольников»⁴ писал, что «раскольники» очень отличались своим духовным и умственным складом от представителей русской средневековой культуры и церкви: «в старой Руси господствовало отсутствие мысли и невозмутимое подчинение авторитету владетьствующих... раскол любил мыслить и спорить». Несмотря на то что почтенный историк был совсем несправедлив в своем осуждении Древней Руси, — ведь недаром современный исследователь древней русской литературы Д. И. Чижевский считает четырнадцатый и шестнадцатый века веками споров и разногласий, — тем не менее Костомаров был прав, говоря о старообрядчестве как о «крупном явлении умственного прогресса», которое в течение веков отличалось своей любовью к приемам и исканием ответа на свои духовные запросы.

Хотя историки либерального, по преимуществу народнического, направления сделали немало для раскрытия идеологии и социальной жизни «раскола», все же, как это ни странно, главную роль в выяснении сущности раннего старообрядчества и причин кризиса в русской церкви семнадцатого века сыграл весьма реакционный противник, вернее даже заклятый враг «раскольников», Николай Иванович Субботин, профессор Московской Духовной Академии, который в 1875 году начал издавать теперь совершенно незамеченные для истории старообрядчества «Материалы для исто-

⁴ Вестник Европы, 1870.

рии раскола за первое время его существования». В девяти томах своих «Материалов», а затем в своем периодическом издании «Братское Слово», в бесчисленных изданиях старобрядческих источников и в своих монографиях Н. И. Субботин собрал бесконечное количество документов, писем, биографий и «житий», полемических трактатов и исторических работ, написанных самими «раскольниками». В первом же томе своих «Материалов» он опубликовал «Житие протопопа Ивана Неронова», одного из виднейших противников Никона, и «Записку» о его жизни. Из этих сочинений, написанных еще в 1650—60-ых годах, было видно, насколько необдуманны и неосторожны были поступки патриарха; кроме того в них ярко вырисовывался облик самого Неронова, который, задолго до патриаршества Никона, вместе с другими священниками, начал бороться против летаргии и косности большинства епископата. Раскрытие роли этого кружка духовенства, т. н. боголюбцев, пытавшихся вдохнуть дух новой, подлинно религиозной жизни в русскую церковь, было поворотным событием в изучении истории раскола русского православия.

Николай Федорович Каптерев (1847—1917), другой профессор Московской Духовной Академии, в своем большом труде о борьбе сторонников старого обряда с Никоном⁵ впервые использовал опубликованные Субботиным материалы, присоединил к ним открытые им новые данные и сделал соответствующие выводы. Несмотря на свое внешне отрицательное отношение к противникам Никоновских затеек, Н. Ф. Каптерев не только отметил роль «боголюбцев» протопопов, которые во главе с Ив. Нероновым задолго до Никона начали движение внутреннего церковного возрождения, но и показал ужасные последствия Никоновских необдуманных действий. Помимо этого он был первым историком, который взял под сомнение теорию «испорченности» или неправильности старорусского обряда и указал, что русский обряд был вовсе не испорчен, а наоборот сохранил ряд черт ранних древневизантийских обрядов, в том числе и двухперстие, которые уже позже, в XII—XIII веках, были изменены самими

⁵ Н. Ф. Каптерев: Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов, Москва, 1887.

греками, что и вызвало расхождение между старорусскими и новогреческими церковными обрядами. Эффект, произведенный книгой Н. Ф. Каптерева был настолько значителен, что возмутившийся ею Н. И. Субботин смог через К. П. Победоносцева приостановить на годы академическую карьеру и дальнейшую исследовательскую работу этого ученого.

Но остановить дальнейшее серьезное изучение русского раскола было уже невозможно. В 1898 году молодой историк литературы А. К. Бороздин, в своей книге «Протопоп Аввакум» развил выводы Н. Ф. Каптерева, а в 1905 году авторитетный историк русской церкви Е. Е. Голубинский еще раз подтвердил, что Никон, а вслед за ним восточные патриархи и собор 1667 года просто не разобрались, что расхождения между русскими и новогреческими уставами середины XVII века произошли не из-за ошибок русских, а благодаря изменениям устава самими греками, которые после Флорентийского собора, ввиду разрыва между русской и константинопольской церковью, не были целиком проведены в русский устав⁶. Таким образом оказывалось, что вовсе не русские, а греки отошли от начальных канонов устава, и что все предыдущее объяснение и оправдание т. н. реформ патриарха Никона было совершенно голословно. Эти замечательные и сделавшие полный переворот в исследовании старообрядчества работы Каптерева, Голубинского и Бороздина были возможны также благодаря появлению более специальных и менее заметных, но важных трудов С. А. Белокурова⁷, П. Ф. Никольского⁸, К. П. Харламповича, Е. В. Барсова, Н. Гиббелета и ряда других выдающихся и добросовестных тружеников русской исторической науки конца девятнадцатого и начала двадцатого века. Необходимо еще отметить точного и плодovitого специалиста по расколу П. С. Смирнова и тщательных издателей материалов по раннему старообрядчеству Я. Л. Барсова и С. Т. Веселовского⁹. В своем труде, посвященном идеологическому и догматическому развитию ста-

⁶ Е. Голубинский: К нашей полемике с старообрядцами, ЧОИДР, 1905, том III.

⁷ Собор 1649 года, ЧОИДР, 1894; Арсений Суханов, ЧОИДР, 1891, 1894, и др.

⁸ Московский печатный двор, Хр. Чт., 1890—1891 и др.

⁹ ЛЗАК, XXIV и XXVI.

рообрядчества второй половины семнадцатого века¹⁰ П. С. Смирнов обратил внимание на загадочную фигуру старца Капитона, который еще в 1620—30-ых годах явился инициатором изуверски-аскетического и пессимистически-эсхатологического движения, из которого позже вышли проповедники самосжигания и беспоповщины. Хотя П. С. Смирнов коснулся деятельности Капитона вскользь и в сравнительно коротких примечаниях, тем не менее, именно ему принадлежит честь введения в историографический оборот этой мрачной и зловещей фигуры.

После ослабления цензурного режима в 1905 году начали, наконец, печататься и старообрядческие писатели и исследователи раскола. Среди них особенно выделялись своими книгами о социальной и экономической жизни раскола некий И. А. Кириллов и специалист по старообрядческой мысли В. Г. Сенатов¹¹. Кроме того, в годы 1905—1917 немало интересных сообщений о старообрядчестве можно было собрать в весьма быстро развившейся периодической печати поповщинских и беспоповщинских общин и организаций.

После революции 1917 года в России книг о старообрядчестве почти не выходило. И это понятно, так как вопросы церкви и духовной жизни вовсе не входят в программу научной работы и издательств Советского Союза. Все же известный специалист по древней русской литературе Вл. И. Малышев издал ряд открытых им сочинений Аввакума и несколько своих ценнейших работ о роли старообрядчества в культуре русского севера. Совсем недавно в новой «Истории СССР» издаваемой Академией Наук И. И. Павленко дал короткий, но интересный и очень содержательный очерк о начале русского церковного раскола, отмечая что вначале он был чисто религиозным явлением. За границей было сделано очень мало для дальнейшего изучения старообрядчества: русская эмиграция была так потрясена катастрофой царской России, что ей было совсем не до церковных трагедий семнадцатого века. Все же в 1930 году, во Франции, бывший

¹⁰ Внутренние вопросы раскола семнадцатого века, СПб, 1898.

¹¹ И. А. Кириллов: Москва Третий Рим, Москва, 1913 и Правда о старой вере, Москва, 1916; В. Г. Сенатов: Философия истории старообрядчества, вып. 1 и 2, Москва, 1912.

видный промышленник и общественный деятель старообрядец В. П. Рябушинский издал весьма любопытную книгу «Старообрядчество и русское религиозное чувство», в которой он справедливо отмечал, что раскол произошел не из-за спора об обряде, а из-за разногласий о духе веры. Со своей стороны А. В. Карташов в короткой, но талантливой статье дал несколько важных указаний о напряженной религиозной жизни старообрядцев. Позже в своих «Очерках» он хотя и признал всю бессмыслицу новшеств патриарха Никона, но, тем не менее, сурово осудил его противников за их стойкость в вопросах веры¹²

Иностранные историки тоже внесли свою лепту в исследование русского раскола семнадцатого века. Из этих иностранных работ прежде всего выделяется прекрасная книга французского ученого Пьера Паскаля о протопопе Аввакуме, в которой он широко использовал печатные и архивные источники и которая уже стала настольной книгой по ранней истории старообрядчества¹³. Из немецкой литературы по этому вопросу наиболее интересной является книга о Иоанна Хризостома о «Поморских ответах» Андрея Денисова, выдающегося старообрядческого писателя и мыслителя конца семнадцатого и начала восемнадцатого века¹⁴.

Здесь, конечно, указаны только наиболее важные труды по истории раскола и старообрядчества, так как только перечисление всех даже только значительных работ по этому вопросу потребовало бы отдельный том: уже перед революцией 1917 года число книг и статей о старообрядчестве превышало десяток тысяч.

Все же многие стороны этого печального разрыва в русском православии, как уже было отмечено выше, до сих пор не вполне ясны, и историкам придется немало поработать над их выяснением. В настоящей книге автор преследовал

¹² А. В. Карташов: «Смысл старообрядчества» в Сборнике статей, посвященных П. Б. Струве, Прага, 1925 и Очерки по истории русской церкви, Париж, 1959, т. II.

¹³ Pierre Pascal: Avvakum et les débuts du Rascol: la Crise religieuse russe au XVII^e siècle, Paris, 1938.

¹⁴ Johannes Crysostomos: Die Pomorskie Otvely als Denkmal der Anschauung der russischen Altgläubigen der 1. Viertel des XVIII^e Jahrhundert, Roma, 1959, Orientalia Christiana Nr. 148.

сравнительно ограниченные цели: как можно более детально определить корни церковного конфликта семнадцатого века, проследить нарастание напряжения между окормлением церкви и государства и сторонниками старого обряда и, наконец, выяснить связь между дониконовскими движениями в русском православии и позднейшим разделением старообрядчества на поповство и беспоповство. Поскольку это было возможно, автор старался в этой книге избежать употребления слова *раскол*. В обычной русской терминологии это слово стало одиозным и несправедливым в отношении старообрядчества. Раскол не был *отколом* от церкви значительной части ее духовенства и мирян, а подлинным внутренним разрывом в *самой церкви*, значительно обеднившим русское православие, в котором были виноваты не одна, а обе стороны: и упорные и отказывавшиеся видеть последствия своей настойчивости насадители нового обряда, и слишком ретивые и, к сожалению, часто тоже очень упрямые и односторонние защитники старого.

Работа над этим исследованием была в значительной степени облегчена благодаря поддержке двух организаций: Гарвардского университета, в частности его центра по изучению России, и Фонда имени Гугенгайма в Нью-Йорке. Исследователь приносит руководителям этих обеих организаций свою глубокую благодарность. Кроме того, он выражает свою признательность всем лицам и библиотекам, которые облегчили его работу; особенно много ему помог профессор Дм. Ив. Чижевский, с которым автор обсуждал немало проблем, затронутых этой книгой. Доктор В. И. Малышев сообщил автору ряд рукописных материалов из хранилища Пушкинского Дома (Института Русской Литературы А. Н.), а А. Филипенко немало потрудились над перепиской не всегда разборчивой рукописи, за что автор выражает им свою признательность. Эту книгу он с благодарностью и любовью посвящает своей жене, в течение многих лет помогавшей ему в работе над «Русским старообрядчеством».

Университет им. Вандербилта, апрель 1969 года.

TO BETTY JEAN

1. КРИЗИС ТРЕТЬЕГО РИМА

1. РУССКОЕ МЕССИАНСТВО

Возвышение Московской Руси произошло слишком стремительно и неожиданно для самих русских людей, чтобы не отразиться в несколько горделивых и надменных формулировках национальной мысли и не вскружить голову интеллектуальной элите позднего русского Средневековья. В действительности во второй половине пятнадцатого века события стали развиваться в Восточной Европе так торопливо и бурно, что в течение всего лишь нескольких десятилетий вся политическая карта этой бесконечной равнины была совершенно перекроена. Еще в самом начале этого века Московское княжество было всего лишь одним из небольших, хотя и динамичных государственных образований, затерявшихся в лесах и болотах верхней Волги и средней Оки. На картах, изображающих Русь того времени, владения московского князя кажутся совсем незаметными рядом с такими территориальными гигантами, как Великое Княжество Литовское, Золотая Орда или Новгородская республика. Василий II, правитель Москвы в начале пятнадцатого века, хотя упорно держался за титул великого князя, но неоднократно побывал на ролях пленного и в руках татар, все еще могучих и опасных, и в тюрьмах своих родственников. Недаром он получил прозвище Темного, после того, как его ослепил его же собственный двоюродный брат, буйный и коварный князь Дмитрий Шемяка.

Правда, Москва уже давно добивалась руководства над всей северо-восточной Русью. Но в те времена всем казалось

гораздо более вероятным, что не она, а ее соперница Литва объединит под скипетром Гедиминовичей все земли, заселенные русскими племенами. Западная Русь уже целиком вошла в государство Литовских владык, и в пятнадцатом веке даже Рязань и Новгород неоднократно входили в союзные или даже вассальные отношения с этим гибридным русско-литовским государственным образованием. На европейском Западе самое слово Русь было почти совсем забыто, и вряд ли даже самые сведущие дипломаты Западной Европы что-либо знали о Москве и ее князьях.

Но не прошло и полвека после пленения Василия Темного его родственниками и татарами, как его сын стал одним из наиболее могущественных владетелей Восточной Европы, главой объединенного русского государства. Он уже называл себя, хотя и полуофициально, — Царем-Цесарем —, т. е. императором, и стал мужем Софии Палеолог, наследницы Византийской Империи. Его посольства теперь посещали самые важные столицы Европы, а глава Священной Римской Империи Германской нации искал его помощи и союза. Но самое удивительное было то, что все успехи Ивана Третьего, которого современники называли Великим и Грозным, были достигнуты без больших потерь и расходов, без значительных походов и кровопролитных битв. Даже Великий Новгород, земли которого по своим размерам во много раз превосходили территории княжества Московского, почти без сопротивления окончательно покорился Москве. В какие-нибудь пятнадцать-двадцать лет этот первый Иван Грозный стал самодержцем всея Руси, выросшей в решающую силу Востока Европы. Земли его государства простирались от Черноморских степей до Северного океана и от Днепра до Западной Сибири. Теперь Россия, а не Литва и татары, стала главным государством европейского Востока и ее геополитическое положение на границах Европы и Азии радикально переменилось.

Перемены в геополитическом положении Москвы не ограничились молниеносным расширением территории и укреплением власти монарха. В 1480 году, почти что одновременно с подчинением богатой Новгородской республики, московскому государю Ивану III удалось добиться полной независимости от Золотой Орды. Еще через несколько лет это госу-

дарство монгол и татар совершенно распалось. Внезапное исчезновение грозной татарской империи поразило русских людей, привыкших со страхом взирать на эту страшную угрозу с Востока. Но еще большее впечатление произвело на них то странное совпадение, что Русь выросла в могучую и свободную от азиатских завоеваний страну как раз в то же время, когда Византия, бывшая в течение столетий главным источником культуры, веры и государственных норм для русских, пала под ударами более южных тюрков, создавших Оттоманскую империю. Падение Константинополя в 1453 году невольно привело к тому, что в умах русских людей зародилась мысль, что теперь сам Господь предназначил молодой Руси стать преемником византийских императоров в деле защиты православия, хранения самых чистых заветов Христа. К этому чувству гордости за политические успехи примешивалось и национальное удовлетворение за твердость в делах веры. Ведь всего лишь за полтора десятка лет до падения второго Рима, византийские патриарх и царь признали верховный авторитет всегда ими нелюбимого владыки первого Рима и изменили, в глазах православных, своей правой вере и догме. В противоположность Константинополю, Москва отвергла унию с Римом и осталась верной православии. Теперь русским казалось, что, наказав «изменников»-греков за их отступление, Господь наградил «светлую» Русь за ее стояние за православие и вручил ей защиту судеб христианства.¹

Теория особого избрания Богом нации или государства для защиты веры или даже для распространения религиозного учения, конечно, не была созданием московских книжников. Почти что каждому народу присуще считать себя особенно важным и особенно ответственным перед Богом, миром, человечеством или историей за сохранение или распространение идей, традиций или типов цивилизаций среди других народов.

¹ Русские отклики на флорентийскую унию были недавно разобраны в статьях M. Cherniavsky: *The Reception of the Council of Florence in Moscow* и I. Shevchenko: *Ideological Repercussions of the Council of Florence Church History XXIV* (1955), 147—157 и 291—323, см. также T. Gill: *The Council of Florence*, Cambridge, 1959

Теократическая идея национальной избранности народа Богом была известна еще в дохристианском мире и была ясно и точно сформулирована пророком Даниилом: «Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки веков не разрушится, оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Даниил, XI, 44). Слова пророка Даниила легли в основу национальной идеологии еврейского народа еще в библейский период и от них перешли в христианство. Римские императоры, приняв христианство, считали, что Рим, — всемирное государство христианской культуры, — является именно этим царством, обещанным Богом. Средневековая идеология латинского запада и греческого византийского востока также придерживалась теории, или правильнее, предсказания ветхозаветного пророка. Сначала Рим, а затем и Константинополь считали себя религиозным центром этой вселенской империи, единственной возможной империи христианского мира. Вскоре Константинополь присвоил себе и само название «второго Рима». Уже в 381 году второй вселенский собор постановил, что «епископ константинопольский, как епископ нового Рима, стоит по положению за епископом римским».² Позже, когда Римская церковь «отпала от православия», византийцы стали себя считать не только вторым Римом, но и полноправными наследниками старого Рима. Свою столицу они называли центром единственной христианской империи.³ Со своей стороны папа римский и западное христианство полагали, что только католический запад является единственным подлинно-христианским миром, возглавляемым римским первосвященником.

В России, в древней Руси, идея особого положения русского народа в мире, как народа, удостоенного православной веры, развивается уже в первый же век по принятии христианства. Тогда сложилось мнение, что, даровав русской земле православие, Господь будет требовать за это от русского народа больше, чем от других, и будет строже наказывать его за грехи. В своем, составленном около 1037 года — «Слово о законе и благодати», митрополит Иларион, пер-

² Т. Барсуков: Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью, Москва, 1878, 183

³ Schaefer, 13 и сл.

вый русский, ставший главой молодой русской православной церкви, утверждает равноправие Руси с Византией, претендовавшей на мировое господство и мировое руководство. Он говорит: «сбыться о нас языцех речено: откроет Господь мышцу свою святую пред всеми языки и узрят все концы земли спасение, еже от Бога нашего». Летописец, составлявший в том же веке первую историю русского народа, развил эту же мысль об избрании Руси Богом для особой христианской миссии в мире. В своем прологименоне к русской истории он описывает посещение Руси апостолом Андреем и пишет, что, остановившись на горах берегов Днепра, апостол предсказал большое будущее христианству в России: — «На сих горах воссияет благодать Божия, имать град великий и церкви многи Бог воздвигнути имать».⁴ Несколько дальше, под годом 1093, рассказывая о нашествии азиатских кочевников-половцев на русскую землю, летописец объясняет все несчастья русской земли именно тем, что русские, будучи избраны Богом для принятия православия и будучи им особо любимы, тем не менее часто грешат, и поэтому Господь их особо строго наказывает. — «Кого бо тако Бог любит, яко же ны възлюбил есть? Кого тако почел есть, яко же ны прославил есть и вознесл? Никого же: им же паче ярость свою воздвиже на ны, яко паче всех почтени бывша, горее всех всех сдеяхом грехи».⁵

Идея, что Русь была поставлена Богом выше других государств и что поэтому Господь требует от русского народа больше, чем от других народов, ясно видна во всей интеллектуальной истории, как Киевской, так и Московской эпохи. Эта мысль постоянно вела к росту религиозного напряжения в России, которое разряжается только в семнадцатом веке в результате трагического религиозного кризиса раскола. Вполне вероятно, что эти ранние, свойственные многим средневековым государствам Европы мечты об особой избранности их народа, не приняли бы такой определенной и резкой формы, если бы усиление Москвы не совпало бы с падением Византии и Золотой Орды и Русь не была бы окружена странами другой веры и другого культурного склада.

⁴ Повесть временных лет, Москва-Ленинград, 1950, I, 12

⁵ там же, 147

Но историческая обстановка пятнадцатого века, во всяком случае, способствовала укреплению этих горделивых теорий в умах русских людей. Учение о том, что Господь укрепил Русь как раз после падения Византии и сделал ее единственным и последним защитником православия, способствовало росту престижа московского государя, льстило самолюбию русских образованных современников Ивана III.

Во второй половине пятнадцатого века этот русский церковный патриотизм постепенно развивается в учение об особом мессианском пути русского народа. Около 1461 года при поставлении митрополита Феодосия создается «Слово об осьмом соборе», в котором московский вел. кн. Василий II изображается как «мудрый изыскатель святых правил, богоцветущий исходатай и споспешник истины . . . ему же откры Господь Бог велеумне разумевати, и вся мудрствовати, и творити волю Божию, и вся заповеди Его хранити», а о России говорится, что «в восточной земле суть бóльшее православие и высшее христианство — Белая Русь . . .».

Описывая гибель Царьграда, автор повести о его падении гордо заявляет: « . . . а наша русийская земля, Божию милостью и молитвами Пречистой Богородицы и всех чудотворцев, растет, и возвышается». Вскоре после этого, в 1492 году, митрополит Зосима еще более смело заявляет в своем послании о новой пасхалии, что Иван III стал наследником вселенской религиозной миссии византийских императоров и называет его «новым царем Константином нового града Константинополя — Москвы и всея Руси».⁷ В этой новой русской формуле национального мессианства явно сказывается перифразирование исторических формул как византийского историка Манассеи, который называет Константинополь преемником Рима, так и его болгарских последователей, считавших Болгарию наследницей Рима и Византии.

Мысль Зосимы, что Русь стала преемницей вселенской роли Византии, не была ни случайной, ни единичной для его времени. Противники митрополита Зосимы, — знаменитый игумен Иосиф Волоцкий и архиепископ Новгородский Геннадий, в свою очередь оба разработали теорию исключитель-

⁶ Дьяконов, 61

⁷ РИБ, VI, 798—799

ного значения России в судьбах всего христианского мира. В своем введении в «Просветитель» Иосиф Волоцкий напоминает читателям предсказание апостола Андрея, рассказанное первым русским летописцем и прибавляет от себя, что «... яко древние нечестие превзыде русская земля [во времена язычества], так ныне благочестием всех одоле». По его мнению русское благочестие особенно проявилось в святости многочисленных русских святых, которые своим праведным примером подняли сознание народа и осветили светом христианской правды всю русскую землю.⁸ Его союзник и друг, вместе с ним борющийся против ереси жидовствующих, новгородский архиепископ Геннадий, тоже увлекся величественной мыслью об особой исторической роли России в деле охраны христианства. В очаровательной легенде — «Повести о Белом Клобуке», видимо составленной самим Геннадием и его литературным помощником, толмачом Герасимовым, в 1480—1490 годах, эта идея уже принимает мистический характер. «Белый клобук» — символ чистоты православия и «светлого тридневного Воскресения Христова», — был по словам легенды дарован императором Константином папе Сильвестру. Из Рима Белый Клобук позже попал в Константинополь, — второй Рим, — который в течение долгих веков был центром православия. Оттуда Клобук был «переслан [опять-таки по словам легенды] в Новгород», на Русь, так как «там воистину есть славима вера Христова». Нахождение Белого Клобука на Руси очень многозначительно по словам легенды, так как оно указывает не только на то, что «ныне православная вера там почитается и прославляется больше, чем где-либо на земле», но и обещает духовную славу России. По мнению авторов легенды ... «в третьем же Риме, еже есть на русской земле — благодать святого Духа воссия».⁹

Учение о «третьем царстве», как царстве Святого Духа, которое еще придет на землю вслед за царством Бога Отца, царством Ветхого Завета и закона — и царством Сына, царством Нового Завета и временем спасения, — зародилось в учении хилиастов еще в первые века христианства. Оно было

⁸ Иосиф Волоцкий: Просветитель, Казань, 1896, 30

⁹ ПСРЛ, I, 294—298

распространено в раннем Средневековье и в Византии. Тем не менее, можно предполагать, что более близкие, непосредственные, источники этой доктрины, развитой в Белом Клобуке, были скорее западного, чем непосредственно Византийского происхождения. Правда, ирландский богослов и философ-идеалист Эригена развил свою теорию о третьем царстве на основе учения ранних восточных отцов. Все же популярность этого учения в поздние века средневековья не столько обязана самому Эригене, сколько проповеди его духовных последователей: Иоакима де-Фиоре и францисканцев спиритуалистов. В XII—XIII веке они предсказывали близкий конец мира и наступление царства Святого духа, которое они называли веком свободы.¹⁰ Эта доктрина царства Святого Духа, возвещавшая конец нашей грешной эры и наступление нового духовного и святого века, несомненно проникла с Запада и оживилась в связи с ожидаемым в 1492 году окончанием исторического мира. Она могла попасть в бывшую республику великого Новгорода или через католических монахов, которые там появились в конце XV века и принимали участие в компиляции полного текста Библии и клерикальной литературы, доказывавшей независимость церкви от светской власти, или через посланцев архиепископа Геннадия в Рим.¹¹ Геннадий, стремившийся отстоять независимость владения Новгородской епископской кафедры и боровшийся с учением жидовствующих, которым Иван III оказывал совсем прямую поддержку, старался поднять авторитет русской церкви. Поэтому создание легенды о Белом Клобуке ставило себе целью не прославление русского государства, а восхваление православной церкви на Руси и самой православной русской земли. Стараясь собрать материалы для утверждения учения о независимости церковной власти от власти государственной, Геннадий, видимо с этой целью, послал своего толмача в Рим. Там посланец Геннадия, судя по указаниям легенды о Белом Клобуке, нашел нужные ему

¹⁰ С. Зеньковский: Преп. Иосиф Волоцкий и иосифляне, Вестник РСХД, 1956, XL, 27—28; P. Fournier: *Études sur Joachim de Fiore et ses doctrines*, Paris, 1909, 17 и P. René de Nantes: *Histoire des Spirituels*, Paris, 1909

¹¹ Н. Н. Розов: Повесть о новгородском белом клобуке, ТОДРЛ, IX, 181

материалы. Там же он мог легко познакомиться с популярной тогда теорией о приближении конца нашего мира и о будущем царстве Святого Духа. Во всяком случае, именно Геннадий и образовавшийся вокруг него в Новгороде кружок церковных ученых и борцов за независимость церкви от государства воспользовались католическими теориями о взаимоотношениях церковной и светской власти. Так например там были популяризованы и принадлежащие перу папы Иннокентия III сравнения церковной власти с солнцем и государственной власти с луной.

Каковы бы то ни были подлинные источники повести о Белом Клобуке, несомненно, что теория хилиастов о наступлении царства Святого Духа, попав на Русь слилась с приводимой первым летописцем легендой о предсказаниях апостола Андрея о религиозном будущем русской земли. Это новое учение, «что на русской земле благодать Святого Духа воссия», имело чисто религиозное, а не политическое значение, так как оно было создано церковными людьми именно для отстаивания церкви от подчинения ее государству. Правда, в дошедших до нашего времени и, видимо, более поздних версиях повести, говорится, что «все царствия сойдутся в Руси»; но это выражение можно понимать или как указание на объединение всех православных русских земель в одну нацию, или же, как надежду, что все христианские народы составят вместе с Россией одно единое царство после того, как она превратится в единое царство Божие, царство Святого Духа. Пока же Русь должна только хранить чистое православие. Ее исторические задачи и обязанности в отношении православия и всего христианства, во всяком случае, определялись, как охранительно-консервативные, а не миссионерски-экспансионные. Более того, новая доктрина возлагала на Россию не новые права, а новые обязанности. Эти обязанности были четко определены: — сохранение русским народом истинной православной веры до грядущего конца мира и сохранение самого русского народа в чистоте и святости православного учения.

В самом начале XVI века некий старец Филофей, инок Елеазарова монастыря в городе Пскове, дал особенно четкую, хотя и несколько видоизмененную формулу религиозно-охранительной задачи Руси. В противоположность Иоси-

фу Волоцкому и авторам повести о Белом Клобуке он переносит всю ответственность за охрану православия со всего русского народа, с «русской земли», на новый столичный град Москву и на московского государя, как верховного носителя власти на православной Руси. Дальше он развивает формулу митрополита Зосимы, говорившего о том, что московский правитель стал преемником императора Византии Константина, первого защитника христианства. Обращаясь к великому князю московскому, Филофей возвещает:

«Старого убо Рима церкви падося неверием аполинариевы ереси; второго же Рима, Константинова града церкви, агаряне-внуци секирами и оскордми рассекоша двери. Сия же ныне третьего нового Рима державного твоего царствия святая соборная апостольская церковь, иже в концах вселенныя в православной христианской вере во всей поднебесной паче солнца светится . . . два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти: уже твое христианское царство инем не останется».¹²

Ввиду того, что оригинальная первая редакция «Повести о Белом Клобуке» еще не найдена, а время написания грамот Филофея точно установить не удалось, — известно только то, что они написаны около 1510—1540 годов, — трудно выяснить, повлияла ли эта повесть на писания Филофея, или же, наоборот, — часть Филофеевской формулы была позже включена в повесть. Несомненно лишь то, что идеологически они тесно связаны и что обе имели характер религиозно-философских или историософских размышлений, а не конкретной политической программы.

Историософская концепция старца Филофея особенно четко подчеркивала решающую роль промысла Божия в развитии судеб мира. Для старца Филофея пульс мировой истории бьется только во взаимоотношениях Бога и избранного им народа.¹³ Для объяснения смысла исторического процесса Филофей пользуется ранее упомянутым текстом из книги пророка Даниила: «Бог небесный воздвигнет царство, которое во веки веков не разрушится». Но псковский монах зна-

¹² Пр. Соб., 1863, 73

¹³ В. В. Зеньковский: История русской философии, Париж, 1950, I, 48

чительно смягчил вторую часть этого библейского стиха. Предсказание ветхозаветного пророка, что это вечное царство завоюет и разрушит все другие царства, он, как и «Повесть о Белом Клобуке», заменяет просто указанием, что все другие страны перед концом мира, видимо мистически, сольются с этим единственным и подлинно христианским православным царством. — «Все христианские царства снидоша, придоша в конец и снидошася во единое царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Российское царство. Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти», — говорит он в своем послании.¹⁴

Полный провиденциализм и эсхатологизм характеризуют теорию Филофея. Все в истории будет так, как это угодно Господу и как уже во времена ветхого завета указывали пророки. Историческое существование мира ограничено во времени, русское царство будет последним царством в истории, и с концом Руси придет и конец всему миру.¹⁵ Это эсхатологическое толкование было вполне в духе чаяний и ожиданий того времени как в России, так и на Западе. Уже перед 1492 годом, т. е., видимо, в годы детства и юности Филофея, на Руси очень многие ожидали конца света, считая, что 1492 год был по библейскому летоисчислению 7000-м годом от начала мира. Наступление страшного суда ожидалось в 7000-м году, поскольку 7 и 7000 в средние века считались числами особенными, мистическими, которые снова сблизят Бога и человека. Многие книжники и богословы Востока и Запады определяли всю жизнь земли в 7000 лет.¹⁶ Но, хотя конец мира, предсказываемый на 1492, т. е. 7000 год, и не наступил, все же толки и рассуждения об исторической, при этом сравнительно короткой, ограниченности жизни мира и человечества не прекратились. Пережив 7000-ый год, некоторые тогдашние философы-богословы стали указывать, что конец мира придет в 8000-м, т. е. 2492 году, а другие уверяли, что мир закончит свое развитие и существование в 1666 году, поскольку число 666 многие истолковывали, как число антихриста. Это ожидание конца мира было свойственно все-

¹⁴ Малинин, 383 и приложения, 45

¹⁵ там же, 428—443

¹⁶ там же, 442

му раннему и средневековому христианству и, несомненно, сыграло значительную роль в развитии реформации. Например, Лютер тоже полагал, что конец мира очень близок, и его призывы религиозно очиститься были в какой-то степени призывами к покаянию перед близко предстоящим концом для того, чтобы достойно встретить Страшный Суд. Ожидание конца мира на Руси, в шестнадцатом веке, не имело значительной роли, но перед наступлением 1666 года, во второй четверти XVII столетия, эти ожидания снова усилились и сыграли значительную роль в развитии русского религиозного движения того времени.

Свою теорию Филофей строил на монархических принципах — царство и царь. Центральные элементы его учения и его посланий, в большинстве, обращены к великому князю московскому, «сердце которого в рущех Божиих»; а одно из посланий носит название — «В царствующий град», т. е., в Москву, чем он подчеркивает центральное, имперское положение этого города в подлинно-христианском мире, как преемника Византии.¹⁷

Развитие историко-философской концепции относительно особой миссии России в вопросе укрепления православия временно приостановилось после Филофея. Его послания, как указывалось выше, имели только религиозное и, отчасти, внутренне-политическое значение, поскольку они призывали к объединению Руси вокруг Москвы. Но никогда эти гордые притязания на наследственную роль русских царей, как преемников владык Византии, не были использованы для обоснования дипломатических претензий или даже престижа московского государя. Даже в титуле русского царя и в официальной государственной идеологии русской монархии, учение о третьем Риме никогда не упоминалось.¹⁸ Поэтому и учение Филофея рассматривалось только как религиозно-философская теория, игравшая роль в прославлении русской церкви и русского православия. Постепенно в глазах русских людей их страна становилась святой Русью, избранным народом, новым Израилем.

¹⁷ там же, стр. 56—57 приложений, тексты Филофея

¹⁸ И. С. Чаев: Москва третий Рим в политической практике Московского правительства, Ист. Зап., XVII, 17—22

Чувство национально религиозной гордости, уверенность, что русское православие самое чистое и самое святое, проявилось с особенной силой во время так называемого Стоглавого Собора 1551 года. Национальные особенности и заслуги русской церкви постоянно подчеркиваются и в речах Ивана IV, открывшего собор и в постановлениях собора. Решения, связанные с каноническим правом, более обосновываются на грамотах московских митрополитов и на уставе Иосифа Волоцкого, чем на своих греческих первоисточниках.¹⁹ Греческие святые в речи царя почти что не упоминаются. Зато настойчиво подчеркивается роль великих святых русской земли: Бориса и Глеба, Антония и Феодосия, епископа Леонтия и митрополитов: Петра, Алексея и Ионы.²⁰ Когда собору приходилось выбирать между новогреческим и русским обрядами, а русский отражал более ранние, древневизантийские черты, введенные на Руси еще в десятом веке, то предпочтение, без колебаний, оказывалось русскому, освященному веками его употребления на Руси. Например, собор решительно настоял, чтобы русская церковь пользовалась древним двухперстным знаменем и запретил пользоваться «новым» трехперстным знаменем, введенным в греческой церкви только в тринадцатом-четырнадцатом веке, которое начало в то время распространяться и в России.²¹ Также на русский лад упорядочивается и пение «Аллилуйя». Собор выносит решение, что петь «Аллилуйя» нужно только два раза, как это делалось и раньше в русской церкви, а не три раза, как в то время пели греки.²² Но, как это не странно, несмотря на русский религиозный шовинизм, развившийся особенно резко после Стоглавого Собора, теория инока Филофея и повесть о «Белом Клобуке» имели, видимо, очень малое распространение среди русских книжников и государственных деятелей второй половины шестнадцатого века, совсем не встречались в государственных актах, и лишь редко упоминались в литературе. Только в самом конце шестнадцатого века, когда по инициативе Бориса Годунова рус-

¹⁹ Стоглав, Казань, 1862, 19—20

²⁰ там же, 24

²¹ там же, 134

²² там же, 202—203, Пр. Соб. 1872, 731—734 и 1866, II, 148—165, ПДПИ, СLXXXIII, 28—29, Хр. Чт., 1857, I, 721—722

ское правительство решило дать главе русской церкви титул патриарха, московские идеологи вспомнили о «Третьем Риме» и воспользовались писаниями новгородских и псковских создателей теории русского мессианства. Их учение вводится в грамоты, связанные с созданием московского патриархата. Во время торжеств поставления первого русского патриарха Иова, в 1589 году, константинопольский патриарх Иеремия видимо следуя тексту особого для этого события созданного русского обряда подтверждает: — «... во всей подсолнечной один благочестивый царь, а впредь, что Бог изволит». Этими словами он как бы указывал, что во всей вселенной остался лишь один подлинно-христианский царь, царь Руси — Федор Иоаннович. В грамоте того же патриарха Иеремии, обращенной опять-таки к царю Федору по случаю создания самого института русского патриархата, — слова повести о «Белом Клобуке» и послания псковского инокa Филофея обретают особо пышную форму:

— «В тебе, благочестивый царе, пребывает Дух Святой... древний Рим пал аполинариевой ересью, а второй Рим — Константинополь находится в обладании внуков агарянских, безбожных турок. Твое же великое российское царство, Третий Рим, превзошло всех благочестием и все благочестивые царства собрались в твое единое, и ты один под небесами именуешься христианским царем во всей вселенной».²³

Сохранившиеся воспоминания участников создания московского патриархата и документы того времени не позволяют сомневаться в том, что эти фразы были внесены в грамоту константинопольского патриарха самими московскими редакторами этого документа. Правда, патриарха никто не заставлял высказываться, что третий Рим — есть Рим последний... Но уже само упоминание, что Русь своим благочестием превзошла все страны, было несомненно весьма нелестно для самого патриарха когда-то гордой Византии. Только крайняя нужда в деньгах и надежда, кстати сказать, вовсе не оправдавшаяся, — что Иеремия сам станет патриархом третьего Рима, — позволила московским дипломатам убедить его подписать грамоту, столь неприятную как для его личного самолюбия, так и для всех греков. В этом важ-

²³ Макарий, ИРЦ, VI, 40; СГГД, V, 192; ДАИ, II, 192

ном для поддержания престижа московского царства и русской церкви в вопросе, русские оказались более ловкими дипломатами, чем сами греки. Но, как бы то ни было, какие бы личные и финансовые соображения не заставили патриарха Иеремию признать превосходство русского благочестия, он его признал в официальном и исторически важном документе. Этим он дал возможность московским церковникам и публицистам утверждать, что теория превосходства русской церкви над другими была не только плодом русской гордой национальной мысли, но и фактом, признанным главой всего православного греческого востока. Действительно, установление русского патриархата и похвала русской церкви греческим патриархом произвели глубокое впечатление на современное этим событиям русское общество и в значительной степени способствовали росту веры в исключительную исторически-церковную роль русского народа. Видимо, к этому же периоду относится и широкое распространение учения о Москве, как о Третьем Риме. Как указывалось выше, до создания русского патриархата как теории авторов «Белого Клобука», так и послания инока Филофея, имели распространение лишь в очень узком кругу высшей церковной иерархии и письменников. Теперь же они делаются достоянием широких кругов русского образованного общества и особенно духовенства. До настоящего времени сохранилось более тридцати списков «Повести о Белом Клобуке», сделанных в самом конце XVI и первой половине XVII века, что свидетельствует о весьма широкой популярности этой историсофской легенды. Число списков более раннего периода совершенно ничтожно.²⁴ Позже «Повесть о Белом Клобуке» стала еще более популярной среди русских людей. От второй половины XVII века сохранилось уже более ста списков этой замечательной новгородской легенды. Помимо списков «Повести о Белом Клобуке» по рукам русских людей конца XVI и XVII веков ходило множество других рукописей и книг, утверждавших особое благочестие и особую историческую миссию русского православного народа. Таким, например, был «Стоглав» (постановления русского церковного собора 1551 года, на котором было постановлено, что русские церковные

²⁴ Розов, ук. соч. 209—218

обряды правильнее всех других), «Просветитель» Иосифа Волоцкого, списки с грамот об установлении патриаршества, сборники русской литературы и знаний, известные под именем «Четий Миней» и много других произведений московской письменности. Величавое учение русского мессианства стало проникать в сознание широких кругов русского народа.

К этому же времени, по всей вероятности, можно отнести и первые упоминания о священном русском царстве в народных песнях, отражавших рост самосознания простонародья. Например, в одном из самых древних поэтических народных произведений, так называемом «Стихе о Голубиной Книге», — встречаются указания на вселенскую роль русского монарха. Сам стих сложился, по мнению большинства исследователей, еще в эпоху Киевской Руси, но замечания о царе скорее всего были внесены в него в шестнадцатом веке. В стихе говорится:

Наш царь над царями царь,
Светла Русь земля — всем землям мать.

Очень похожи на эти строчки и определения другой версии Голубиной Книги:

Почему Бельгй царь над царями царь?
Он принял царь веру хрещенную,
Хрещенную православную,
Он и верует единой Троице.²⁵

²⁵ Г. А. Ляцкий, *Духовные стихи*, СПб, 1912, 188 и Г. П. Федотов, *Стихи Духовные*, Париж, 1935, 143, 18—19, 106—107

2. СМУТА И ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ

Создание русского патриархата, поднявшего авторитет русской церкви и, казалось, подтвердившее учение об особом избрании Руси для хранения православия, — всего лишь на несколько лет предшествовало трагическим событиям Смуты. Этот тяжелый кризис русского государства начался сейчас же после кончины царя Федора, которого константинопольский патриарх Иеремия назвал в своем письме «единственным христианским царем во всей вселенной». Со смертью царя Федора прервалась династия Рюриковичей, которая более семи веков возглавляла русское государство. Наступило время полузаконных и совсем незаконных царей и иностранной интервенции. На несколько лет не только прекратилось легитимное возглавление русского государства, но и сама столица Руси, вместе с другими многочисленными городами, попала в руки иностранных захватчиков. Польский гарнизон занял Москву, шведы — Новгород, другие города были или в руках иностранцев или в руках русских изменников и авантюристов. После дней величайшего прославления Руси наступили дни величайшего унижения и горьких оскорблений национального достоинства и православной веры. Банды иностранных и русских грабителей сжигали города, грабили население, уничтожали церкви, мучили, а иногда и сжигали десятки русских священников и монахов. Методы западной религиозной борьбы переносились польскими и литовскими кальвинистами, католиками и униатами на русскую почву. Католики, к тому же, применяли на Руси уже давно испытанные в Речи Посполитой методы борьбы с православием. Патриарх Гермоген скончался от голода в Москве, в польской тюрьме, а величайшая русская святыня, Троице-Сергиевская Лавра, осаждалась литовско-польскими бандами, в которых католики и протестанты объединялись как своей ненавистью к православию, так и жадностью к церковным богатствам. Казалось, что Русь, лишь совсем недавно превозглашенная самой благочестивой землей мира, последует примеру первого и второго Рима и погибнет, оставив безо всякой человеческой защиты православную веру и православную церковь.

Девять лет политической и идеологической трагедии Руси, начавшейся в 1604 году, после вступления лже-Дмитрия в Россию, и окончившейся в 1613 году с избранием Михаила, не могли не внести в умы и души русских людей самых тяжелых недоумений и сомнений. Что случилось с Русью? Какие причины привели это «самое благочестивое царство» на край гибели и угрожали его дальнейшему существованию? В уме истинного и последовательного православного человека создавался внутренний конфликт между его верой в избрание Руси для величайшего служения православию и сомнениями о будущем его страны, между теориями, созданными идеологами Московской Руси и реальностями русской жизни, которые так жестоко вскрывала и обнажала разыгравшаяся Смута. Если бы ответственными за смуту были бы только иностранцы, то внутренний конфликт в душах русских людей был бы менее острым. Но они ясно видели, что смута развилась из-за династических распрей сильнейших и знатнейших русских семей, что самые видные представители русской аристократии, лишь недавно, с патриархом Иеремией, провозглашавшие богоизбранность русского народа, теперь шли на службу к полякам, шведам или безвестным проходимцам вроде второго лже-Дмитрия, нового мужа полячки царицы Марины Мнишек, в просторечье многими именовавшегося Тушинским вором. На их глазах князья и бояре предавали и продавали свою родину иностранным, исконно враждебным России претендентам, — принцам Швеции и Польши, стараясь для своей собственной пользы использовать несчастья и голод народа. Благочестивейший московский народ, хранитель православия, казалось, не выдерживал испытаний династического кризиса, — первого трудного экзамена истории, — посланного ему Богом.

Те из русских людей, которые задумывались над судьбами своей родины, нередко объясняли испытания смуты, как Божье наказание за грехи страны и ее правителей. В произведениях того времени мы постоянно встречаем указания, что Господь наказал православную Русь за несоблюдение его заповедей, за недостаточно христианское отношение к своим же православным братьям, за нежелание сознать ответственность за судьбы страны и церкви.

Один литературный памятник, по времени своего создания

относящийся к самым тяжелым годам Смутного Времени, обычно называемый «Историей в память сущим предыдущим родом», — особенно четко рисует эти настроения современников русской трагедии начала XVII века. «История», обычно приписываемая Келарю Троице-Сергиевской Лавры, Авраамью Палицину, была, по всей вероятности, написана другим монахом монастыря, скорее всего самим его настоятелем, архимандритом Дионисием.²⁶ Автор дает подлинно-христианский анализ событиям времени и поведению русского общества. Он откровенно заявляет, что русские люди, особенно высшие круги Московской Руси, не вели себя так, как это подобает христианам и поэтому были наказаны Господом Богом. Социальные отношения, эгоизм, несоответствие общественных и классовых соотношений с христианскими нормами, забвение долга боярами и богатыми людьми, небрежное и поверхностное отношение к церкви — являются главными темами автора. Его интересуют не грехи и

²⁶ «История вкратце в память предидущим родом» обычно находится в тексте Сказания Авраамия Палицына, хотя авторство Палицына именно в этой части Сказания неоднократно подвергалось сомнениям. О. Дружинина, недавно переиздавшая Сказание, по мнению автора этих строк справедливо предположила, что «История в память...», видимо, принадлежит перу Дионисия. К аргументам О. Дружининой можно прибавить, что вся тема социального христианства, которой окрашена «История в память...», совсем не подходит к дальнейшей идеологии Сказания Палицына. Постоянные ссылки на Иоанна Златоуста, любимого автора Дионисия, возможно свидетельствуют, что эта часть Сказания была написана Дионисием. Филиппики «Истории в память...» против богатых и сильных очень близки по стилю к писаниям Максима Грека, которого архимандрит Дионисий весьма почитал и книги которого он ввел в лавре, как материалы для монастырского чтения во время трапез. Много общих тем можно найти в «Истории в память...», и в позднейшей проповеди Ивана Неронова, долго бывшего учеником Дионисия. Наконец, следует отметить, что в то время как в последующих главах Сказания автор, т. е. Палицын, все время упоминает самого себя и «я» встречается в Сказании очень часто в этой первой главе Сказания, в «Истории в память...» «я» нигде не встречается и вся она написана как трактат, а не личные мемуары. См. Сказание Авраамия Палицына, ред. О. Дружининой, Москва-Ленинград, 1955 и статьи Д. Голохвастова в Москвитяине, 1842, IV/VII, 126; А. Горского там же, VI/XII, 421—422, С. И. Кедрова в Русском Архиве, 1886, VIII, 445—455 и сомнения С. Ф. Платонова: Древнерусские сказания и повести о Смутном Времени XVII века как исторический источник, СПб, 1913, 223—228; также Канон преп. о. н. Дионисию, стр. 10 сл.

ошибки отдельных людей, но грехи всей Руси, поведение всего общества, проступки всего «Третьего Рима», пренебрежение им заветов Христа.

Уже само избрание на царство в 1598 году Бориса Годунова, которого многие считали убийцей царевича Дмитрия, законного наследника престола, младшего сына Ивана Грозного, — автор считает за величайший грех бояр и всего высшего правящего слоя Руси. — «Оле, оле беды великия», говорит он и указывает, что избрание Годунова в цари было великим грехом. При этом он заявляет, что никто не хочет нести ответственности за это ужасное с его точки зрения избрание. Все прикрываются именем и волей Божией, — говорит он и добавляет, что избравшие . . . «глаголюще безумно: Богу так угодно, нам же что до сего?»²⁷ За это Господь наказал Русь, за . . . «безумное молчание» всего русского мира, за безразличие к судьбам своего православного государства. Начались природные бедствия — пошли ужасные дожди, все посевы погибли, начался голод. Но и этот голод многие богатые люди использовали с целью личного обогащения. Многие спекулировали на хлебе и других съестных припасах, и «прибыток восприемаху десятирицею и вящи». Другие старались закупить голодающих в кабалу и «многие человек в неволю себе введше служиты».²⁸ Безнравственные богачи пользовались голодом, чтобы заставить молодых девушек и женщин пойти на путь разврата. Скупые выгоняли из дому старых слуг, чтобы не делиться с ними припасами, и эти слуги и крестьяне, которые «лето убо все тружаются, зиму же и главы не имеют, где подклонити».²⁹

Автор сурово анализирует политику Иоанна Грозного и Бориса Годунова и указывает, что хотя Борис и пытался замолить свои грехи и помочь населению, но эти старания не заслужили ему прощения Бога. Немало грехов было и у Ивана Грозного. Главным его грехом автор «Истории» считает разгром Новгорода.

Одним из основных грехов всего населения России, автор, каковым видимо является, как указано выше, архимандрит

²⁷ Сказание, 252

²⁸ там же, 254

²⁹ там же, 256

Дионисий, считает пьянство. Он резко выступает против кабаков и их содержателей, так как по его мнению «корчемницы бо, пьянству и душегубству и блуду желатели». Возвращаясь к этой же теме, он напоминает, что после убийства расстриги — первого самозванца — народ московский от радости «дадеса пьянству», вместо того, чтобы служить молебны благодарности за освобождение от поляков и их ставленника. Поэтому «воистинну убо тогда вся Россия прогнева Господа Бога Вседержателя». ³⁰ Еще строже относится он к лицам, забывшим свой долг перед церковью и тем богачам, которые тратят деньги на роскошь и разврат, пируют с блудницами, пользуясь «златокowanными и серебряными ковшами», в то время как церкви они дают «осиновые и берестяные сосуды». ³¹

Но особенно настойчиво автор говорит о социальных грехах богатых людей, которые угнетали низшие слои населения и бессмысленно копили деньги, вместо того, чтобы дать возможность воспользоваться их богатством «бедному люду» . . . «Во всех градах во всей России велико торжество сребролюбное к бесом бываху», — скорбит он, описывая поведение бояр и богачей в царствование царя Бориса. Он зовет имущих помогать тем, у кого ничего нет или только очень мало. Все же автор «Истории» призывает не к перемене политического и социального строя, а только к его улучшению в духе проповеди Христа. У каждого человека есть свой долг, пишет он, свое место в обществе. Господин имеет право повелевать слугам, но зато обязан заботиться о них; богатый ответствен за всех ему подчиненных — холопов и крестьян. Но слуги и крестьяне, в свою очередь, обязаны знать свое место и свой долг и выполнять его по совести. Самое же главное для человека — это жить по законам церкви, правильно пользуясь своими возможностями и своими талантами. Имущие и сильные за неправильное использование власти и богатства будут наказаны Господом. — «О, ненесытимии имением» — грозно заканчивает он свое произведение, — «научитесь добро творити. Видите общую погибель

³⁰ там же, 258, 264, 278

³¹ там же, 259

смертную? Гонзите сих, да же и вас самех величавых тая же не постигнет лютая смерть».³²

В этих обличениях легко найти традиционные социальные темы древнерусских проповедников, церковных вождей, святых и публицистов. Уже в первых же переводах с греческого, в древнюю киевскую эпоху, русские церковные ученые интересовались социальными проблемами, и их любимым автором стал основатель социально-христианской школы св. Иоанн Златоуст. В так называемом «Изборнике 1073 года» можно найти немало рассуждений на эту тему, которая делается неотъемлемой частью русского православия. Сострадание к бедному, осуждение сильного, неправильно и не похристиански пользующегося своим богатством, можно найти и у св. Кирилла Белозерского, и у Иосифа Волоцкого и у многих других русских святых. Преп. Иосиф Волоцкий особенно часто призывает власть и богатство имущих помогать несчастным и, требуя от них помощи церкви, делает все, что возможно для бедных. Недаром он называет церковное имущество имуществом бедных, а в годы голода он продал все ценности своего монастыря, чтобы помочь голодающим.³³ Он сам не только устраивал больницы, дома для стариков, школы, но и требовал, чтобы то же делали и князья. В годы голода он настаивал на введении твердых низких цен на хлеб и на другие виды продовольствия.

Социальная проблема стала еще более актуальной темой на Руси в шестнадцатом веке во время царствования Василия III и в эпоху перемен в общественном строе при Иване Грозном. Авторы самых разнообразных направлений, как например, — Максим Грек, Вассиан Косой, боярин Федор Карпов, поп Сильвестр, Ермолай Еразм и многие другие все более и более упорно говорили в середине этого века о тяжелых судьбах русского крестьянства, составлявшего в то время не менее 90—95% населения страны.

В годы Смуты и народной катастрофы проблема помощи бедным стало особенно резкой и поэтому Дионисий, которого мы считаем автором упомянутого обличительного труда,

³² там же, 279

³³ Малинин, Приложения 144 и С. Зеньковский: Преп. Иосиф, ук. соч., 28

неустанно призывал всех помочь своим несчастным братьям во Христе. Он не только призывал, но и помогал лично, организовывая помощь населению, которое жило в районах его монастыря. Помощь больным и голодным широко развилась в Троице-Сергиевской лавре. В этой работе Дионисий был не одинок. Многие другие монастыри и частные лица исполнили свой долг по отношению к своим бедным и нуждающимся братьям. Особенно известна христианская социальная работа Юлиании Осоргиной, описанная в ее житии. В годы голода, при царе Борисе, эта знатная помещица посвятила все свои средства делу помощи бедным и лично ухаживала за больными, бедными и немощными. Она так много работала для своих слуг и крестьян, что в конце концов надорвала свои силы и умерла в год начала смуты.³⁴ К сожалению, не известно, была ли эта помещица знакома или связана с архимандритом Дионисием, но, как в ее работе, так и в оценке русского общества самим архимандритом, сказываются ясно выраженные настроения социального христианства.

В решающие годы Смуты, когда Москва уже была захвачена поляками, архимандрит Дионисий не ограничился критикой общества и помощью нуждающимся. Троице-Сергиевская Лавра, отбившая долгое и хорошо организованное нападение и осаду польско-литовских войск, делается с 1611—1612 года объединяющим центром русского национального возрождения и сопротивления.³⁵ Дионисий и его помощники — Авраамий Палицин, Иван Наседка и другие — составляли грамоты, призывавшие русское население встать на защиту веры и отечества.³⁶ Запад России в это время был захвачен поляками и шведами; на юге действовали силы анархии и социального разложения, объединившиеся вокруг второго самозванца, а после его смерти — вокруг казачьих вождей — Заруцкого и Трубецкого. Зато север и северо-восток оста-

³⁴ Житие Юлиании Лазаревской в Н. Гудзий: Хрестоматия Древней Русской литературы, Москва, 1962, 345—351 и в ТОДРЛ, VI

³⁵ См. классическую работу С. Ф. Платонова о русской смуте: Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI—XVII веков, Москва, 1937

³⁶ О влиянии арх. Дионисия на развитие национального сопротивления см. Еллинский Летописец: Отечественные Записки, 1844, 32

лись свободными, и сюда, на верхнюю Волгу, в Заволжье и в Поморье, идут призывы архимандрита.

В грамотах Дионисия слышатся те же темы, которые уже встречались в выше разобранных, видимо, им же написанной «Истории» русской национальной катастрофы. — «Божьим праведным судом, за умножение грехов всего православного христианства, пишет он в своих призывах, в прошлых годах случилось в Московском государстве, не токмо между общего народа христианского [междоусобие], но и самое сродное естество пресекая. Отец на сына, и брат на брата воста, едиnorodная кровь в междоусобии проливалася». Архимандрит далее писал, что русской смутой воспользовались еретики и поляки и, с помощью русских изменников, захватили Москву, низложили и заточили патриарха и пролили «бесчисленную кровь христианскую». Дионисий звал всех русских людей спасти православие и Русь от «вечного порабощения латинского».³⁷

Призывы Дионисия не остались без отклика среди русских людей. Вслед за Троице-Сергиевой Лаврой, Нижний Новгород — богатейший город восточной России того времени — стал звать русских людей объединиться для организации отпора внешним и внутренним врагам. Во главе создавшегося в Нижнем Новгороде временного правительства стал представитель местного купечества, «выборный человек всею землею», мясник Козьма Минин. В свою очередь его грамоты требовали от русских людей «подвиг не иного чего ради, но избавы христианской, чтобы топерва московскому государству помочь на польских и литовских людей. Учинить вместе — докамества московского государства и окрестных городов Литва не овладели и крестьянския веры не порушили».³⁸ Грамоты Минина выражали твердую уверенность, что «скоро Москва от Литвы очистится и православные крестьяне многие от Латинския и Люторския погубныя веры . . . избавит Бог».³⁹

Козьма Минин оказался блестящим организатором. Ему

³⁷ Послания арх. Дионисия к казанцам и в другие города, ААЭ, II, 233—230 и СГГД, II, 577—579; Канон преп. о. нашему Дионисию, 98—102

³⁸ Действия Ниж. Ком., II, 167

³⁹ там же. Отписка нижегородцев в Вологду, 126—127

удалось объединить в одно мощное национальное движение вольных крестьян севера, купечество и мещанство Поволжья и Заволжья, дворянство старого центра и новых черноземных земель Заочья. Горожанин и помещик, в дружном усилии, отбили внешнего врага и подавили внутреннюю смуту. Армии католической Польши, вдохновленные на завоевание России как папским престолом, так и успехами контрреформации в Польше и на Западе, были отбиты. Планы короля Сигизмунда и папы превратить Россию в новую провинцию Речи Посполитой и Латинской Европы⁴⁰ — окончательно провалились. В 1612 году народное ополчение, сформированное упорными нижегородцами и вдохновленное призывами Дионисия и Авраамия Палицина, взяло, под командой князя Пожарского, престольный город Москву. В следующем году избрание Михаила Романова на трон закончило династическую смуту. Еще пять лет длилась борьба с Польшей, но в 1618 году Деулинское перемирие привело к отказу поляков католиков от всех притязаний на подчинение Руси Римскому престолу и польской шляхте. Начавшаяся в следующем 1619 году тридцатилетняя война окончательно отвлекла внимание католической контрреформации от далекой Московии. Россия смогла отдохнуть от страшных годов бесцарствия, интервенции и социальной анархии и залечивать свои раны.

Но Смута, почти что приведшая к полной катастрофе русское национальное бытие и русскую церковь, долго не могла быть забыта как поколением, пережившим эти страшные годы, так и их детьми и внуками. Слова архимандрита Дионисия, что смута учинилась «Божьим праведным судом за умножение грехов всего православного крестьянства», крепко западали в душу русских людей. Все современники смутного времени, писавшие о событиях этой эпохи, повторяют в своих хрониках и воспоминаниях эти слова Дионисия. Их можно найти в трудах дьяка Тимофеева, Авраамия Палицина, в повестях князей Хворостинина, Шаховского, Катьгрева-Ростовского, в житиях Тулупова и в бесчисленных аноним-

⁴⁰ Роль папского престола в России подробно разбирает P. Pierling, S. J.: *Rome et Demetrius*, Paris, 1878, 149–150, 195–196 и *La Russie et la Saint Siege*, Paris, 1901, III, 41, 79, 86, 361, 383.

ных работах других писателей того времени.⁴¹ Многие русские люди начали задумываться над тем, как могло «единственное и последнее православное царство» дойти до такой беды, и что надо было сделать, чтобы такая катастрофа не повторилась . . .

3. ИСПЫТАНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА

Преодоление смуты и польско-католической интервенции в России было единственным радостным явлением в жизни православного Востока начала семнадцатого века. Борьба между Римом и протестантизмом не ограничивалась в это время только сферой традиционного латинско-католического мира средних веков. И католики и протестанты вовлекли в свои внутренние распри значительные группы как православного населения Польско-Литовского государства, так и православных бывшей Византийской империи, попавших в пятнадцатом веке под власть Османских турок. Кроме того польско-католическая интервенция в православной Московской Руси была не случайным явлением, не изолированным фактом в истории воинствующего и возрождающегося католицизма. Волны реформационного и затем контрреформационного движения, казалось, окончательно прерывали демаркационную линию между восточным и западным христианством и делали православный мир частью арены их братоубийственной борьбы. Положение было особо трудным и сложным в Польше, где православная церковь попала в очень тяжелое положение уже во второй половине шестнадцатого века, когда там разгорелась упорная борьба между протестантами и католиками. Первым большим протестантским течением, захватившим в Польско-Литовском государстве крупные группы населения, особенно аристократии и

⁴¹ РИБ, XIII, 32, 216, 223—224, 532—533, 581, 860 и т. д., И. Тимофеев: *Временник*, Москва, 1951, 91. Пискаревский Летописец: *Материалы по Истории СССР*, Москва, 1955, II, 105

дворянства, был кальвинизм. В Великом Княжестве Литовском, где кальвинистам энергично помогал крупнейший литовский магнат, князь Николай Радзивилл, кальвинизм, в течение всего лишь нескольких лет, стал главной религией всей северо-западной части Великого Княжества, где население еще сохранило литовский язык. Но и другие центральные, восточные и южные провинции Литвы, сплошь заселенные русским православным населением, также подвергались сильному влиянию кальвинистских проповедников. Правда, простой народ, крестьяне и горожане почти везде остались верными православию, зато аристократия и «паны», — крупные, хотя часто и нетитулованные богатые дворяне, — в ряде воеводств почти целиком перешли в веру женеvского теократа. Местные поляки католики во главе с киевским епископом Николаем Пацом тоже последовали примеру русского и литовского дворянства и массами переходили в протестантство. Польские, литовские, русские, немецкие и даже английские кальвинистские проповедники наводняли всю страну, открывали школы, издавали религиозные памфлеты и книги, уговаривали перешедших в кальвинизм или еще колеблющихся дворян закрывать православные и, правда, редкие в Литве, католические храмы или превращать их в кальвинистические молитвенные дома. В 1562 году вышло первое русское издание катехизиса Кальвина. Насколько решителен был успех кальвинизма в Польско-Литовском государстве, можно наблюдать по религиозной статистике Новгородского воеводства и центральной Белоруссии. Там были закрыты или обращены в храмы кальвинистов шестьсот пятьдесят православных церквей. В том же воеводстве из 600 наиболее богатых дворянских русских семей, только шестнадцать остались верны вере своих предков.⁴² Такие крупнейшие знатные фамилии, как-то: Вишневецкие, Сапега, Огинские, Ходкевичи, Пузины, Слуцкие, Завиши — примкнули к кальвинистам.

Вслед за кальвинистами в Польско-Литовское государство проникают самые радикальные представители протестантизма — антитринитарии или как их там называли: — унита-

⁴² Соколов, 256

рии, ариане или социниане. Последнее имя — социниане происходит от фамилии Леллия и Фауста Социнов — итальянских последователей Сервета, и в Польше оно стало особенно распространенным названием антитринитариев. Социниане, разделявшиеся вначале на многочисленные секты, под влиянием настойчивых усилий Фауста Социна на соборах 1584 и 1588 гг. объединились в одну мощную церковь. В конце XVI века они уже успешно конкурируют не только с католиками и православными, но и кальвинистами, несколько ослабевшими после смерти Николая Радзивилла, последовавшей в 1581 году.⁴⁸ Правительство короля Сигизмунда Августа (1548—1572) не только не боролось с распространением протестантизма, но, наоборот, поощряло его, а сам король даже призывал сейм и папу произвести реформы в церкви. Его преемники, Генрих Французский и Стефан Баторий, относятся к религиозной борьбе не более активно, чем Сигизмунд Август и только тогда, когда на польский престол вступил шведский принц Сигизмунд Ваза (1586—1632), хорошо известный под именем Сигизмунда III, как организатор католическо-польской интервенции на Руси в годы Смутного времени, Польско-Литовское правительство начинает поддерживать контрреформацию.

Успехи католической реакции были не менее быстрыми и эффектными, чем недавние действия протестантов. В лице блестящего проповедника и организатора Петра Скарги, католичество Польши и Литвы нашло умного и упорного вождя. В это же время иезуиты, появившиеся с 1569 года в Литве, дали кадры борцов против протестантов и православных... Иезуитские школы и академии, публичные диспуты и религиозные торжества очень быстро не только вернули дворянство и аристократию в лоно римской церкви, но и значительно укрепили ее авторитет в народе. Там, где не действовала проповедь и убеждения, применялось давление и насилие. Результат, во всяком случае, казалось оправдывал средства, и к концу XVII в. протестантизм был почти разгромлен, а православие сильно ослаблено. Если в 1570 году, в так называемой Малой Польше, в южных районах ее, от

⁴⁸ S. Kot: Socinians in Poland, Boston, 1957, XVII и 9—30

Кракова до Киева, протестанты располагали двумя тысячами церквей, то к началу XVIII века их оставалось всего лишь восемь.⁴⁴ Особенно быстро поддались влиянию иезуитских школ дворянство и аристократия. Можно сказать, что в конце XVI и начале XVII века они так же быстро поддались влиянию католических проповедников и отлично организованных иезуитских школ, как всего лишь 50 лет назад они увлекались кальвинизмом, а затем арианством. Польские, русские и литовские дворяне и аристократы подверглись в одинаковой степени этому новому религиозному и интеллектуальному влиянию, но для русских «панов» и дворян эта последовательная протестантизация, а затем и романизация привели к отрыву от православия и его духовной традиции, что было равносильно потере национального лица и отрыву от православных народных масс. Новые школы воспитывали молодежь не только в духе преданности латинской церкви, но и в духе польской культуры и польской дворянской традиции.

Положение дворянства в Польше всегда было более привилегированным, чем в Западной Руси. Когда Польша и Литва в 1569 году превратились в одно государство, то русские и литовские дворяне сделали все возможное, чтобы в Русско-Литовских землях ввести польские отношения между помещиками и крепостными и добиться введения польских дворянских прав. Социальная и религиозная полонизация русского дворянства привела к тому, что русское население Западного Края осталось без национального руководства.⁴⁵ А вскоре примеру дворян последовали и епископы православной церкви, которые завидовали привилегированному положению католических епископов. Соблазненные и поставленные под давление польского государственного аппарата, русские епископы на Брестском соборе 1596 года решили

⁴⁴ Общий обзор отношений между Римом и Востоком у Wilhelm de Vries: *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München, 1963, 75–88, 103–131, Соколов, 275, Łukaszewicz, 11–34, Krasinski, 300–308

⁴⁵ П. Викторский: *Западно-русские дворянские фамилии, отпавшие от православия в конце 16 и в 17 веке*, ТКДА, 1908, СХІ, 16–17. Католическая версия истории унии компетентно, но пристрастно изложена в O. Halecki: *From Florence to Brest in Sacrum Poloniae Millenium* Roma, 1958, V, 287 и сл.

признать главенство папы и заключить унию с Римом. Как и во время дворянской моды на протестантизм, так и теперь простой западнорусский народ — горожане и крестьяне — остались верными православию. Они организовывали братства и давали деньги на школы и типографии. Эти братства существовали среди населения Западной Руси с XV века, но только в конце XVI века они стали реальной и влиятельной силой. В них иногда входили целые приходы, а в 1620 году гетман Сагайдачный вошел в Львовское братство со всем малороссийским казачьим войском.⁴⁶

Православная иерархия была восстановлена в Западной Руси уже в 1620 году, но преследования и гонения не прекращались. Католические польские власти закрывали церкви, запрещали духовенству служить в них и не признавали легального существования православной церкви в Литве и Польше. В их глазах лишь униатская церковь имела право представлять православное население или, как они его называли, — «бывшее» православное население Западной Руси.

Западнорусская церковная интеллигенция, которая не пошла на компромисс со своей совестью, упорно боролась с унией, и ее представители не стеснялись обвинять свой же бывший православный, но ставший униатским, — епископат в предательстве православия. Иван Вышенский, один из наиболее ярких писателей Малой Руси, напоминал слова апостола Павла: ... «войдут свирепые волки в вашу среду, не щадящие стада» и добавлял, обращаясь к епископам: «не вы ли влезли в стадо, не вы ли те свирепые волки? ... не вы ли не жалеете стада?» Описывая жизнь и психологию изменивших епископов, он отмечал:

... «Холмский епископ, когда в Луцке жил, саксонским и магдебургским правом свое череве кормил, а ныне, коли бискупом стал и слуговых себе добыл», «также и Григорко, коли дворянином Рогозином был и хлопчика не имел, а ныне коли и тот теперь бискупом стал, в чреве — широкий, в горле сластолюбнейший, в помысле — высочайший, в достатку — богатейший, а в слуговех — довольнейший».⁴⁷

⁴⁶ Западно-русские церковные братства, Хр. Чт., 1889, 1

⁴⁷ Иван Вышенский: Сочинения, Москва, 1955, 56, 76

Со своей стороны другой писатель Западной Руси приравнивал отход епископата от православия торжеству антихриста над христианством. Развивая столь популярную на протестантском Западе тему об измене Рима христианству и о торжестве антихриста на папском престоле и, истолковывая предсказания православного отца церкви — Кирилла Иерусалимского — о конце мира, Стефан Зизаний писал, что антихрист придет с Запада, что папа Римский и есть олицетворение сил антихриста и даже указывает, что окончательная победа сил зла и полная победа антихриста произойдет в восьмом тысячелетии, т. е., в 1492—2492 гг.⁴⁸

Третий видный писатель Западной Руси Захарий Копыстьянский в своей книге «Палладию», написанной в 1620 годах, предсказывает, что пришествие антихриста произойдет точно в 1666 году, поскольку 666 считалось многими истолкователями Библии, как число Зверя-антихриста.

Сведения о трагическом положении русской церкви в польско-литовском государстве легко проникали в Россию, особенно после Деулинского перемирия (в 1618 г.), когда много русских пленных, в том числе отец царя — митрополит, а позже патриарх, Филарет вернулись в Москву. Филарет считал, что чистое православие вообще иссякло в Западной Руси вместе с иерархией. На церковном соборе 1620 года он настоял на перекрещивании выходцев из Западной Руси. Он обосновывал свое мнение тем, что там, в одной и той же семье очень часто «один христианин, другой — латынянин, третий — лютеранин или кальвинисты, анабаптисты и ариане...»⁴⁹ Русские люди в Москве и других городах русского государства читали книги Зизания, Копыстьянского и Вышенского; отдельные выдержки из произведений этих первых авторов имели такой успех на Руси, что они частично были даже перепечатаны в 1644 году, в так называемой «Кирилловой Книге».

Не более радостные известия приходили на Русь и о положении когда-то мощной и гордой, а теперь обездоленной и лишившейся крепости духа греческой церкви.

⁴⁸ А. Лилов: О так называемой кирилловой книге, Казань, 1858, 142—159

⁴⁹ Макарий: ИРЦ, IX, 30—33

После завоевания мусульманами бывших земель Византийской Империи и славянских государств на Балканах, почти что все население Сирии и Малой Азии и значительные группы православного населения в Македонии, Греции, Боснии и Болгарии перешли в мусульманство. Католическая и протестантская пропаганда, со своей стороны, с середины шестнадцатого века старалась завоевать души православных, находившихся под мусульманским игом.

С начала реформации некоторые протестантские деятели, в том числе Меланхтон, Яков Андреа и Мартин Крузий, пытались добиться соединения с православной церковью. Письмо константинопольского патриарха Иеремии, от 6 июня 1581 года, посланное богословам тюбингенского университета, сильно подорвало эти надежды, так как патриарх заявил, что при существующих разногласиях, соединение протестантов и Восточной Церкви невозможно.⁵⁰ Тем не менее, встречи протестантов и православных продолжались и в Польско-Литовском государстве и на Ближнем Востоке и даже в России, куда для пропаганды своих идей, еще в 1570 году приезжал проповедник Рокита. В Литве православно-протестантские соборы имели место в Торуне и Вильно, в 1595 и 1599 годах.⁵¹ В самом начале семнадцатого века, как протестанты, так и католики сделали несколько настоятельных попыток перевести в свою веру константинопольского патриарха, что частично и увенчалось успехом. Со своей стороны патриарх Кирилл Лукарис искренне высказывался за соглашение с протестантами. Будучи еще до своего посвящения в патриархи ректором православной школы в Вильно, он был в Литве одним из главных сторонников борьбы с католиками и союза с протестантами на соборах 1595—1599 годов.⁵² Сделавшись в 1612 году патриархом, он сблизился с константинопольскими кальвинистами из голландской дипломатической миссии. В столице Турции образовалось две яростных партии, субсидированных иностранными посольствами. Габсбургский посол Р. Шмидт, стоявший во главе католических сил и голландский консул Корнелий Хага,

⁵⁰ Соколов, 398 и сл.; Łukaszewicz, 11—34; Krasieński, 300—308

⁵¹ Krasieński, II, 94—108; Łukaszewicz, 142—186

⁵² Флоровский, 37, Барсов, ук. соч. 566

возглавлявший кальвинистов, не жалели денег, чтобы подкупить турок и с их помощью поставить на престол патриарха желаемого ими кандидата. Разгорелась упорная и жестокая борьба, стоившая жизни, по крайней мере, двум патриархам. Кирилл Лукарис за годы — с 1612—1638 — был семь раз свергнут и заменен другими патриархами. Его главный противник — прокатолический патриарх Кирилл Контарис из Береа за годы — 1633—1639 — был свергнут три раза. Всего же, за годы — 1595—1657 — в Константинополе было более сорока перемен на патриаршем престоле, вызванных исключительно религиозной борьбой и личными интригами.⁵³ Но главный скандал разгорелся, когда, в 1628 году, вышел катехизис Лукариса, в котором он излагал свои взгляды на веру в строгом кальвинистском духе. Катехизис Лукариса произвел на Западе впечатление бомбы и стал «бест селлером» на несколько лет, выдержав много латинских, голландских, французских и английских изданий. Дурхэмский епископ Мортон даже обратился с призывом к лютеранам, советуя им, «по примеру православного патриарха», присоединиться к кальвинизму.⁵⁴ Сам Лукарис косвенно отрицал свое авторство в этом катехизисе и писал в 1635 году в Вильно: «знайте, что мы верно придерживаемся догмы восточной православной церкви, нашей матери».⁵⁵

Все же, до сих пор трудно понять, как он сам понимал православное учение. Его автограф катехизиса и личные письма свидетельствуют, что он придерживался скорее кальвинистских, чем православных взглядов.⁵⁶

В конце концов, под влиянием католиков и недовольных им православных, турки сослали и позже удушили Лукариса. На престол вступил Кирилл Контарис из Береа, незадолго до этого давший обещание цесарскому послу перейти в католичество. Действительно, 15 декабря 1638 года, он тайно перешел в римскую веру, но эта тайна скоро раскрылась

⁵³ Исторический список греческой церкви, Хр. Чт., 1862, 11

⁵⁴ В 1629 году даже вышел английский перевод Вероисповедания патриарха Кирилла Лукариса, см. A. Malvy and M. Villon: La Confession de Pierre Mohila, Or. Chr. X (1927), XXXIV

⁵⁵ там же, XL и Hoffmann: Patriarche A. Pantellarios, Or. Chr. (1930), XIX, 11

⁵⁶ Hoffmann, 213; Runciman, 259—288

и демонстрации греков заставили его в 1639 году уйти от власти. По дороге в Рим он остановился в Тунисе, где и погиб, отказавшись принять предложение бея перейти в мусульманство.

Кирилл Контарис из Береа не был первым константинопольским патриархом, который после Флорентийской унии пытался сблизить Восточную церковь с Римской. Уже в 1612 году патриарх Неофитос склонялся к унии с Римом и пригласил в Константинополь о. Кандиллака, — главу иезуитов Турции. А в 1634 году патриарх Пантелларис даже отправился с визитом к папе, хотя последний так и не принял его, не зная, какие церемонии подобает завести для приема главы Восточной Церкви.⁵⁷

⁵⁷ Hoffmann, 213—214

II. НАЧАЛО НОВОЙ ПРОПОВЕДИ

4. ДИОНИСИЙ И ТРАДИЦИЯ СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Хотя московская Русь вышла из навязанного ей участия в религиозной распри католическо-протестантской Европы более благополучно, чем православный Восток и русское население Польско-Литовского государства, тем не менее, эта победа над иностранцами и Смутой не привела к духовному оздоровлению народа и русской церкви. Энтузиазм и пафос 1611—1613 годов не передался правительству, пришедшему к власти после избрания царя и взявшему бразды правления из рук вождей национального сопротивления. Это было и не удивительно, так как большинство вождей и идеологов народного ополчения, взявшего Москву и подготовившего избрание нового царя, очень скоро осталось совсем не у дел. Вожди ополчения и их духовные вдохновители, как, например, Козьма Минин, князь Пожарский и архимандрит Дионисий, были новыми и неискушенными в политике людьми, мало искусными в деле управления и интригах, и поэтому не прошло и нескольких лет, как они были не только совершенно отстранены от власти, но и почти забыты своими мало благодарными современниками. Вместо них престол окружили профессиональные политики и интриганы, придворные, бояре, дьяки московских приказов, представители высшего московского дворянства, ловкие иерархи церкви и, конечно, близкие родственники молодого царя Михаила Романова. Они снова взяли в свои руки высшие командные посты в измученном Смутой московском государстве и, как и

раньше, думали главным образом о своих эгоистических интересах.

Призывы не забывать о христианском долге и заветах церкви, бояться гнева Божьего и выполнять обязанности православного — сохранились лишь в хрониках и документах, да и в сердцах русских людей, по преимуществу из числа тех, кто стоял очень далеко от власти. Архимандрит Дионисий, видимо хорошо понимавший человеческую психологию, уже больше не призывал страну ни к жертвенности, ни к христианскому покаянию. Отодвинутый и отошедший от участия в государственных делах, он сосредоточился теперь на управлении лаврой и книжной работе. Он много читал и особенно внимательно изучал своих любимых писателей — святого Иоанна Златоуста и Максима Грека. Уже в годы Смуты, в призывах и делах Дионисия, несомненно сказалось влияние вдохновенных трудов крупнейшего из византийских проповедников — святого Иоанна, обличавшего безнравственность и стяжательство. Иоанн Златоуст всегда был самым популярным писателем в древней Руси, и его сочинения постоянно переводились на русский язык со времени введения христианства. Сотни переводов его проповедей и других его сочинений сохранились до сих пор в бесчисленных древнерусских манускриптах, и не было ни одного мыслителя или писателя в допетровской России, который бы не был знаком или не подпал бы под влияние великого антиохийца. Дионисию он был особенно близок, так как Троице-Сергиевский архимандрит так же, как и сам Златоуст, прежде всего мечтал о создании подлинно-христианского общества, боролись за высокую нравственность мирян и духовенства и высоко ставили те чувства христианского сострадания и солидарности, которые теперь можно было бы назвать христианской социальностью. Годы Смуты еще более усилили интерес Дионисия к творениям Златоуста, и в своем монастыре он ввел регулярное чтение его писаний во время молитвенных собраний и трапез братии. Интерес к великому антиохийцу и его духовному и социальному учению видимо вызвал интерес Дионисия и к произведениям Максима Грека, который провел свои последние годы в Лавре, где и умер.

Грек по рождению, приехавший в Россию почти что за сто

лет до Смутного времени, Максим был в годы своей юности свидетелем ренессанса и начала предреформационных событий в Италии. В России же, где он скончался в середине шестнадцатого века, он прославился, как самый крупный богослов и мыслитель своей новой родины.¹

Общая любовь к Иоанну Златоусту, многие творения которого были переведены на русский язык Максимом, несомненно сближала Дионисия с этим выдающимся греческо-русским ученым и писателем.² Также близок должен был быть Дионисию и смелый голос обличений Максима, его неустанная защита бедных и несчастных, его осуждения сребролюбия и жадности, его призывы к защите православия.³ Во многих выступлениях Дионисия, в его бескомпромиссном подходе к вопросу морали, христианской ответственности и обороне церкви, слышится, как голос самого Максима Грека, так и его знаменитого духовного учителя, флорентийского обличителя Савонаролы. Максим начал свою духовную карьеру в том же монастыре, в котором жил и проповедовал Иероним Савонарола, — всего лишь через несколько лет после смерти последнего, — и в течение всей своей жизни он был предан памяти пламенного флорентийца.⁴ В написанной им уже в России — «Истории страшной», Максим яркими и сочувственными словами описывает жизнь, проповедь и смерть этого проповедника христианского аскетизма, резкого противника безбожия и секуляризации эпохи языческого ренессанса, неутомимого обличителя морального разложения церковной иерархии. Смерть Савонаролы на костре в результате его обличения злоупотреблений Римской церковной иерархии того времени, могла только возбудить к нему симпатии Дионисия и тех русских, которые сами пострадали от католической интервенции и папских стремле-

¹ Лучшие работы о Максиме Греке: В. Иконников: Максим Грек и его время, 2-ое изд., Киев, 1915 и E. Denisoff: Maxim le Grec et l'Occident, Paris-Louvain, 1943

² Иконников, ук. соч., 513, 534, 535, 560; Канон преп. о. н. Дионисию, Москва, 1834, 120; Д. Скворцев: Дионисий Зобниновский, Тверь, 1891, 173, 339

³ Максим Грек: Сочинения. Троице-Сергиев Посад, 1911, I, 18, 131, 153, 154, 158

⁴ Denisoff, указ. соч., 319

ний навязать латинскую веру России в самые трудные годы смуты. Бесстрашие в борьбе за веру и мученическая кончина флорентийского монаха, его стремление поднять дисциплину духовенства, его желание морально очистить свою паству и всю церковь от соблазна, должны были казаться как Дионисию, так и другим читателям «Истории страшной», достойным примером в их собственных усилиях за духовное возрождение народа.⁵ Ведь по своим настроениям Савонарола был гораздо ближе к Максиму Греку и Дионисию, чем к зараженной духом секуляризирующего ренессанса католической мысли начала шестнадцатого века. Но, несмотря на свои искренние увлечения Иоанном Златоустом и Максимом Греком, Дионисий не смог уже найти ни сил, ни подходящих обстоятельств для возобновления своей проповеди христианского возрождения страны, как это сделали Иоанн Златоуст и Савонарола. Конечно, этому больше всего помешал арест и тюремное заключение самого престарелого архимандрита в 1618—1619 годах, когда он был обвинен в злоумышленном искажении богослужебных книг, проверка которых была ему поручена царем и церковной властью. Сотоварищи Дионисия по церковной иерархии и представители епископата, забывшие заслуги архимандрита в годы Смуты и, вероятно, раздраженные его мягкостью с людьми, его душевной красотой и стойкостью в делах веры, обвинили его в еретическом обращении с богослужебными молитвенными текстами. Дионисий был отдан под церковный суд и приговорен к заключению, в котором он находился в исключительно тяжелых условиях. Он был выпущен на свободу только в 1619 году, когда за него заступился вернувшийся из польского плена отец царя Михаила, — митрополит Филарет, вскоре ставший патриархом.⁶ Но если Дионисию не судьба была стать реформатором русской церкви и начать проповедь церковного возрождения, то зато она дала ему достойного ученика, который нашел в себе достаточно сил и смелости, чтобы взяться за это трудное дело. Этим учеником, которому Дионисий показал путь, намеченный ранее Иоанном Златоустом, оказался молодой вологодский уроженец, который,

⁵ Скворцев, 57

⁶ Скворцев, 64

бежав от собственных врагов и преследователей, нашел приют в Троице-Сергиевой лавре. Иван Неронов, как звали этого молодого вологодца, вскоре начал, — самое большое в русской истории, — религиозное движение. Результаты этого движения, построенного на учении Иоанна Златоуста и Максима Грека, а также на примере самого Дионисия и, может быть, Иеронима Савонаролы, сказались на всем дальнейшем развитии русской истории.

Монахи знаменитой Троице-Сергиевой лавры видели на своем веку немало усердных богомольцев, но, видимо, молитва молодого странника-псаломщика, пришедшего сюда в начале 1620-х годов, была особенно горяча, чем и привлекла их особое внимание. Один из монахов был особенно поражен искренностью и напряженностью этой глубокой, сопровождаемой слезами молитвы, сжалился над молодым псаломщиком, расспросил о его горестях и о причине слез и пустил переночевать в монастырь. На следующий день он отвел его к самому настоятелю, архимандриту Дионисию. Молодой Иван Неронов, так звали этого псаломщика, видимо произвел на архимандрита тоже очень хорошее впечатление. Дионисий взял его под свое покровительство, «повеле пребывать в своей келии»⁷ и сделал его своим служкой. По данным его жития, Неронов родился приблизительно в 1590 году, в небольшом ските св. Спаса «на Лому», в «шестидесяти поприщах» от северорусского города Вологды. В те времена эта часть России называлась Заволжьем и с конца четырнадцатого века была известна своими монастырями и скитами, основанными выходцами из монастыря Святой Троицы, нынешней Троице-Сергиевой лавры, основанной преподобным Сергием Радонежским. В течение всего пятнадцатого и шестнадцатого века, монахи этих заволжских монастырей и скитов, обычно известные, как заволжские старцы, были известны не только своей умозерцательной жизнью и мистической традицией, но и пионерской работой по заселению и освоению русского севера. К числу таких упорных в труде и молитве, и строгих в своей личной жизни монахов, видимо и принадлежал старец Игнатий, основавший скит святого

⁷ Житие Григория Неронова, Мат. I, 253. Ранние годы о. Неронова известны почти исключительно по этому житию.

Спаса. Его скит постепенно разросся в небольшое поселение, в которое пришли и родители Ивана Неронова. Поскольку старец Игнатий позволил новым поселенцам селиться возле его скита и не уходил от них, можно предполагать, что он, основывая свой скит, хотя и искал покоя от мирских бурь, но все же продолжал любить людей и был рад помочь им своим опытом и словом духовным.

Во время жительства в своем родном скиту и, по всей вероятности, под влиянием примера о. Игнатия, своих родных и своих соседей, у Неронова развились две важные черты характера: нравственно-аскетическая твердость и чувство неразрывной связи с людьми и миром. В годы Смуты или сейчас же после Смуты, в скиту погибли его родные, и Иван, вскоре оставив скит, направился в Вологду.⁸ Его семья скорее всего погибла после нападения одной из тогда частых бродячих банд поляков, литовцев или запорожцев, которые во время и после Смутного времени грабили и убивали население почти что во всех областях России. Так например, в 1612 году, банда запорожцев и поляков напала на Вологду, перебив здесь 37 священников, 6 дьяконов и 6 монахов.⁹ Приход Неронова в Вологду оказался неудачным. На улице он встретил группу переодетых ряженых, которые по старому, скорее языческому, чем христианскому обычаю, весело проводили предрождественские дни. Воспитанный в строгом уважении праздников, «отрок Иоанн разжегся духом и начал обличать с дерзновением» ряженых, среди которых, между прочим, были и епископские слуги. Недовольные замечаниями и упреками юноши, епископские слуги избili его... Трудно сказать, действительно ли моралистическая карьера проповедника началась для Неронова со столкновения с мало почитающими церковные праздники епископскими слугами, или же его биограф нарочно ввел в житие эту характерную деталь с антииерархическим привкусом... Во всяком случае это столкновение было вполне в стиле дальнейшей жизни Неронова и символически освещает его будущую деятельность. К сожалению, сведения о ранних годах жизни Неронова не могут быть проверены, так как единст-

⁸ там же, 246

⁹ там же, 246 и Макарий, ИРЦ, X, 217

венным материалом, характеризующим жизнь этого времени, является его житие.¹⁰

Только около полуночи Иван пришел в себя после избиения и затем ушел в Устюг, где он научился грамоте; но там он долго не задержался и отправился дальше, на Волгу, где временно и осел, в селе Никольском-Соболеве. Здесь он женился на Евдокии, дочери местного священника Ивана, и затем вскоре стал причетником одной из местных церквей.¹¹ Для простого и мало ученого вологодца это было уже удачным началом карьеры, но не успех житейский и деньги интересовали его. Он чувствовал себя обязанным служить делу церкви. Он не мог перенести расхождения между словом Христа и образом жизни тех, кто называли себя Его последователями и служителями. Развратная жизнь и особенно пьянство местного населения и духовенства глубоко возмущали его, и поэтому этот молодой причетник, бывший на самой низшей ступени церковной иерархии, начал обличать мирян и священство, их «пьянства ради и многого бесчиния». Совершенно естественно — ни священники, ни клир, ни прихожане церковей Никольского-Соболева не захотели переносить этих обличений и в свою очередь выступили против него. В результате резких столкновений, юному моралисту пришлось уйти или даже бежать из села.¹² Постоянная связь Никольского с Троице-Сергиевой лаврой подсказала Неронову, куда ему можно было бы обратиться за помощью и советом и, конечно, он не ошибся, отправившись в обитель архимандрита Дионисия.

В начале семнадцатого века Троицко-Сергиева лавра являлась не только самым значительным религиозным центром России, но и одним из важнейших мест развития русской культуры и литературы. Некоторые историки литературы даже говорят о поэтической школе Троицко-Сергиевской лавры в двадцатых годах того века. Авраам Палицин, бывший сотрудником архимандрита в годы Смуты, и талантливый автор уже упомянутого «Сказания», как раз писал это произведение в Лавре в двадцатые годы. Князь Иван

¹⁰ Мат., 247—249

¹¹ там же, 250

¹² там же, 252

Хворостинин, создатель первого значительного русского поэтического произведения, — богословской поэмы в более, чем три тысячи рифмованных строк, — доживал там свою жизнь и, видимо, писал там ряд других своих работ. Среди других писателей лаврской литературной школы тех годов необходимо отметить — Ивана Наседку — друга Дионисия, апологета православия и способного поэта, и Симона Азарина, написавшего житие архимандрита Дионисия и несколько других прозаических и поэтических произведений.¹³ Все они были зачинателями русской поэзии и представителями интеллектуальной элиты Московской Руси того времени.

Наверное Неронов часто встречался со многими из них, но особенно много времени он проводил с любимым им настоятелем монастыря. «Живеше Иоанн в келии не мало времени с преподобным архимандритом» — говорит составитель его жития — «непрестанно читая книги божественного писания».¹⁴ Можно легко себе представить, что творения Иоанна Златоуста и богословские работы Максима Грека, любимых писателей Дионисия, занимали почетное место в списке читаемых им книг и читались с особенным благоговением и вниманием. Проповедь Иоанна Златоуста, жестко бившая по порокам любого общества, несомненно была близка и понятна уже испробовавшему свои таланты и способности Иоанну. В Максиме же он находил как бы программу своей возможной пастырской и проповеднической деятельности, так как в его трудах разбирались все злободневные вопросы русской жизни. Твердый упор на веру, отрицание всех сомнений в истине церковного учения и всех философских спекуляций, были основными тезисами учения Максима, лично познакомившегося в Италии с разлагающим влиянием мышления эпохи Возрождения, направленного против веры. Как бы следуя словам Савонаролы, который говорил: «некоторые люди так подверглись влиянию греческих и римских классиков, что ничего не хотят видеть, что не соглашается с ними [т. е. классиками]», Максим Грек в свою очередь писал: «— поди мысленно в итальянские училища и увидишь ты там мощные потоки учения Платона и Аристотеля. Ты уви-

¹³ Канон преп. о. н. Дионисию, 8

¹⁴ Мат., 253

дишь, что там не считаются ни с какими догматами, если только эти догматы не доказываются силлогизмами». ¹⁵ В другом месте Максим Грек, который боялся не только секуляризованной, подпадавшей под влияние дохристианских мыслителей философии, но и освобожденной от христианских установок науки, писал еще более резко: «некоторые светские науки хороши и нужны для человеческого существования, но бóльшая часть их вредна и скрывает в себе пагубу». ¹⁶ Говоря о рассуждениях философов, Максим отмечал, что «они заблуждаются, так как занимаются не внутренней, религиозной, данной от Бога философией, а, по преимуществу, формальными диалектическими приемами». ¹⁷ Не менее резко Максим Грек нападал на представителей других религиозных течений. Евреи, армяне, протестанты и мусульмане подвергаются довольно суровой, но логически вовсе неплохо обоснованной критике их религиозных убеждений. Он был значительно мягче в отношении католиков, видимо вспоминая с благодарностью то время, которое он провел в доминиканском монастыре, из которого, как уже указывалось, вышел и сам Савонарола. Его резкое отношение к другим вероисповеданиям и к нерелигиозной философии в значительной мере отражает и характерный для доминиканцев фанатизм и преданность делу защиты веры. Но даже и в отношении католиков, с которыми он, видимо, порвал еще в Италии, он находит несколько суровых слов: — «многие их священные предания могут быть названы не только раскольничьими, но даже еретическими, за нарушение апостольских и отеческих правил и преданий, и они заслуживают отлучение и проклятие». ¹⁸ В работах Максима Грека Неронов мог найти ответы и на другие волновавшие его темы и проблемы. Строгое осуждение языческих пережитков, скоморохов, астрологии, всех этих проявлений нехристианской и опасной для веры неискушенного христианина культуры — разбирались и строго осуждались Максимом. Конец света, проблема антихриста, соотношение православного мира с

¹⁵ Максим Грек, указ. соч., II, 217

¹⁶ там же, 209

¹⁷ там же, 142

¹⁸ там же, I, 220 и Слова 1 и 12, II, 21, 93, 38, 13 и III, 22—23

инославным и иноверным, сущность веры — на все эти вопросы Максим давал ясный и логически обоснованный ответ. Иногда его слова касались мелких, но злободневных вопросов, как например, — бороды; иногда он разбирал сложные социальные проблемы, — как например, — защиту бедных, ограничение богатства, злоупотребления православного епископата и его нехристианские увлечения богатством.¹⁹ Неронов смог найти на страницах писаний Максима и любимого героя этого богослова. Жизнь и деятельность этого бесстрашного флорентийца, проповедника слова Божия, он описывал так: «... Он начал в церкви учить слову Божию», писал Максим об Иерониме Савонароле, «всякими премудрыми рассуждениями и разъяснениями книг Божих... скоро весь народ полюбил его и упросил его, чтобы он перешел в собор и стал учить народ слову Божию... и большая часть народа полюбила его твердое и спасительное учение. Великий подвижник, обильно одаренный любовью к Богу, начал бороться с безнравственностью, лихоимством и забвением Бога...» Особенно могли тронуть религиозную душу Неронова следующие слова Максима: — «я думаю, уже тогда он решил, если это необходимо, то умереть за благочестие и славу Бога... ибо, если в ком-нибудь загорится огонь преданности к Богу, то тот готов не только отречься от всего имущества, но и пожертвовать самим собой».²⁰

Легко можно себе представить, на какую благодарную почву в душе причетника из Вологды, который пожертвовал семьей и работой ради верности Богу и проповеди христианской веры и нравственности, падали эти слова. Во всяком случае, его дальнейшая жизнь была очень похожа на жизнь Иеронима, а его последующая проповедь, во время которой он постоянно пользовался трудами Златоуста, как бы продолжала работу архимандрита Дионисия. По своему духу проповедь Неронова вполне согласовывалась с мыслями и традициями Максима Грека. Но по своему методу, по силе обличения нравов и защиты учения Христа, он очень напоминал флорентийского монаха. И можно сказать, что дух Златоуста и Максима Грека, а может быть и флорентийского про-

¹⁹ там же, Слова 16—22, I, 94—131, II, 155 и III, 177, 22—23

²⁰ там же, III, 116—135

поведника аскета Савонаролы позже передался и последователям Неронова, которых теперь называют старообрядцами.

Может быть еще больше, чем эта книжная богословская и идеологическая подготовка, был важен для дальнейшей жизни Ивана его непосредственный личный контакт с архимандритом Дионисием. Помимо больших знаний, Дионисий был замечателен и как личность, подлинно осуществлявшая в жизни заветы Христова учения. Он «был совершенно необычный для своего времени человек», пишет историк С. Ф. Платонов, который критически-сурово относился к русскому прошлому. «Дионисий никого не подавлял и не поражал ни властной волей, ни суровым упорством. Монах-хозяин порученных ему монастырей, монах-книгочий и любитель божественных и поучительных словес, он не имел, казалось, ни охоты, ни способности властвовать и бороться. Всегда с улыбкой и доброй шуткой, с утешением и благостью ко всем, кто бы к нему не обращался, Троицкий архимандрит всегда был готов уступить в ссоре и перетерпеть обиду и унижение . . . Почитать, любить и даже обожать доброго, всегда веселого и смиренного архимандрита начинали тогда лишь, когда узнавали скромные его достоинства и его удивительную духовную силу . . . Не всегда заметный для своих культурных сородичей, Дионисий, однако, был замечен для более культурных иноземцев. Иерусалимский патриарх Феофан с особенным благоволением и уважением относился к Дионисию и почтил его многими отличиями, сказав ему: — назнаменах ты в велицей России посреди братии твоей, да будеши первым в старейшинства над иноки многими по нашему благословению».²¹

Не удивительно, что этот исключительный человек и монах, в «душе которого жили старые заветы, жила мысль о богоизбранности русского народа»,²² так хорошо и любовно отнесся к Неронову и, почувствовав в нем миссионера, послал его продолжать то дело, которое он сам хотел начать в годы Смуты. В монастыре Иван провел «не мало времени», как выражается автор его жития и, конечно, имел достаточно времени не только поднять свою религиозную культуру и

²¹ С. Ф. Платонов: Москва и Запад, Берлин 1926, 88—89

²² там же, 93

укрепить свой дух, но и ознакомиться с положением России и православия. Знакомство с культурным и влиятельным кругом образованных русских людей, с которыми он мог встречаться у Дионисия в свободное от занятий и молитв время, несомненно помогало духовному развитию юного причетника. Среди этих людей было немало видных деятелей смуты, которые тогда по памяти и документам записывали для потомков печальные события этого близкого прошлого. И было достаточно предлогов для обсуждения на этих встречах судьбы России. События текущего момента легко узнавались от бесконечных богомольцев, стекавшихся из Москвы и провинциальной России в этот самый знаменитый монастырь русского православия. Отсутствие культурных барьеров, которые выросли лишь со времени Петра между разными социальными группами России, облегчали встречи и контакты. В свою очередь, вести о положении православия под турками и поляками приходили очень печальные и, с воспоминаниями о недавних годах интервенции и анархии, только могли заставить любого русского, истинно любящего свою веру человека, еще больше думать как о ее будущем, так и о будущем «богоизбранного русского народа».

5. ПАТРИАРХ ФИЛАРЕТ И ОБОРОНА ПРАВОСЛАВИЯ

Конечно, не все события борьбы протестанства и католичества с православием, в Польше и Турции, были известны в России. Тем не менее, контакты Московской Руси с западно-русскими землями и Ближним Востоком были достаточно часты, и дипломатические агенты, купцы и паломники к святым местам Палестины и Киева постоянно приносили новости о жизни и трудностях их братьев по вере. Постоянная связь Троице-Сергиевой лавры с Москвой и непрерывный поток богомольцев из столицы в это популярное место русского паломничества, делали лавру одним из наиболее хорошо информированных мест страны. Особенно хорошо были информированы, в столице и в лавре, о событиях в Польше,

откуда в 1620-х и 1630-х годах шли в Московскую Русь непрерывные потоки православных беженцев, призывавших помочь населению и церкви. В лавру также поступали сведения и о мерах обороны православия от чуждых «латинских» и «лютерских» идей, предпринимавшихся русским правительством и патриархом Филаретом. Там, конечно, знали о соборе 1620 года, предписавшем переименовывать всех выходцев из Западной Руси, так как после измены тамошней иерархии православию и распространения кальвинистских, антитринитарных и униатских настроений, москвичи вовсе не были уверены, что православие Белой и Малой Руси так же твердо, как и их московское.²³ В 1627 году троицким монахам стало известно, что две книги западнорусских богословов вызвали своим содержанием тревогу в Москве и даже были запрещены к распространению. Одна из них, «Катехизис» Лаврентия Зизания, была сначала неосмотрительно напечатана в Москве, но в последнюю минуту в ней было найдено весьма неправославное истолкование брака и других таинств,²⁴ и поэтому она так и не была допущена к продаже. Другой запрещенной книгой было «Учительное Евангелие» другого западнорусского авторитета — Кирилла Транквильона-Ставровецкого, тоже заподозренное в искажении православного вероисповедания. Известия о прениях между самим Зизанием и его московскими оппонентами, игуменом Ильей и справщиком Григорием, быстро дошли до лавры,²⁵ а распространение книги Транквильона-Ставровецкого привело в некоторых местах, например, в родной Неронову Вологде, к добавочному церковному расследованию и запрещению местными властями.²⁶

Не заметить и забыть угрозу религиозно-воинственного Запада не позволяли и постоянные напоминания церковных властей, в том числе и самого патриарха Филарета. Пробыв десять лет в польском плену, патриарх Филарет стал бескомпромиссным и решительным противником всех западных ду-

²³ Макарий, ИРЦ, II, 30—33, Харлампович, 22—24

²⁴ Соколов, 80, Харлампович, 103—107, Зернова, 64

²⁵ Харлампович, 108

²⁶ Прения по поводу составления... катехизиса, ЛРЛД, 1858, II, 80—100

ховных течений, и поставил одной из своих главных задач защиту от них православия. Патриаршая грамота 1628 года, например, предупреждала всех русских, связанных работой или торговлей с иностранцами, что в результате встреч с иноверцами и, особенно, жизни с ними в одном доме, некоторые православные стали пренебрегать своими религиозными обязанностями, перестали ходить к исповеди и причастию, были небрежны во время поста, и иногда даже избегали встреч со своими духовными отцами.²⁷ Наряду с самим патриархом и другие русские консерваторы сетовали, что некоторые русские люди начали подражать в нравах и костюмах своим иноверным соседям: — «беда и скорбь и погибель роду христианскому, позавидехом иноверным ризам (платью) от главо до ног, и от всего их обычая . . . а Бог не повеле на неверных ризы, и на их обычай взирати верным человеком . . . понеже Богу мерзко их беззаконное платье и обычай их и мерзко и неприятен».²⁸

Для того, чтобы оградить русских людей от иностранного соблазна, в 1620 годах патриарх предложил всем иностранцам, бывшим на его службе, — или немедленно перейти в православие или же подать в отставку. Через каких-нибудь десять лет, в 1633 году, по требованию опять-таки патриарха Филарета, все иностранцы, жившие в Москве, были переселены в особую слободу, за Кукуй, ставшую гораздо позже известной под именем «Немецкой слободы», причем патриарх даже настоял на закрытии, хотя и временном, одной из протестантских церквей.²⁹

Эти мероприятия были чем-то необычным для русских людей и для самих иноверцев, так как уже с конца шестнадцатого века в Москве было очень большое количество иностранцев, особенно немцев, англичан, шотландцев, французов, — по преимуществу кальвинистов, — и русские привыкли беспрепятственно встречаться с ними и жить, как с добрыми соседями. Иностранные военные, купцы, доктора и техники тысячами жили в то время в столице и других городах. Уже Ливонская война сказалась на росте иностран-

²⁷ Соколов, Отношение, 52

²⁸ там же, 30

²⁹ там же, 16

цев в России. После нее тысячи пленных немцев, датчан, шведов, шотландцев и других выходцев и наемников с Запада были расселены по таким городам как Новгород, Тверь, Углич, Кострома, Казань и даже в самой столице. При царе Федоре Иоанновиче только число иностранных военных, бывших на службе русского правительства — доходило до пяти тысяч человек. При Борисе Годунове и лже-Дмитрии число иностранцев еще больше увеличилось, и оба царя окружали себя наемной гвардией, состоявшей, главным образом, из швейцарцев и французов. Даже в таком отдаленном от Москвы центре, как Нижний Новгород, только местная евангелическая община насчитывала в 1594 году до ста семейств, и имела свою церковь и школу.³⁰ Первая лютеранская церковь в Москве была построена уже в 1575—1576 годах,³¹ а при царе Михаиле Федоровиче там было уже две лютеранских и две кальвинистских церкви, из которых одна и была временно закрыта по настоянию патриарха. Число иностранцев продолжало оставаться очень значительным в течение всего семнадцатого века, так как Россия все еще продолжала нуждаться в иностранных специалистах. Но время от времени правительством предпринимались попытки ограничить их культурное и духовное влияние на окружающую их русскую среду и, особенно, пресечь все попытки религиозной пропаганды. Бесчинства иностранных армий на территории России во время Смутного времени, когда они, пользуясь сначала поддержкой лже-Дмитрия, а потом польского и шведского правительства, не стеснялись осквернять русские храмы и оскорблять русское духовенство, несомненно способствовали развитию национально-религиозной реакции среди духовенства, правительства и культурной элиты. Результатом этой реакции было усиление психологической и духовной изоляции России в течение почти что всей первой половины столетия, начавшегося смутой и иностранной интервенцией. Если при царе Иване IV или при Борисе Годунове иностранцы были не только званными, но и желанными

³⁰ A. F. Busching: Die Geschichte der evangelischen Gemeinden in Russland, Königsberg, 1765, I, 89—91. E. Amburger: Geschichte des Protestantismus in Russland, Stuttgart, 1961, 18—21. Карамзин, ИГР, IX, 15—17

³¹ Busching: указ. соч., II, 182; A. W. Fechner: Chronik der evangelischen Gemeinden in Russland, Moskau, 1876, I, 89—91

ми гостями в России, и правительство стремилось к культурному сближению с Западом, то в течение трех-четырех десятилетий после смуты, помня попытку Запада завоевать и обратить в свою веру Россию, правительство только терпело необходимых ему иностранных специалистов, стремясь изолировать народ от их, казавшегося опасным, культурного и религиозного влияния.

Лавра, где в эти годы жил Неронов, была центром культурно-духовной обороны от иностранных влияний. Два главных антипротестантских полемиста того времени — князь Иван Хворостинин, автор «Изложения на лютеры, кальвины и прочия блядословцы» и Иван Наседка, — автор «Изложения на Люторы» и «Сборника о почитании икон»,³² как указывалось выше, были тесно связаны с лаврой. Поэтому, уже придя в лавру с твердым решением бороться за чистоту и славу церкви, и, оказавшись в самом центре русской духовной и апологетической работы тех десятилетий, Неронов мог еще больше укрепить свою решимость отдать все свои силы делу защиты православия.

6. НЕРОНОВ ИДЕТ В МИР

Несмотря на монастырскую обстановку, годы, проведенные вместе с архимандритом Дионисием, все же не сделали Неронова монахом. И в этом сочетании жизни с миром и в миру сказывается основное направление его жизни и работы. Помощь своим православным братьям, спасение их душ, а не забота о своем личном спасении, были основными вехами в его духовной работе. Чувство прочной связи с миром, может быть, передалось ему от основателя скита его родного поселения — Игнатия, который сделал из своей келии не место уединения от мира, а место служения миру, центр хотя и небольшого, но все же светского, а не монашеского поселка. И в этом решении не уйти от мира, не уединиться

³² Николаевский: Московский печ. двор, 171; Зернова, 56 [№ 161]

ради собственного спасения в монастыре или пустыни, вероятно принятого по благословию самого Дионисия, и заключается отличие деятельности Неронова от подвигов русских подвижников-монахов предыдущих веков.

Поколения русских подвижников находили спасение в монашестве, вечной молитве, духовном самоусовершенствовании и уединении. Неронов же, как бы рвет с традицией и ищет спасения, спасая других. Вместе с ним приходит другой новый стиль русского подвижничества и религиозной деятельности, направленной не на личное спасение, а на улучшение жизни церкви, поднятие духа русского православия, проповеди среди народа. Уже до прихода в лавру он старался бороться со слабостями русского духовенства и церкви. Теперь же, под влиянием Дионисия и, может быть, по прочтении произведений Максима Грека о проповеди Савонаролы и более детально изучивши трагедию Смутного времени и религиозно-национальный подъем 1612—1613 годов, Неронов мог только еще больше утвердиться в своем стремлении спасти Третий Рим от дальнейшего падения и еще больше почувствовать личную ответственность за судьбы страны и веры.

Житие Неронова, к сожалению, не говорит о том, сколько времени он пробыл в лавре. Но из этого жития зато известно, что и после ухода оттуда молодого Ивана, архимандрит Дионисий не оставлял его без помощи и совета. На прощание престарелый архимандрит Дионисий, убедившись, что Иван — «истенен и верен есть во всем», трогательно благословил своего ученика: — «чадо Иоанне, буде на тебе милость пресвятой Троицы и преподобных Сергия и Никона [основателей лавры] и мое грешное благословение от ныне и до века». Но архимандрит не только ограничился благословением, но и выхлопотал у уважавшего его патриарха рукоположение молодого Неронова в диаконы и место диакона в том же самом селе Никольском, в котором Неронов жил до своего изгнания за обличения разврата и пьянства. На этот раз Неронов мог чувствовать себя победителем местных представителей духовенства, так как в сопровождение молодого проповедника сам патриарх послал в Никольское грозное послание, осуждая тамошние порядки и отсутствие благочестия.

Из Никольского Неронов несколько раз ездил в Москву,

где у него, видимо, с помощью Дионисия, успели наладиться знакомства и связи. Там же, во время его второго путешествия, он был уже рукоположен в священники. Но, несмотря на упрочившееся положение, трудности с местным духовенством продолжались, и он, взяв с собой жену, отправился в Нижний Новгород. По дороге о. Иван Неронов остановился в селе Лыскове, у известного тогда своим праведным житием священника Анания. Ананий был как бы прообразом будущих Оптинских старцев, и к нему приходило очень много людей за наставлением, духовной помощью и советом.³³ В Нижнем Новгороде Неронов стал настоятелем очень небольшой и заброшенной церкви Воскресения Христова. Сжатость жития не позволяет точно установить ни годы его поездок, ни время появления его в Нижнем Новгороде. Тем не менее, можно предполагать, что архимандрит Дионисий продолжал руководить действиями Неронова и после ухода его из Никольского. Тот факт, что Нижний Новгород был в епархии патриарха Филарета, всегда дружески относившегося к Дионисию и уже показавшего, что он оценивает ученика архимандрита, говорит в пользу того, что в Нижний Новгород Неронов попал не случайно, а с благословения и Дионисия и Филарета. Что же касается пребывания Неронова у Анания, — то тоже вполне вероятно, что Дионисий, человек монастырской жизни, направил к нему своего бывшего ученика и службу для того, чтобы пройти школу работы в миру у одного из лучших духовников тех десятилетий. Не случайно же Ананий был духовным наставником не только Ивана Неронова, но и других таких видных деятелей церкви середины семнадцатого века, как патриарх Никон и, известный своим благочестием, — митрополит Иларион Суздальский.

Не менее вероятно, что выбор Нижнего Новгорода, как первого места проповеди этого молодого священника, был тоже сделан Дионисием. Троице-Сергиева лавра всегда была тесно связана с Нижним Новгородом, как главным центром среднего Поволжья и располагала вблизи города большими вотчинами. Эти связи особенно окрепли, когда во время Сму-

³³ Жизнь Илариона, митрополита Суздальского и основателя Флорисцевой пустыни, изд. иеромонахом Иеронимом, Москва, 1859 (Иларион, род. 1632, ум. 1708, митр. суздальский 1682—1708).

ты нижегородцы первыми откликнулись на призывы Дионисия. Отсюда, из Нижнего Новгорода, Козьма Минин поднял против казаков тушинского «вора» и поляков сначала среднее Поволжье, а потом и всю Русь. Здесь же он рассказывал толпе русских людей, отзывавшихся на его призывы, как к нему явился во сне сам преподобный Сергей Радонежский и приказал ему, К. Минину, исполнить свой долг православного русского человека и стать на защиту родины и веры. Тут же, с паперти, читал призывы Дионисия и Сергиева монастыря престарелый нижегородский протопоп Савва.³⁴ Поэтому архимандрит мог рассчитывать, что нижегородцы раньше, чем жители других областей России, отзовутся на проповедь Ивана Неронова, и что его друзья прошлых лет по общей работе во время лет Смуты, — Минина он хорошо знал лично, — помогут молодому проповеднику. Само житие ничего не говорит о роли Дионисия в дальнейших судьбах Ивана после ухода из монастыря. Житие только отмечает трудности новопоставленного священника по дороге в Нижний Новгород и в самом Нижнем Новгороде, но это совершенно не исключает возможность выбора архимандритом места главного служения его ученика. Можно думать, что, во всяком случае, Дионисию удалось перед своей смертью, последовавшей в 1631 году, услышать о первых успехах Неронова. Неронов к этому времени стал уже хорошо известен в Нижнем Новгороде и вне его пределов и в столице, где он проповедывал во время своих наездов в Москву; например в 1632 году он даже открыто критиковал внешнюю политику русского правительства. Со своей стороны Неронов никогда не забывал своего учителя, и в 1650 году, по его просьбе, Симон Азарьин написал житие архимандрита.

Выбор Нероновым или Дионисием Нижнего Новгорода, как центра деятельности начинающего молодого священника, был несомненно очень удачен. Это был не только один из старейших городов Поволжья, но и наиболее значительный политический и торговый центр этой части Руси. После завоевания Казани, Астрахани и Западной Сибири при Иоанне Грозном, он быстро вырос. Вся торговля внутренней Рос-

³⁴ С. Азарьин: Книга о чудесах пр. Сергия, СПб, 1888, ПДРЛ, LXX, 36—38, 84

сии с ее новыми восточными областями и странами Ближнего востока была сосредоточена в Нижнем Новгороде и в Казани. В начале семнадцатого века там насчитывалось более двух тысяч домов, а по сборам налогов он был четвертым в России после Москвы, Ярославля и Казани. Но Казань, несмотря на быстрые успехи русской колонизации, все еще была главным образом столицей полутатарской и полумусульманской части страны, в то время, как Нижний Новгород был чисто русским центром. Его значение было особенно велико, потому что он являлся связывающим пунктом внутренней России не только с русским Востоком, но и с богатыми торговыми городами севера — Вологдой, Великим Устюгом, Холмогорами, Усть-Сысольском, Соль-Вычегодском, — имевшими в то время хорошо налаженные связи с Западом, в частности с Англией и Голландией. Кроме того, через города Севера и Нижний Новгород шла торговля солью и мехами, которые поступали туда из Сибири через Печору и Обь.³⁵

Осевши в Нижнем Новгороде, в своем маленьком храме, который так подходяще для его работы назывался храмом Воскресения Христова, Неронов начал совсем необычный для русского священника того времени тип церковного служения. Он не ограничивал, как это было обычно, свою деятельность церковными службами, исполнением треб и направлением духовной жизни прихожан, а начал проповедовать и разъяснять смысл слова Божия. В начале семнадцатого столетия проповедь была почти что неизвестна на Руси, хотя в домонгольское время русская церковь создала целую школу проповедников, среди которых выдавались такие мастера слова и знатоки священного писания, как митрополит Иларион, Кирилл Туровский, Климент Смолятич, Лука Жидята, Серапион Владимирский. Монгольское нашествие подорвало не только политическое и хозяйственное положение Руси, но и ее духовную культуру, и ко времени возвышения Москвы слово Божие уже совсем не проповедовалось в русских церквях. Поэтому деятельность Неронова по объ-

³⁵ С. В. Вахрушин: Научные Труды, Москва, 1955, III, 78, 106, 300; Очерки Ист. СССР, XVII век, 571; П. Любомиров, Очерки нижегородского ополчения, Москва, 1939, 5—17

яснению смысла учения Христа была чем-то совсем необычным и даже революционным для церковных нравов Руси того века. Проповеди этого нового и «революционного» священника не носили отвлеченного характера и были доступны каждому посетителю и прихожанину храма.

— «Начаша прихожане слушати Божественного пения [так называли тогда церковную службу], и найпаче слушаще поучения его наслаждахуся», — говорит его биограф, бывший вероятно его современником . . . «Иоанн же, почитавше им божественные книги с рассуждением, и толковаше всяку речь ясно, и зело просто, слушателям простым. Поучая народ, кланяшеся на обе стороны до земли, со слезами моля дабы вси, слышаще, попечение имели всеми образы о спасении своем» . . . Но этой умильной проповедью спасения душ Неронов не ограничивался, но еще просил прихожан и посетителей, «чтобы они и дальше несли слово Христово» и проповедовали его «в домах своих» и убеждали бы всех своих близких и самих себя найти путь ко спасению. Этот опыт сделать и мирян носителями слова Божия уже был совсем необычен не только в русской, но даже и в Западной практике средневековья и скорее приближался к типу протестантской проповеди.

Церковь не была единственным местом призывов Иоанна ко спасению, так как после церкви он обычно шел на улицы и площади города, «неся с собой книгу великого светильника Иоанна Златоуста, именуемую «Маргарит», и «возвещал всем путь спасения».³⁶

Проповедь и ясное, понятное всем богослужение были только частью его работы. Следуя примеру Златоуста, он говорил не только о спасении душ, но и о ежедневной земной помощи ближним. Он организывает помощь бедным, больным, странникам, которых всегда так много было на Руси. Тогда с помощью прихожан, которых он всех неустанно призывал помогать бедным ближним, он построил особый приют и трапезу для странников и больных, где у него иногда собиралось до ста человек его нуждающихся братьев. При церкви Иоанн создает школу — очевидно, он ясно понимал,

³⁶ Мат., I, 257—258

что просвещение и знание писания помогут русскому человеку найти путь ко спасению и что молитва, нравственность и милостыня не являются единственными средствами для христианского восприятия мира. Наконец, так же, как и он, так и его жена организует при церкви кружок социально-христианской работы и христианского просвещения.

Тема социального христианства, всегда близкая Иоанну Златоусту, которому, между прочим, Иоанн посвятил один из пределов своей церкви после того, как ему удалось собрать средства для его постройки, постоянно видна в деятельности Неронова. В Нижнем Новгороде, в Москве и даже во время своей ссылки в Вологде, в 1650-х годах, он не перестает заниматься нуждающимися и обиженными и старается организовать им помощь. Так, например, в Вологде он является инициатором общественной и правительственной помощи голодающему населению, и правительство, забыв, что к нему обращается ссыльный мятежник, отозвалось на его призывы.

Конечно, Иоанн не смог остаться в узких рамках своего прихода и переносит проповедь христианского обновления и нравственного возрождения на более широкую платформу. Он стремится переделать уклад жизни самого духовенства, которое, как и католическое духовенство накануне реформации, часто жило не для проповеди слова Божия, а просто для своего собственного удовольствия, и нередко бывало примером не добродетели, а распущенности и безнравственности. В Нижнем Новгороде он продолжает ранние Вологодские и Никольские выступления против нерадеющих собратьев, призывая их давать пример моральной жизни и благочестия своим прихожанам. Однажды, приехав в Москву, и придя по делам во дворец, он не постеснялся выступить против поведения бояр, которых он обвинил в отсутствии благочестия, в посещении святого храма в татарских скуфьях, наконец, — в бритье бороды, которую он, как и Максим Грек, написавший целый трактат в ее защиту, считал неотъемлемой частью христианского облика. Естественно, его проповеди и поучения духовенству и, особенно, боярам приводили к новым столкновениям, в которых он нередко оказывался жертвой тогдашних грубых нравов и бывал битым. Наконец, более серьезное столкновение произошло в Москве,

когда Иоанн стал выступать против приготовлений к войне с Польшей. По его глубокому убеждению война христиан с христианами и убийство, даже на поле брани, — большой грех, и он резко высказывал свое мнение, указывая, что «поднявши меч», русские поступят против их Божьей заповеди и могут быть за это наказаны Богом, проиграв войну. Через двадцать лет, в 1653 году, когда Россия снова собралась воевать с Польшей за освобождение Украины от Польши, Неронов вторично выступает против войны. Но в 1632 г. он пострадал серьезнее за свое выступление. Патриарх Филарет не хотел терпеть вмешательства простого священника в дела государства и сослал его в заключение в дальний северный монастырь св. Николая Корельского.

Тогда же патриарх Филарет отправляет в этот монастырь грамоту, в которой излагает и объясняет проступки протопопа Неронова. Видно, что глава русской церкви не сочувствовал прямой, искренней и часто резкой проповеди Иоанна и его осуждению безнравственного духовенства и боярства. Патриарх просит игумена, чтобы он следил за Иоанном, чтобы тот «людей своим безумным учением не учил». Далее патриарх запрещает допускать Неронова к причастию и объясняет свое наказание тем, что Иван был сослан «за гордость и высокую [высокомерную] мысль». — «Во иступлении ума бысть, и ныне не в совершенном разуме. И в людех многою смуту чинил, а людей учил без нашего благословения, и священников лаял и еретиками называл от своего безумства»³⁷

Тот факт, что даже такой строгий и просвещенный иерарх, как царский отец и «великий государь» патриарх Филарет, осуждал Неронова за его «безумную» проповедь, лучше всего говорит о том, в каких трудных условиях приходилось работать «отцу русской реформации» и насколько упорна была оппозиция его проповеди среди его же собратьев по духовенству. Но, видимо, и среди рядового духовенства и при дворе, были и другие люди, которые отлично понимали все значение героического подвига Нижегородского священника, так как вскоре после смерти Филарета, последовавшей в конце 1633 года, Неронова освобождают, и он возвращается

³⁷ ААЭ, III, 284

в Нижний Новгород. Там на этот раз его проповедь имеет еще более значительный успех и превращается в общерусское дело.

7. ПРОТОПОПЫ ВЫСТУПАЮТ

После своего освобождения из первой ссылки Неронов выступает в Нижнем Новгороде уже окруженный значительным числом учеников,³⁸ а город начинает под его влиянием жить более благочестивой жизнью, следуя примеру его самого и его последователей из числа духовенства и мирян. «Начати быти тишина и неблаженное [т. е. благочинное] житие в граде Нижнем» — отмечает его биограф.³⁹ Авторитет бывшего ученика Дионисия так растет, что в середине 1630-х годов объединившаяся вокруг него и, видимо, влиятельная группа священников, решается давать советы самому патриарху, как управлять церковью и что должно делать главе русской церкви, чтобы поднять духовный уровень духовенства и прихожан. Правда, Нижний Новгород был в это время частью московской епархии, главой которой был сам патриарх, и поэтому патриарх и был ближайшей епископской инстанцией, к которой могло бы обратиться нижегородское духовенство. Но священники, все же решаясь на такой шаг, минуя местных духовных старост и благочинных, делают весьма необычный для русского православия поступок. В 1636 году девять нижегородских протопопов и священников, возглавляемых Нероновым, подают патриарху Иоасафу (1634—1641), преемнику Филарета, — «память», или по-современному доклад, в котором дают весьма печальную картину русских церковных нравов и просят принять сроч-

³⁸ См. например его выступление против скоморохов, Мат., I, 260, 265

³⁹ там же, I, 260, 265

ные меры для поднятия благочестия и спасения находящегося в опасности православия.⁴⁰

Протопопы и священники начинают свою «память»-челобитную с указания на царящие в храмах «мятеж церковный и ложь христианскую», — т. е. на непорядки и несоблюдение духа веры. Далее они обвиняют само духовенство в «ленности и нерадении». По вине причта церквей, спешащего поскорее отбыть богослужение, в церквях водворилось так называемое многогласие, — одновременное чтение молитв и пение песнопений членами клира и хором. «Говорят голосов в пять-шесть и более, со всем небрежением, поскорую». Вместо ясного и внятного богослужения прихожане должны терпеть одновременное чтение разных молитв, возглашения диакона, пение стихир хором. В результате никто не может понять богослужения, и прихожане не могут приобрести пользы душевной от пребывания в храме. В самой церкви во время службы нередко происходит шум, прихожане даже не считаются с тем, что идет церковная служба, ходят, разговаривают, не слушают молитв и евангелия. «Прокураты», т. е. призреваемые церковью люди, острят, обмениваются шутливыми замечаниями, спорят . . .

Ввиду того, что при многогласии и непорядке в храме прихожане не получают никакого христианского воспитания, их нравственный и духовный уровень остается очень низким, хотя они официально и числятся православными. Нравственное состояние населения также очень печально — оно часто пьянствует, предается разврату; ругань молодежи и стариков постоянно оскорбляет уши как посторонних, так и самих же членов семьи, причем дети нередко относятся без уважения к отцам и матерям, и «бесстыдной, самой позорной нечистотой языка и души оскверняют». По праздникам, вместо того, чтобы проводить время благочестиво, молодые и старики сходятся в толпы и устраивают между населением разных деревень «бои кулачные великие . . . и многие в тех играх без покаяния умирают».

Не менее строго относились нижегородские священники к пережиткам язычества в народе, в поддержании которых

⁴⁰ Челобитная нижегородских попов в лето 7144, изд. Н. В. Рождественским, ЧОИДР, 1902, II, 1—34

они обвиняют скоморохов. Например, на четверг после Пасхи «собираются девицы и жены под березы и приносят, яко жертвы, пироги и каши и яичницы, и, поклоняясь березкам, ходят, распевая сатанинские песни и всплескивают руками». В день св. Духа они плетут венки из березы и возлагают их себе на головы, а на Рождество и в день Ивана Предтечи устраивают костры и «всю ночь до солнечного восхода играют, и через те огни скачут жонки и девки». Скоморохи постоянно способствуют и этому безнравственному поведению населения и пережиткам язычества, участвуя в этих празднествах. Сами они, скоморохи, ходят по городам и деревням с «медведями, с плясовыми псицами . . . с позорными блудными орудиями; с бубнами и сурнами и всякими сатанинскими прелестями». Во время их представлений население пляшет, пьянствует и предается разврату. Эти скоморохи были одновременно и артистами, и песенниками, и дрессировщиками медведей, собак и других животных. Стараясь развеселить население и привлечь его внимание к своим выступлениям, они нередко вводили в репертуар своей программы рассказы, прибаутки, пословицы и шутки весьма сомнительного содержания. Антиаскетические и антицерковные мотивы пользовались успехом у населения, часто не уважавшего своих духовных отцов, и нередко в шутках и песнях скоморохов можно было услышать высмеивание духовенства и церкви. Проповедь Неронова и тех из его последователей, которые выступали против скоморохов, еще больше обостряли их нелюбовь к духовенству. Пользуясь поддержкой любивших развлечения богатых людей и представителей администрации, скоморохи, в результате, фактически делались проводниками антиклерикальных идей.

Священники-нижегородцы полагали, что эти внецерковные полуязыческие забавы, пьянство и безнравственность являлись результатом отсутствия должного христианского воспитания, которое население должно было бы получать в церкви и прежде всего во время литургии. Если бы молитвы и песнопения литургии были хорошо поняты населением, то они, по мнению нижегородцев, переделали бы моральный облик народа. Поэтому, особенно важно, чтобы слова Христа и смысл молитв дошли бы до сердец и душ прихожан и богослужение происходило медленно, отчетливо, ясно и в

один голос. Многогласие — одновременное чтение и пение разных текстов песнопений и молитв должно быть запрещено, и священники, в своей «Памяти», умоляли патриарха ввести единогогласие, принять меры к улучшению нравов, поднять дисциплину среди духовенства.

Голос нижегородских священников был услышан патриархом, и их требования были исполнены, хотя и частично. 14 августа 1636 года патриарх разослал свою особую «Память». Один экземпляр на имя главы московского духовенства сохранился. Видимо, такие же «памяти» были разосланы и в другие приходы. Издавший эту «память» Н. В. Рождественский убедительно доказывает, что «память» явилась результатом петиции нижегородцев,⁴¹ повторяя их требования и предписывая, чтобы в церквах не служили более чем в два, в крайнем случае — три гласа. Это же распоряжение патриарха настаивает, чтобы священники более внимательно относились к церковной службе и жизни. Почти что одновременно в Нижний Новгород посылается патриарший ревизор, священник Андрей, с полномочиями проверить церковные книги и восстановить дисциплину среди духовенства.⁴²

Указание на беспорядки в русской церкви и обличения духовенства и мирян вовсе не были исключительным явлением в русской жизни. Такие же попытки упорядочить дисциплину среди клира делались митрополитами и патриархами неоднократно, хотя большей частью безуспешно. Так, например, митрополит Феодосий, хотевший поднять дисциплину среди клира, в конце концов должен был сам уйти в 1464 году, встретив сильное сопротивление своим мероприятиям.⁴³ Представитель таких противоположных течений в русской церкви, как, например, иосифлянин митрополит Даниил, большой старонник дисциплины и обрядового восприятия православия, и Кассиан Косой, представитель заволжских старцев, сторонников мирозерцательного и скорее более

⁴¹ Текст памяти патр. Иоасафа от 1636 года у Соловьева, V (IX), 322: «служба Божия свершается очень скоро, говорят голосов в пять и шесть и больше со всяким небрежением». Некоторые выражения памяти патриарха очень близки к тексту челобитной нижегородских попов.

⁴² РИБ, II, 539

⁴³ Голубинский, II часть I, 523; Карташев, I, 380

либерального монашества, оба обличали, как беспорядки в церкви, так и низкий нравственный уровень мирян и клира.

Большинство постановлений большого церковного собора, так называемого Стоглава, собравшегося в 1551 году также было посвящено вопросам дисциплины и борьбе с низким культурным и моральным уровнем духовенства. В свою очередь многогласие, даже в самом начале семнадцатого века неоднократно осуждалось видными представителями русской иерархии. Поэтому в списке погрешностей духовенства, указанных группой Неронова, нет ничего нового. Русское духовенство начала 17 века очень напоминало по своему моральному и религиозному уровню духовенство Запада накануне реформации, не достигнув, конечно, культурного развития католического клира эпохи ренессанса. Переход севера Европы в протестантизм был вызван не только злоупотреблениями римской курии и свободолобивыми настроениями князей, но и возмущением мирян, ввиду распущенного образа жизни епископов, священников и монахов. Обличения вождей протестантизма и постановления Тридентского собора развертывают картину, очень похожую (если даже не худшую) на ту, которую дали нижегородские священники.

Но если в беспорядках церкви и в их обличениях не было ничего нового, то зато совершенно новым явилась организация священников и тот факт, что желание улучшения шло от них самих, а не от епископата и патриарха, как это было обычно на Руси. Это были уже не замечания и не дисциплинарные меры сверху, а возмущение низов духовенства, начало проявления их недовольства руководством церкви и выступления их, как самостоятельной силы. Интересно, что патриарх Иоасаф не наказал их за «мятеж и смелость», как это сделал всего лишь четыре года перед этим сам Филарет, а согласился с ними и последовал их совету.

Конечно, снисхождение патриарха к нижегородским «бунтовщикам», глава которых, Неронов, всего лишь три года перед этим был объявлен Филаретом «безумцем в состоянии иступления», можно объяснить большой мягкостью и меньшей авторитетностью патриарха Иоасафа. Но более правильным будет истолковывать его отзывчивость на челобитную новгородцев новыми веяниями в русской церкви, началом подлинного реформационного движения, стремившегося

сделать из «богоизбранного народа Третьего Рима» народ подлинного христианства. Неронов и его работа оказались вовсе не изолированным явлением, что уже видно из коллективного выступления всей его группы протопопов и священников, а только наиболее значительным ярким явлением в поднимавшейся волне нового религиозного течения. Представители этого течения хотели стать христианами не только на бумаге, но и на деле и были готовы провести в жизнь свои идеалы и реформировать русскую церковную жизнь на практике.

Одновременно или вслед за Н. Новгородом, по всей стране — в Пскове, Калуге, Вологде, Суздали и других городах России — раздаются голоса, требующие от иерархии перемен в жизни и режиме церкви — повсюду растет религиозное напряжение, со всех сторон стали видны признаки нового, мощного религиозного движения.

Движение, начатое Нероновым и его друзьями, которое можно назвать «движением церковной реформы», не явилось первым религиозным движением на Руси, но оно зато носило совершенно отличный характер от обоих предыдущих подъемов русской религиозности. В конце четырнадцатого века святые — Сергий Радонежский и Кирилл Белозерский — были основателями большого монашеского движения в России, которое при всем своем своеобразии и чисто-православном, при этом — русско-православном характере, несколько напоминало движение францисканцев на Западе. Столетие спустя, преподобный Иосиф Санин, глава Волоколамского монастыря и преподобный Нил Сорский, представитель заволжских старцев, снова оживили и возродили русские монастыри. Оба движения были движениями монашества и звали православных в монастыри, как наиболее верное место для христианского спасения. Теперь же, не монахи, а белое духовенство, приходские священники, зовут своих прихожан и всю Русь спасать не только свои души в скитах и монастырях, но и всю русскую церковь, весь русский народ, все общество мирян. При этом, такие священники, как Неронов, ищут помощи мирян и хотят не только их учить, а со смирением и слезами просят их спасаться, спасать и учить других мирян. А затем уж они начинают требовать и помо-

щи епископата в этом трудном походе за души русских людей, за спасение последнего православного царства.

Выступление нижегородской группы священников было главным проявлением недовольства белого духовенства безразличным отношением иерархии к своим обязанностям и призывом к епископату принять радикальные меры против, как безнравственности и пьянства среди мирян и клира, так и беспорядка во время богослужения. Но, помимо нижегородцев, выступают и другие представители духовенства, — волна движения за моральное оздоровление церкви и введение единогласия постепенно расширяется и иерархам все еще приходится считаться с выступлениями низшего духовенства. В Суздале некий священник Агафоник обращается к местному архиепископу Серапиону с обширным посланием, в котором он также настаивает на переходе к единогласию, считая, что беспорядочное богослужение является одной из главных причин нравственного и духовного упадка церкви.⁴⁴ Серапион, который тоже старался навести порядок в своей епархии, так же, как и патриарх, сочувственно отозвался на призыв Агафоника и 30 мая 1642 года разослал пастырское послание, в котором требовал, чтобы служба велась не больше, чем двумя голосами, например, — священником и хором, и сурово требовал от духовенства более нравственной жизни. Он особенно строго осуждал духовенство за пристрастие к крепким напиткам. Помимо этого он требует от священников, чтобы они больше обращали внимания на нравственность прихожан и боролись с их распущенным поведением. Несколько вне этой церковной и нравственной программы стоит совет епископа священникам следить за справедливым распределением налогов, но и это замечание вполне гармонирует с социальными мотивами проповеди и дела Неронова.

Значительно более резко по тону, чем челобитные нижегородцев и Агафоника, было послание неизвестного клирика к тому же патриарху Иоасафу, которому уже писал Неронов

⁴⁴ Точная дата выступления Агафоника неизвестна, но судя по постырскому посланию еп. Серапиона, видимо, явившемуся ответом на обращение Агафоника, оно, видимо, имело место в 1641 или 1642 годах. Серапион был епископом суздальским с 1634 по 1653 год. Бог. Вест., 1908, I, 305—306; Преображенский в ПДПИ, CLV, 53—63

и его друзья. В своей челобитной этот клирик решительно требует от патриарха скорейшего прекращения практики многогласия. Он заявляет, что многие представители церкви являются духовенством только по одежде и что на самом деле они не учителя паствы, а «волки» церковные. Он пишет, что эти духовные лица могут почитаться за священников только потому, что они были рукоположены в духовный сан, а на самом деле они просто мучители христиан. По его наблюдениям во время богослужения священники думают главным образом о том, как бы поскорее окончить службу, и в результате их «небрежения» и спешки посещение церкви ничего не дает прихожанам. Этот аноним не довольствуется критикой приходского духовенства, но так же резко выступает против монахов и епископов. Он говорит, что руководители монастырей забыли заповеди Христовы и настоятели обителей нередко просто грабят Христовы святыни. Вспоминая деятельность великих вождей русской церкви четырнадцатого и пятнадцатого веков, митрополитов Алексея и Иону, он ставит их в пример нынешним епископам и обвиняет епископат в полной неподготовленности к своей роли. По его мнению, епископы более, чем кто-либо иной, виноваты в падении нравов церкви и общества.⁴⁵

В выступлениях против непорядков церкви и нравственного упадка духовенства постоянно сказываются антииерархические, противоепископские настроения низшего духовенства. Правда, эти обвинители епископата всегда говорят на конкретные темы и никогда не сомневаются в канонической необходимости епископов, как носителей церковной преемственности. Редко встречаются обвинения епископов в личной недостойной жизни. Но в этой критике все сильнее звучат голоса, обвиняющие иерархов в ответственности за церковный упадок, указывая, что все члены церкви имеют право и даже обязаны следить за положением церкви на Руси.

Особенно резкое выступление против недостойного епископа произошло, за несколько лет до послания нижегородцев патриарху, в Новгороде. Там, в 1633 году, местный митрополит Киприян был обвинен в злоупотреблении властью, растрате церковных денег, безнравственной жизни, оскор-

⁴⁵ Бор. Вест., указ. соч., 312—313

блениях духовенства и поощрении преступлений его ближайших сотрудников. Жалоба была составлена представителями клира его епархии и по своей остроте была одним из самых резких антииерархических выступлений низшего духовенства накануне раскола.⁴⁶

Призыв Неронова к моральному оздоровлению также встретил немало откликов. Например, в Ржеве Пустой, у Пскова, местные священники в 1637 году потребовали от правительства закрытия местного питейного заведения, которое по их мнению являлось очагом безнравственности и преступлений и вело к разорению населения.⁴⁷ В Вологде сам епископ Варлаам в 1639 году принимает меры против пьянства среди подчиненного ему клира.⁴⁸ Там же, на севере, в 1641 году, группа крестьян дает торжественное обещание «молиться со слезами», не ругаться и жить в соответствии с канонами церкви.⁴⁹ В районе Ярославля, последователь и друг Неронова, священник Григорий Иванов и его три брата также проводят в своей общине программу христианского оздоровления прихода и мира.⁵⁰

Сведения о реформационном движении внутри церкви и церковного общества за 1630-ые годы слишком отрывочны, чтобы можно было составить вполне ясную картину его распространения. Видимо, это движение литургического и нравственного возрождения охватило преимущественно северную и верхневолжскую часть России, которая позже, после раскола, стала главной территорией развития старообрядчества, и, отчасти, Москву. В столице это движение возглавлялось группой тогдашних ведущих представителей культурного общества, которые были связаны с печатным делом.

⁴⁶ А. И. Зерцалов: О неправдах и непригожих речах новгородского митрополита Киприана (1627—1633), ЧОИДР, 1896, II, 7—9

⁴⁷ Pascal, 60

⁴⁸ ААЭ, III, 428

⁴⁹ Щапов, I, 76

⁵⁰ Мат., I, 305—307 прим.

8. ПЕЧАТНОЕ ДЕЛО

В Московской Руси книгопечатание началось значительно позже, чем на западе Европы, и даже почти что на полстолетие позже, чем в русских областях Польши и Литвы, на которых не отразились ни татарское иго, ни польская культурная блокада, которой подверглись восточнорусские области. Первые русские печатные книги, вышедшие из типографии неизвестного печатника, были изданы в Москве, около 1550 года. С 1553 года началась работа печатных мастеров — Ивана Федорова и Петра Мстиславцева, которая, однако, прервалась на несколько лет.⁵¹ Хотя в 1558 году издание книг снова было восстановлено, тем не менее за весь шестнадцатый век в Москве было напечатано всего лишь 16 разных изданий книг, причем все они были богослужебные. В начале следующего века, благодаря событиям смуты, книгопечатание почти что совсем приостановилось, и за два первых десятилетия семнадцатого столетия, с 1601 по 1620 год, вышло только 23 издания тоже исключительно богослужебных книг. После возвращения патриарха Филарета из польского плена, издательская деятельность, взятая теперь правительством в свои руки и преимущественно проводившаяся Печатным Двором, оживляется. В последующее десятилетие 1621—1630 годы, в Москве выходит уже 45 разных богослужебных и богословских книг, то есть, почти что в два раза больше, чем за годы 1601—1620-ый.

Два последних года патриаршества Филарета, 1631—1632, и восемь лет руководства церковью его преемником патриархом Иоасафом I, которые совпали с началом реформационного движения Неронова, стали десятилетием расцвета печатного дела в Москве. За эти десять лет число изданных книг увеличивается в полтора раза по сравнению с соответствующим предыдущим периодом, причем среди этих книг, а их было издано 71 за эти десять лет, впервые выходят из печати произведения русского литургического творчества, — службы русским святым.⁵² Из этих сухих статистических

⁵¹ Зернова, 11—14

⁵² там же, 50 (№ 136)

данных видно, что не только провинциальные священники во главе с Иваном Нероновым, но и сам патриарх и его сотрудники по Печатному Двору прилагали серьезные усилия, чтобы поднять культурное состояние церкви и улучшить ее богослужение.

Так как два наиболее важных сотрудника Печатного Двора — священник Иван Наседка и монах Арсений Глухой были также, как и Неронов, учениками и друзьями, в то время уже покойного, архимандрита Дионисия, то можно предполагать, что их работа была проявлением тех же настроений, которые охватывали самого Неронова. Вполне вероятно, что действия правщиков и администраторов Печатного Двора и их провинциальных друзей, проводивших проповедь духовного возрождения, была согласована и организационно. С 1640 года отец Иван Наседка становится постоянным правщиком, в то время как Арсений, видимо ввиду его очень преклонного возраста, уходит от работы Печатного Двора. Сотрудниками и помощниками Наседки в 1640-ых годах были: — протопоп Михаил Рогов, Шестак Мартемьянов, Захарий Афанасьев и инок Савватий.⁵³ По крайней мере о двух из них — отце Михаиле Рогове и Ш. Мартемьянове, а также и о самом Наседке определенно известно, что они твердо стояли за введение единогласия и поддерживали реформационные планы Неронова.⁵⁴ Таким образом, сторонникам реформ и возрождения церкви уже с 1630-ых и, особенно, — с 1640-ых годов удалось проникнуть в самое стратегически ответственное место, из которого они смогли поддерживать дело Неронова, если не проповедью, то распространением печатного церковного слова, так необходимого для борьбы за нравственное и литургическое возрождение.

Деятельность этой, преданной церковному делу и настойчивой, группы, совершенно опровергает распространенное в исторической литературе мнение об обскурантизме и пассивности той части русского духовенства, которая направляла

⁵³ Николаевский: Московский печ. двор, Хр. Чт., 1890, II, 457; Голубцов, Прения, 116, 124; Pascal, 65

⁵⁴ Белокуров: Собор 1649 г., 49—51. Михаил Рогов пострадал одновременно с Нероновым в 1653 году, хотя патриарх Никон придумал для него и особое обвинение, см. Мат., I, 155

русское православие в десятилетие, предшествовавшее патриаршеству Никона. Печатание книг, уже достигнувшее значительных успехов в 1630-х годах, теперь превосходит результат не только первой, но и второй половины семнадцатого века. Следующие цифры лучше всего иллюстрируют развитие русского книгопечатания за все столетие:

1601—1620 . . .	23	издания книг
1621—1630 . . .	45	„ „
1631—1640 . . .	71	„ „
1641—1650 . . .	74	„ „
1651—1660 . . .	62	„ „
1661—1670 . . .	45	„ „
1671—1680 . . .	33	„ „
1681—1690 . . .	63	„ „
1691—1700 . . .	69	„ „ ⁵⁵

Эта небольшая таблица показывает, что русское книгопечатание достигло максимума своего развития по числу изданий в 1631—1650 годах, то есть, — как раз в годы движения реформаторов, собравшихся вокруг Неронова. Затем оно резко сокращается во время патриаршества Никона и во время руководства церковью сторонниками его богослужбных и обрядовых новшеств. При этом необходимо иметь в виду, что большинство книг, изданных после 1654 года — начала никоновских новшеств, не пополняли книжные запасы русских церквей и школ, но, главным образом, заменяли прежние издания, объявленные теперь неправильными, которые уничтожались по распоряжению Никона и властей. Таким образом, насыщенность церквей книгами, достигнув значительной высоты в годы движения «реформаторов-возрожденцев», заметно падает после того, как Никон начал вводить свои перемены в обрядах и книгах.

В списке книг, изданных Наседкой и его сотрудниками, обращают на себя внимание, как новые редакции изданий богослужбных книг, так и новые, до сих пор неизвестные русскому читателю или бывшие ему доступными только в рукописной форме. В свою очередь, новые издания церковных книг показывают, что справщики и руководство Печат-

⁵⁵ Зернова, 54—136

ного Двора вовсе не боялись ни редакторских изменений и исправлений текстов, ни отдельных нововведений, поскольку они не касались духа русской церковной традиции или сущности текстов и обряда. Так, например, в изданиях требников 1638 года, в обрядах крещения и бракосочетания, было изменено число возгласов и молитв; были введены изменения в обрядах освящения воды и миропомазания; напечатаны новые службы Нового года; созданы новые службы перекрещивания выходцев из Западной Руси и сделаны многочисленные текстологические и обрядовые изменения.⁵⁶ Кроме того, при издании Требника к нему уже был прибавлен Номоканон, составленный Захарием Копыстенским видным южнорусским богословом того века, предназначенный стать справочником для духовенства по каноническим и богословским вопросам.

Из книг педагогического значения в эти десятилетия были изданы многочисленные учебные псалтыри, по которым тогда учили грамоте русских учеников, а в 1648 году была издана первая, напечатанная в Москве, русская грамматика Мелетия Смотрицкого. Эта работа стала настольной книгой русских педагогов более, чем на целое столетие. Издание «Номоканона» Захария Копыстенского, «Грамматики» Мелетия Смотрицкого и ряда других книг — как, например, — «Книга о вере» и «Кирилова книга», показывало, что московские реформаторы не боялись пользоваться работами православных богословов из Белой и Малой Руси-Украины. Они даже не отвергли произведений таких писателей, как Мелетий Смотрицкий, который незадолго до издания его книги в Москве перешел в католичество и боролся против православия в русских областях Польши. Правда, и «Номоканон» и «Грамматика» подверглись в Москве некоторой переработке, но, ввиду разницы, создавшейся к этому времени в восточнорусском, московском, и западнорусском, белорусском и украинском, литературных языках и в церковных обрядах — такая переработка была совершенно неизбежной.

Издание школьных пособий отразилось на росте грамотности и начального образования в Московской Руси, которая

⁵⁶ Голубцов: Прения, 111—117; Николаевский: Московский печ. двор, Хр. Чт., 1890, II, 457

по сохранившимся по тому времени данным получила значительно большее распространение, чем это думают. По интересным подсчетам Соболевского, во второй половине семнадцатого века белое духовенство было уже поголовно грамотно, хотя за столетие до этого, Стоглавый Собор еще сетовал о наличии малограмотных и неграмотных священников и дьяконов. Среди монашества число грамотных было ниже, но тоже достигало 75 процентов; близка к ним была грамотность и дворян, колебавшаяся от 65 до 78 процентов на сто душ мужского пола. Среди купечества, наоборот, грамотность была выше и колебалась от 75 до 96 процентов. Среди посадских число грамотных на сто человек мужчин было от шестнадцати до 43, а среди крестьян колебалась около 15 процентов.⁵⁷ Новые подсчеты С. К. Богоявленского показывают, что среди низших классов населения, в 1670—1680-ых годах грамотность была даже несколько выше и достигала 23—52 процента на сто душ мужского взрослого населения в зависимости от областей и социальных групп.⁵⁸ Большие тиражи изданий, так, например, за вторую половину семнадцатого века было издано более 300 000 экземпляров букварей и 150 000 Учительных Псалтырей и Часословов, и дешевизна книг, — буквари продавались по одной копейке за книгу, — несомненно способствовала распространению грамоты. С каким интересом население относилось к книге и учению, видно уже из того, что нередко многотысячные тиражи распродавались в несколько дней.⁵⁹ Эта работа Печатного Двора, особенно развившаяся во время господства там сторонников движения «церковного возрождения», лучше всего характеризует их взгляды на просвещение и образование. Конечно, эта работа была еще скромна по своему уровню и масштабам и давала помощь людям лишь на уровне первоначального образования при богослужении, но она все же поднимала подготовку духовенства, облегчала его просветительную работу и помогала внедрению в мысль и

⁵⁷ А. Соболевский: Образованность Московской Руси в XV—XVI веках, СПб, 1894, 5—12. Все данные Соболевского относятся только к мужскому населению.

⁵⁸ Очерки ист. СССР, XVII век, 555—556

⁵⁹ там же, 558—559

совесть народа истин православия. К тому же она была первой попыткой массового, общедоступного распространения грамотности и знаний.*

Помимо богослужебных и предназначенных для педагогических целей книг, Печатный Двор издает в эти годы ряд богословских трудов, которые очень ясно отражали общее направление мыслей их издателей. В 1640 году вышло первое печатное издание трудов Иоанна Златоуста, столь любимого Дионисием и Нероновым. Это был «Маргарит» (от греческого: маргарита — жемчужина), который Неронов постоянно читал своей пастве, призывая ее «на путь спасения». Через два года был издан сборник статей самого отца Наседки и других православных богословов, в котором защищалось православное почитание икон и другие обряды и обычаи восточного христианства, на которые часто нападали протестантские рационалисты. В том же году патриарх Иосиф выпустил из печати сборник своих проповедей и поучений. Издание этого сборника трудов, которыми новый глава русской церкви ознаменовал свое вступление на патриарший престол и в котором как бы намечалась программа его будущих действий, было тоже чем-то невиданным в истории русского православия. Патриарх настойчиво советовал в нем внимательно относиться к церковной службе и настаивал на прекращении многогласия, указывая, что не следует служить больше, чем в два голоса. Ввиду того, что издание его сборника совпало с наступлением великого поста, патриарх Иосиф напоминал, что в эти важные в церковной жизни недели православные люди всегда помнили и всегда должны помнить о спасении своих душ. — «Духовные отцы детей своих духовных, и церковников, и всех христиан всегда призывали к покаянию во вся недели и ни одна душа без покаяния не была» — писал он.⁶⁰ Темы патриарха

* Как ни странно, в начале следующего века, века «европеизации», западных влияний и петровских реформ, грамотность значительно падает. Причиной этому, видимо, явился разгром русского духовенства и монашества при Петре, и более тяжелое положение крестьянства, попавшего еще в худшие условия полного крепостного права, чем в семнадцатом веке.

⁶⁰ Сборник поучений патриарха Иосифа был издан около 1642 года, ААЭ, IV, 155, 481, 487 (Патриарх Иосиф правил с 1642 по 1652 г.).

были так близки к темам, затронутым раньше Нероновым и его последователями, что трудно сомневаться в том, что настроения проповедников церковного возрождения начали захватывать и лучших, хотя и немногочисленных представителей епископата.

Для дальнейшего развития русских религиозных настроений и, особенно, эсхатологических ожиданий очень большую, может быть, даже и решающую роль сыграло издание «Сборника» 1644-го года, ставшего известным под названием «Кирилловой Книги». Сборник состоял из многочисленных статей западнорусских и московских авторов, написанных в защиту православного учения от католической и протестантской критики. Центральным произведением этого сборника было толкование Стефана Зизания на «Слово» святого Кирилла Иерусалимского, в котором предсказывалось критическое для церкви время. Зизаний, в соответствии с Апокалипсисом, напоминал об этапах церковных кризисов, «отпадений», которые в конце концов могут увенчаться решительной победой антихриста. Он писал:

По... тысячи лет от воплощения Божия Слова Рим отпаде со всеми западными странами. В лето 1595 жители Малой Руси к Римскому костелу приступили и на всей воли римскому папе за ручную грамоту дали, и то второе оторвание христиан от Восточных Церкви. Оберегая же сие егда исполнится 1666 лет, да не чтобы от прежде бывших вин зло никаково не пострадати и нам, но покоянием Бога умилоствити, милость его к нам привлеци.⁶¹

Тема критических дат — 1000, 1595 — и скоро наступающего 1666 года повторялась неоднократно в этой книге, и, в другом месте, получала следующее толкование:

По тысячи лет, егда 595-ое дождное лето, явственное бысть отступление и прельщение нарицающихся юнитов от св. Восточной Церкви к Западному Костелу, а по истечению 1666 лет не непотребно и нам от сих вин опасение имети, да не некое зло пострадати по преждевременных, исполнения писания, свидетельств.⁶²

Эти предсказания нового кризиса, которому должно было подвергнуться православие в 1666 году, конечно влияли на уже взволнованные души вождей русского православия и

⁶¹ Кириллова книга, Москва, 1644, 272

⁶² там же, XXX, 271

придавали их рвениям возродить русскую церковь несколько патетический и трагический оттенок. Конечно, не все верили в рассуждения Кирилла Иерусалимского и Стефана Зизания, но большинство русских книжников несомненно считалось с предупреждениями этого официального издания, расчеты которого как бы подтверждались событиями 1000 и 1595 годов.

Темы необходимости быть готовым в любое время предстать перед Страшным Судом, проверки собственной совести и обязанностей христианина красной нитью проходили и через «Поучения Ефрема Сирина», — книги, выдержавшей четыре издания от 1647 до 1652 года.⁶³

Как и многие другие ранние восточные отцы церкви, Ефрем не доказывал необходимости веры и не защищал православного учения, а указывал как верит и что требуется от христианина для спасения своей души. Вдохновенный, но резкий, напряженный и торжественный призыв этого сирийского богослова-поэта не мог не захватить внимание и воображение его читателей. Трактаты и проповеди-слова Сирина, в которых он с большим лирическим талантом высказывал свои взгляды, и блестящие по форме и содержанию работы, нередко принимавшие форму богословских поэм, и поучавшие его паству, несомненно находили отзвуки в душах и умах уже эсхатологически настроенных русских читателей. В своем 38-ом «Слове на пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие антихриста» он предупреждал своих читателей об опасностях предстоявшего соблазна:

В то время когда придет змий,
не будет покоя на земле,
будет же великая скорбь,
смятение и замешательство,
смерти и глады во всех концах...
много молитв и слез нужно нам,
возлюбленные, чтобы кто-либо из нас
оказался твердым в искушениях,
потому что много будет мечтаний совершаемых зверем.
Он сам богоборец и хочет всех погубить.
Ибо такой способ употребит мучитель,
что все должны будут носить на себе печать зверя...
и скоро утвердится царство его,
и в гневе поразит он трех царей великих...

⁶³ Зернова, 198, 202, 237, 242

восплачут тогда вся земля и море,
восплачет воздух, и вместе восплачут дикие звери
и птицы небесные,
восплачут горы и холмы, и деревья на равнинах,
восплачут и светила небесные о роде людей...
восплачут земля и море,
потому что в людских устах замолк глас псалма и молитвы;
восплачут великим плачем все церкви Христовы —
потому что не будет священнослужения и приношения.

Первое издание «Поучений» Ефрема Сирина разошлось в несколько месяцев, и книга пользовалась большим литературным и издательским успехом на Руси. Любопытно, что интерес к творениям сирийского проповедника не был в то время ограничен Русью или даже православным Востоком. Взволнованные проповедью вождей реформации и контрреформации религиозные люди Запада также легко поддавали под влияние беспощадных и даже жестоких слов св. Ефрема. Только во Франции, в предреформационный и реформационный период, вышло не менее шести латинских и французских изданий его произведений,⁶⁴ и мысли сирийца оказали немалое влияние на развитие западной религиозной мысли.

По своим настроениям и тону, выпущенная в 1648 году, «Книга о вере», вполне гармонировала с «Поучениями Ефрема» и «Кирилловой книгой». Она была составлена в Москве справщиком отцом Михаилом Роговым, главным образом, на основании работ также западнорусского писателя Нафанаила, игумена Киевского Михайловского монастыря. Она, как и «Поучения» св. Ефрема, была издана уже в то время, когда боголюбцы, теперь возглавляемые не только Нероновым, но и царским духовником Стефаном Вонифатьевым, целиком руководили судьбами русской церкви. Большинство ее глав были также посвящены полемике с западными богословскими работами и разъясняли православное учение. В конце книги особая глава трактовала вопрос конца мира и возможного торжества антихриста. Выдержанная в строгом духе православия, — «Книга о вере» давала русскому читателю необходимое оружие для защиты его веры от нападков западной критики и вскоре стала незаменимой настольной

⁶⁴ Pascal, 130

книгой русских церковных людей. В первый же день ее продажи, 22 июня 1648 года, она разошлась в числе 118 экземпляров, а в течение первых трех месяцев было распродано более 850-ти ее экземпляров.⁶⁵ Интерес к «Книге о Вере», к «Кирилловой Книге», «Поучениям» Ефрема Сирина и другим богословским трудам, выпущенным Печатным Двором, подчеркивает интенсивность религиозных настроений Московской Руси середины семнадцатого века. Русские люди осознали необходимость лучшего понимания своей веры и искали большей напряженности в своей религиозной жизни. Они хотели лучше понять смысл христианства, нервно, напряженно ставили вопрос о судьбах мира, стремились определить место своей страны и своей церкви в историческом процессе.

Интерес к прошлому русской церкви сказался в издании житий св. Сергия и св. Никона, основателей Троицко-Сергиевой лавры, в которой работал и учил преподобный Дионисий. Написанное еще в конце четырнадцатого века Епифанием Премудрым, это житие вышло теперь в редакции и с прибавлениями Симона Азарьина, одного из любимейших учеников Дионисия. Окончив свою работу над изданием житий, св. Сергия и Никона, Азарьин принимается, по настоянию Неронова, за житие их общего учителя и к 1652 году заканчивает с помощью отца И. Наседки подробную биографию троицкого архимандрита. К сожалению, ввиду наступившей церковной смуты, вызванной патриархом Никоном, житие преподобного Дионисия вышло из печати только спустя многие десятилетия.

Быстро расширявшаяся работа Печатного Двора требовала все большего и большего числа специалистов богословов, грамматиков и знатоков греческого языка. Хотя среди ученых людей Московской Руси того времени было немало знатоков латинского, польского, а среди дипломатов даже немецкого языка, тем не менее, там было очень мало квалифицированных специалистов, знавших одновременно хорошо богословие, литургику и греческий язык. Правда, такие отдельные церковные люди, как Арсений Глухой, Арсений Суханов, Спиридон Потемкин, дьякон Федор и другие, знали

⁶⁵ Белокуров: Суханов, I, 177

греческий, а некоторые из них даже и древнееврейский, но число их было все же очень невелико. Подготовка их для сложного дела перевода и издания богословских и богослужебных трудов была тоже не всегда достаточна. Поэтому правительство и церковь обращает теперь свои взоры к Киеву, где в 1630-ых годах была создана отличная Духовная Академия, и просит киевского митрополита Сильвестра прислать в Москву нужных специалистов. В 1649 году приезжают Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий.⁶⁶ По приезде своем они сейчас же принимаются за переводы книг Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, составляют новые службы и налаживают преподавание греческого языка среди московских монахов и духовенства.⁶⁷ Помимо их в Москве появляется все больше и больше других киевских монахов, южнорусского духовенства, греков, посланцев восточных патриархов, епископов Ближнего Востока и Балкан, которые ищут защиты и денежной помощи московского правительства. В течение нескольких лет, 1645—1650, Москва вырастает во влиятельный православный центр, к голосу и политике которого прислушиваются и западноруссы и православное население Востока, которое начинает все чаще и чаще смотреть на православную Русь с надеждой на избавление от турок. Этот рост влияния и духовных сил Москвы находился в связи с усилением движения «боголюбцев», — как себя называл Неронов и его друзья, и их новыми успехами, но на этот раз уже в Москве и в самом правительстве Руси.

⁶⁶ Харлампович, 121

⁶⁷ там же, 125—127

III. БОГОЛЮБЦЫ У КОРМИЛА ЦЕРКВИ

9. НОВЫЙ ЦАРЬ И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ

Никогда в истории России идеал православного царства не был так дорог царю и так активно не претворялся в жизнь, как в первые годы царствования Алексея Михайловича. Правда, это время, с 1645—1652, нам несколько напоминает лучшие годы царствования Ивана IV, позднее ставшего Грозным, когда царь сотрудничал с митрополитом Макарием и «избранной радой». Но и в это, лучшее, время царствования Ивана IV правительство не было так вдохновлено самой идеей благочестивого государства, желанием превратить Московскую Русь в подлинную святую Русь, в настоящий Третий Рим. В эти годы сам новый молодой царь Алексей Михайлович, его ближайшее придворное окружение и его правительство строго придерживались правил православного благочестия в своей личной жизни и делали все возможное для утверждения этого идеала в сердцах людей и в церквях страны.

Когда в 1645 году Алексей Михайлович взошел на престол, ему еще не было и шестнадцати лет от роду и поэтому совсем не удивительно, что он попал под влияние близко стоявших к нему людей. Трое из этого ближайшего окружения царя имели на него особое влияние. Это был пожилой и умудренный опытом дядька царя боярин Морозов, царский духовник Стефан Вонифатьев и личный близкий друг

юного Алексея молодой Федор Ртищев. Все трое были твердо преданными церкви и подлинно верующими людьми, для которых вера была частью их личной жизни и государственной деятельности и основы которой они всегда стремились претворить в жизнь. Вполне вероятно, что привязанность к ним царя усилилась в самые ранние дни его царствования ввиду некоторых неприятных, хотя до сих пор все еще и не вполне ясных обстоятельств его воцарения. Видимо, некоторые из придворных, в том числе, кажется, и князь Семен Шаховской, распускали слухи, что Алексей будто бы не был сыном царя Михаила Федоровича и что царь Михаил намеревался оставить трон не ему, а принцу Вальдемару Датскому, которому он прочил в жены свою дочь Ирину.¹ Может быть этими слухами можно объяснить почти что немедленную, после смерти царя Михаила, высылку из России Вальдемара Датского и некоторые протестантские мероприятия, которые были приняты властями в виде репрессий против протестантского окружения принца. Во всяком случае, высылка протестантского жениха царевны Ирины была значительным торжеством всей церковной партии при дворе и в Москве, во главе которой был сам патриарх Иосиф, затем редактор Печатного Двора отец Иван Наседка, долго настаивавший на перекрещивании принца в случае его женитьбы на Ирине, и, наконец, Стефан Вонифатьев, за которым, по-видимому, стояли и его друзья боголюбцы.²

Морозов вошел в русскую историческую литературу, как суровый и малоразборчивый в средствах временщик, фаворит царя, по преимуществу старавшийся о своем личном обогащении. Более пристальное и внимательное изучение жизни и действий боярина, однако, показывает, что этот умелый правитель и успешный делец снискал нелюбовь своих современников вовсе не растратой или присвоением царской казны, а, именно, наоборот, защитой интересов государства от алчности придворного окружения и сильных людей Москвы. Его свержение в 1648 г., в результате бунта, происшедшего среди широких кругов московского населения, произошло,

¹ П. Смирнов: Морозов и восстание 1648 года. Труды Средне-Азиатского Университета, Ташкент, 1928, 4—6

² Голубцов: Прения, 47—73

главным образом, из-за его попытки ввести новую более рациональную систему налогового обложения, которая была по карманам богатых людей. Кроме того Морозов не сочувствовал и дальнейшему укреплению крепостного права. Во всяком случае, свергнув Морозова, его враги, во главе с князем Н. И. Одоевским, поспешили окончательно превратить крепостное право в систему вечной зависимости крестьян от помещиков, легализовав ее в составленном, под руководством Одоевского, новом кодексе законов, — «Уложении 1649 года».³ Сам же Морозов, хотя и был очень крупным землевладельцем и был требователен в отношении своих крестьян, тем не менее, всегда старался им помочь, и по его деловой переписке видно, что он заботился об их благополучии, помогал в хозяйстве, защищал от своих же, не в меру ретивых, управляющих и приказчиков, настаивал, чтобы они не работали по воскресеньям и регулярно ходили в церковь.⁴

Одной из важных черт характера, которую он несомненно привил своему воспитаннику-царю — была любовь к порядку и основы хозяйственности. Начав свою собственную деловую жизнь со сравнительно небольшого состояния, этот умный и практичный аристократ, за сорок лет, с 1620 по 1660, увеличил свое состояние в пять раз и к концу жизни имел свыше 30 000 десятин, которые вместе с его промышленными начинаниями давали ему более 100 000 руб. дохода, необычную цифру для России его века, весь бюджет которой в то время был меньше миллиона рублей (годовой доход). Его современники считали, что по доходам он уступал только Строгановым, богатейшим людям России, владельцам севернорусской и сибирской промышленной и торговой империи.⁵ Он управлял Россией в первые годы царствования Алексея Михайловича осторожно, умно и, видимо, честно, хотя по словам Мейерберга твердо «держал в своих руках скипетр

³ Об уложении 1649 года есть богатая литература, лучшее издание текста в ПРП VI, Москва, 1957, глава 11, 165 и сл. и гл. 20, 327 и сл.; С. Вахрушин: Научные Труды, Москва, 1954, II, Московское восстание 1648, 49 и сл., 96 и сл.

⁴ Акты хозяйства боярина Б. Морозова, Москва, 1940, I, 86, 89, 126—7 и др., II, 34 и др.

⁵ Д. Патрикеев, Ист. Зап., XXXI, 54 и 99

слишком тяжелый для рук юноши [царя]». ⁶ Талантливый и внимательный предприниматель, облик которого так ясно выступает из его писем, ⁷ он, конечно, мог умножить в пять раз свое имущество без присвоения государственных денег. Судя по его переписке, работе и долголетию, — он родился в 1590 году, а умер в 1662, будучи семидесяти двух лет от роду, — Морозов был человеком умеренным и трезвым, очень консервативной и деловой складки. Тем не менее он дал своему воспитаннику очень передовое образование, познакомил будущего царя с Западом, на основе лексикона, космографии, карт и картин западной жизни; он приучил его даже носить западноевропейское одеяние; ⁸ привил привычку и умение в хозяйственной и государственной работе. Но вместе с тем он воспитал его в строго православном духе и в уважении церкви.

В своей деловитости и в своем уважении к церкви Федор Ртищев несколько походил на дядьку царя. Во всем остальном он был совсем другим человеком, одним из тех «добрых людей древней Руси», которых прославил в своей монографии В. Ключевский. Несмотря на знатный род и близость к царю, он совсем не интересовался политикой, государственной карьерой и придворными делами. Это был своеобразный и очень православный покровитель церкви и культуры, который своими заботами о просвещении и искусстве несколько напоминает итальянских меценатов раннего возрождения. Но Ртищев не был, как и большинство русских культурных и церковных деятелей того времени, любителем развлечений, человеком, оторванным от жизни и забывшим о земле. Наоборот, он всегда помнил о жизни, отлично знал хозяйство, умел его вести и получать от него доходы, заботясь при этом, чтобы его собственное богатство помогало жить не только ему, но и другим. Люди середины семнадцатого века, — киевляне, греки и, конечно, москвичи, любили его и отзывались тепло и с благодарностью об этом тонком и отзывчивом че-

⁶ А. Мейерберг: Путешествие в Московию [1661 года], Москва, ЧОИДР, 1873, IV, 112

⁷ см. предисловие к Акты... Б. И. Морозова, указ. соч., 3—7, Соловьев, V (X), 460—461

⁸ Ключевский, III, 324

ловеке. Во время польской кампании 1654—1655 годов Ртищев на свои личные средства организует медицинскую помощь раненым и больным воинам, лично принимая участие в заботах о них. В Москве он строит больницы и дома для стариков, выкупает пленных из татарской неволи, помогает голодающим, отводит свою землю под огороды для бедных горожан. Его благотворительная и социальная деятельность отличались постоянной активностью и даже изобретательностью. По его инициативе, в Москве и других городах, была проведена государственная организация госпиталей и домов для бедных стариков, организована помощь бедным, улучшены тюрьмы. Его последние мысли перед смертью были о его крепостных и слугах. Он умолял своих детей хорошо относиться к крепостным, «которые нам суть братья», и отпустил на волю своих дворовых.⁹

В годы сотрудничества с боголюбцами, 1645—1652, Ртищев немало сделал для русского просвещения. Он помог переезду ученых монахов из Киева в Москву, устроил многих из них или у себя на дому или в своем подмосковном имении, построил для них монастырь и организовал школу. Благодаря его стараниям, Неронов в 1647 году был переведен из Нижнего Новгорода в Москву, был введен в близкий царю кружок, в котором кроме него важную роль играл и Стефан Вонифатьев, и был назначен настоятелем храма Казанской Божьей Матери.¹⁰ В это время само окружение царя превращается в нечто похожее на главный штаб движения «боголюбцев».

Протопоп Стефан Вонифатьев, духовник царя и настоятель Благовещенского собора в Москве, наименее известен из этого окружения молодого царя. Известно только, что в 1645 году он был уже духовником Алексея и имел на него большое влияние. Откуда он был родом, что он делал до 1645 года, как он стал царским духовником, почему он позже оказался так близок к Неронову, — остается совершенно неясным. В роли царского духовника он был до самой своей

⁹ Житие боярина Ф. Ртищева, ДРВивл., 1895, III, ч. V, 25—31, В. О. Ключевский: *Добрые люди Древней Руси*, в *Бог. Вест.*, 1892, I; его же: *Очерки и речи*, Москва, 1913, 153—160. Козловский: Ртищев, 120

¹⁰ Мат., I, 276

смерти, последовавшей в 1654 году, и с 1645 до 1652 года, когда Никон стал патриархом, Вонифатьев играл руководящую роль в церковной политике правительства. Его деятельность в эти годы показывает, что он был активным сторонником боголюбцев и другом Неронова, нередко проводя политику последнего. Для него, как и для Неронова, Морозова и Ртищева особенно характерной чертой была христианская социальность. Отец Стефан постоянно навещал своего воспитанника:

глаголя от книг [божественных] словеса полезные, увещевая со слезами юного царя ко всякому доброму делу, и врачаю царскую душу от всяких злых начинаний.¹¹

Для его настроений очень характерна одна статья, видимо его же сочинения, находящаяся в принадлежавшем ему сборнике. В этой статье Вонифатьев пишет об обязанности царя быть справедливым к своим подданным, требует облегчения тяжелого положения бедных классов населения и устранения злоупотреблений властей. Этот ранний русский народник полагал, что крестьянство является главным производительным классом страны и цитируя Ермолая-Еразма, русского публициста шестнадцатого века, писал:

в начале всего потребни суть ратаеве [крестьяне], от их трудов есть хлеб, от хлеба же есть всех благ главизна.¹²

Он не только словом, но и делом проявлял свою христианскую заботу о ближних и на свои средства построил приют для бедных и бездомных, основал дом-больницу для больных и широко раздавал милостыню.¹³ Он обращал сугубое внимание на русское судопроизводство, в котором к сожалению часто главную роль играла не справедливость, а богатство сторон, вовлеченных в судебный процесс. Поэтому отец Стефан часто обращался к боярам, заступаясь за неимущих и обиженных,

увещевая со слезами да имут суд праведный без мзды.

Строгая, почти что пуританская мораль и социальность были наряду с возрождением церкви основными побужде-

¹¹ там же, 277; некоторые авторы ошибочно приняли их за слова самого Неронова.

¹² Каптерев: Противники, I, 104—105

¹³ там же, 106

ниями в деятельности царского духовника. Он особенно заботился о нравственном здоровье своего духовного сына, молодого царя, стараясь охранить его от всякого соблазна. Когда молодой царь Алексей женился, то свадьба, по настоянию Вонифатьева, прошла без обычных шумных торжеств и забав, игр и «песен студных», старинных полуязыческих обрядов. Вместо традиционных народных свадебных песен, в которых сказывались вовсе не церковные обычаи и мировоззрения, певчие пели церковные песнопения,¹⁴ а после свадьбы молодые сразу же поехали на богомолье в монастырь. Вместо языческой радости настроения христианской ответственности в браке, освященном таинством церкви, отражали новые веяния при дворе.

В том же году, когда Неронов из Нижнего Новгорода переехал в Москву, в маленькую дворцовую группу «боголюбцев», состоявшую помимо Неронова и Вонифатьева из самого царя и его друга, Федора Ртищева, вошел и Никон, энергичный игумен Кожеозерского монастыря, недавно представленный царю Вонифатьевым и сразу же покоровивший сердце молодого самодержца. По просьбе царя игумен Никон был переведен из своей дальней северной обители в Москву и назначен архимандритом Ново-Спасского монастыря, и уже через пять лет стал патриархом «Всея Руси». Он был выходцем с верхней Волги, из того же Нижегородского края, где проповедовал Неронов и из которого вышло большинство деятелей русского реформационного движения XVII века. Жизнь Никона, Неронова и другого главного вождя боголюбцев — Аввакума, а также епископа Илариона, одного из ответственных помощников Никона, странно переплеталась в их детские и молодые годы. Аввакум, Никон и Иларион были почти соседи по деревне, а Неронов и Никон были оба учениками старца Анания.

Полурусский, полумордвин по происхождению, Никон родился в 1605 году, в селе Вальдеманове. В двенадцать лет он ушел от мачехи в Макарьевский Желтоводский монастырь у Нижнего Новгорода, но, когда ему исполнилось двадцать, Никон оставил монастырь, не сделавшись монахом; за-

¹⁴ ДРВивл., 1891, II, 195—198

тем он женился и получил приход неподалеку от монастыря. Все же монашеское житие видимо вошло глубоко в душу молодого клирика. Когда его дети умерли, он уговорил жену постричься и сам ушел, теперь уже как инок, в Анзерский скит. Но и здесь, на берегу сурового моря, на маленьком острове, около Соловков, Никон не нашел духовного утешения. Скит, недавно основанный св. Елеазаром, был беден и не создал традиции, а небольшое число живших там монахов относилось безо всякой симпатии к аскетически настроенному и властному иеромонаху. Через несколько лет, не ужившись с Анзерской братией, Никон перешел в Кожеозерский монастырь, на южных берегах того же Белого моря. Глубоко религиозный, аскет, умница и энергичный хозяин, он в тридцать лет был выбран братией этого монастыря в настоятели. Когда же он в 1646 году вернулся по делам в Москву, то его уже там хорошо знали, как выдающегося духовника, монаха и администратора, и Вонифатьев решил представить его царю и своим друзьям, как верного и полезного сына церкви.

Никон целиком принял программу боголюбцев и стал одним из самых энергичных деятелей церковного возрождения: введения единогласия, проповеди в церквях и нравственного оздоровления духовенства и паствы. Его природный и ясный ум, высокое мнение о роли церкви в государстве, вполне совпадавшие со взглядами царского духовника и других боголюбцев, энергия и дар слова произвели сильное впечатление на молодого царя, который был на 24 года моложе этого северного игумена. Ставши архимандритом Ново-Спасского монастыря, традиционной обители семьи Романовых, Никон еще больше сблизился с царем. Никон был моложе большинства членов «главного штаба боголюбцев», и только Федор Ртищев был по годам ближе к возрасту Алексея Михайловича, чем Никон. Ввиду этого и взаимной личной симпатии, царь Алексей, Никон и Ртищев составили особенно тесную группу внутри боголюбческого руководства и дворцового обихода. Главным качеством Никона была сильная, стремившаяся всего добиться, воля, хотя в годы архимандритства в Москве он еще далеко не был тем, все подавляющим, безмерным в своих требованиях властолюбцем, каким он стал, будучи уже патриархом. Но воля не была един-

ственной выдающейся чертой новоспасского архимандрита: он был очень умен, начитан, логичен, хозяйствен, горячо любил церковь и православие, знал, как обходиться с духовенством.

Крепкого телосложения, с длинными, слегка вьющимися волосами, приятным голосом и неутомимой энергией, Никон обращал внимание и завоевывал симпатии окружающих его людей. В своей частной жизни он был нередко аскетом, умевшим подчиняться строгостям православной монашеской дисциплины, был щедр к бедным, любил навещать больных, несчастных и даже заключенных в тюрьмах. Не удивительно, что он быстро завоевал привязанность царя-юноши, который вскоре поручил ему взять на себя царскую личную канцелярию, заведовавшую вопросами благотворительности и челобитных. И в этой роли он зарекомендовал себя аккуратным, неподкупным и умным администратором.¹⁵

«Собинный друг» царя — Никон, как называл его Алексей Михайлович, быстро выдвинулся на посту столичного архимандрита, советника и докладчика государя. Иностранцы, зная его влияние на царя, старались встретиться с ним и угодить ему. Когда в 1649 году митрополит новгородский вышел в отставку по своему преклонному возрасту, то находившийся в это время в Москве патриарх Паисий Иерусалимский посоветовал царю назначить Никона, которого он очень высоко ценил, на этот второй по важности пост в русской церкви. Девятого марта 1649 года архимандрит Никон, в возрасте 44-х лет, стал митрополитом второй по величине, по историческому влиянию и богатству в России старинной новгородской митрополии,¹⁶ где он немедленно и настойчиво стал проводить программу боголюбцев.

Число боголюбцев быстро росло и в провинции. Самым замечательным из этих новых провинциальных проповедников был священник, позже — протопоп, Аввакум, родившийся около 1620 г. в районе Нижнего Новгорода; в 1642 г. он был уже назначен на пост священника в село Лопатище.¹⁷ Встре-

¹⁵ И. Шушерин: История о рождении и о воспитании и о житии святейшего патриарха Никона. Русский Архив, 1909, IX, 1—110

¹⁶ Строев: Списки иерархов, 36

¹⁷ Лучшая работа об Аввакуме была написана P. Pascal: *Avvakum et les débuts du Raskol*, Paris, 1938

чая недовольство властей и населения, не всегда отзывавшегося на проповедь сурового обличителя нравов и настаивавшего к тому же на постоянном посещении церкви мирянами, Аввакум в 1651 году переходит в город Юрьевец, а в 1652 году — в Москву, где становится помощником Неронова и входит в кружок, руководивший всем движением боголюбцев. В Костроме, опять-таки на Волге, проповедь вел протопоп Даниил, старый друг Неронова и Аввакума, и Герасим — настоятель Богоявленского монастыря. Все они всячески старались поднять нравственность духовенства и мирян и прекратить пьянство, и также ввели во всех своих приходах строгое единогласие.¹⁸ В Романове-Борисоглебске проповедовал священник Лазарь, будущий союзник Аввакума по Пустозерску,¹⁹ в Муроме — протопоп Логгин, тоже друг Неронова, защищая которого вожь боголюбцев в конце концов попал в ссылку. В Ярославле проповедником благочестия был протопоп Ярмил,²⁰ в Темникове другой протопоп Даниил, в Нижнем Новгороде, после отъезда Неронова в Москву, его заменил протопоп Гавриил, ставший настоятелем храма Воскресения Христова и протопоп Конон.²¹ В больших монастырях: — Троицком, Суздальском и Печерском программу духовного возрождения и единогласия проводили архимандриты — Адриан, Иосиф и Тихон. В Вязниковском монастыре такую же роль играла игуменья Марфа. Много сторонников движения было и в Москве, особенно среди молодого духовенства²² и прихожан собора, где служил Вонифатьев и Неронов и их друзья. Многие из них позже заплатили жизнью, ссылкой и тюрьмой за преданность вере и их духовникам.²³ Многие из этих молодых энтузиастов среди духовенства были глубоко преданы «вере Неронова» и ему самому и так же, как и он, вели пропаганду в церквях и на улицах Москвы.²⁴

В Москве, в Тверском монастыре, архимандрит Феоктист

¹⁸ В. Введенский: Протопоп Даниил, Бог. Вест., 1913, IV, 486 и сл.

¹⁹ Мат., VI, 197

²⁰ Мат., I, 155

²¹ Авв., 247

²² Гиббенет, 6

²³ Авв., 247—8

²⁴ Гиббенет, 6

ввел единогласие и проповедь и горячо поддерживал Неронова. Так же энергично поддерживали боголюбческое движение и представители Печатного Двора во главе с отцом Наседкой и Ш. Мартемьяновым.

Мемуары современников, как, например, житие Аввакума, документы и переписка, к сожалению, сохранили только немного имен участников этого движения, главным образом тех из его деятелей, которые после нововведений Никона остались верны своей программе и старому обряду. Те же, кто остался с иерархией и церковью, естественно, предпочли не напоминать о своей близости с вождями боголюбцев и самим движением. По тем же причинам их не упоминают ни старообрядцы, ни документы церкви. Судя по позднему распространению раскола и по успехам 1645—1652 годов, можно судить, что число боголюбцев все время увеличивалось.

10. ЕДИНОГЛАСИЕ

После переезда Ивана Неронова в Москву успехи боголюбцев казались им самим настолько значительными, что к 1649 году они решили поставить вопрос о единогласии на решение общерусского церковного собора с целью проведения его в общегосударственном масштабе. Единогласие было главным пунктом их программы, так как в обновлении полной литургии они видели главное, мистическое, моральное и учительное средство возрождения церкви и страны. Они, конечно, ясно отдавали себе отчет, что несмотря на успешное проведение единогласия в отдельных церквях столицы и страны, главная масса храмов продолжала оставаться в руках консервативного и привыкшего к многогласию духовенства, которое не хотело менять свои стародавние обычаи ради идеалистических целей энтузиастов-боголюбцев. Епископат не мешал им вводить единогласие, где сами священники и прихожане этого хотели, но вовсе не спешил с обязательным введением его во всех приходах страны. Вызов протопопа Неронова из Нижнего Новгорода в Москву в значительной

степени объяснялся скорее холодными, чем дружескими отношениями между столичными боголюбцами и церковной иерархией. Боголюбцы нуждались в сильном, упорном вожде-проповеднике, закаленном долгими годами борьбы за единогласие и, конечно, никого более авторитетного и опытного, чем Неронов, они не могли найти. Царь в эти годы был еще очень молод и неопытен, чтобы его слово могло быть решающим для почтенного старого патриарха и других иерархов, а Морозов, хотя и сочувствовал боголюбцам, но до 1648 года был слишком занят государственными делами, чтобы еще вмешиваться в проблемы обряда, а после бунта 1648 года был фактически отстранен от власти своими соперниками среди двора и администрации. Возрождение полной единогласной литургии, к которому стремились боголюбцы, вовсе не было таким простым делом, как это многим казалось с первого взгляда. Введение единогласия обозначало бы значительную реформу в церковной практике и даже мировоззрении основной массы духовенства страны и далеко не было так практично и легко с точки зрения многих иерархов и влиятельных представителей священства. Само многогласие было введено в церквях вовсе не только потому, что большинство священников было нерадиво или покладисто в отношении мирян и не заботилось о церковном благолепии, но главным образом ввиду необычной длительности русского богослужения. Точно следуя всей ежедневной программе церковных служб, священник должен был проводить большую часть дня в храме, а отдельные службы занимали долгие часы. Еще до сих пор русская литургия и, особенно, русское всенощное бдение делятся иногда от двух до четырех часов, в зависимости от рвения настоятеля храма и эстетических вкусов регента хора. В семнадцатом веке, после введения единогласия, эти службы были еще продолжительнее. Сын патриарха Антиохийского, диакон Павел Алеппский, который долгие месяцы провел в России, в середине 1650-х годов, признавался в своих записках, что нигде, кроме России, он не наблюдал такого благочестия и таких длинных церковных служб. А ведь диакон, всегда служивший при своем отце, патриархе Антиохии, привык к торжественному и также не короткому богослужению византийского стиля.

В записках Павла чувствуется и ужас и восторг перед русским богослужением и благочестием:

Усердие москвичей к посещению церковей велико, царь и царица ведут внутри своего дворца более совершенный образ жизни, чем святые: все время в посте и молитве... Не успели мы сесть за стол после обедни, как ударили ко всеобщей... Вошли в церковь в 3 часа, а вышли в 10 часов... Мы вышли из церкви, умирая от усталости... Во время службы русские стоят, как статуи молча, тихо, делая непрерывно земные поклоны... Они превосходят своим благочестием подвижников в пустыне.²⁵

Правда, Павел говорит о патриарших, особенно торжественных службах, во время патриаршества строгого и сурового Никона, при этом во время поста... Но и обычные службы в простой деревенской церкви, при применении единогласия, были очень часты и длинны. При этом, священники-реформаторы настаивали и на длинных молитвах дома. Аввакум повествовал в своих письмах о том, как он сам молился и советовал так же молиться и своим детям:

Ноцию правило келейное отцы узаконили, кто сколько может: или поклонов 300, или 600 или 1000... с ними же Иисусовы молитвы или 600 и седмое Богородицы, или вдвое, втрое, как кто хочет и может... А церковного правила пения отнюдь не поколебати (т. е. не изменять, не сокращать). Егда вечерню с павечернею отпою после ужины, правило начну: павечерницу, и 4 канон Иисусу и акафист с кондаки и икосы: Воду прошед и Ангелу, и тропари кононов, и молитвы; таже Достойно, Трисвятое, Нескверную и еще Трисвятое и Дажь нам, и рядом Боже вечный, и все молитвы спалны и Отпуст и Ослаби, остави, вместо прощения, и Ненавидящих; также 50 поклон за живые и мертвые... Паки начинаю начало правилу поклонному: Боже очисти мя и молитвы; и проговоря Верую и огонь погасим, да и я, и жена, и иные охотники нуже пред Христом клятца в поте кахтех: я 300 поклонов, 600 молитв Иисусовых, да сто молитв Богородице, а жена 200 поклон, да 400 молитв, понеже робятка у нее пицат...

В рядовые дни заутрени в 4 часа, а полиелеон в 5 часов, а в Воскресенье всеобщее в 10 часов. После заутрени причастное правило час говорю сам; а единогласное пение литургию (службу) сам же и чту и пою, единогласно и на речь (т. е. отчетливо, ясно) пою против печати слово в слово... И отпев обедню, час поучения чту. После обеда часа два усну, и встав книги до вечерни чту, сидя один.²⁶

Конечно, такая служба, которая и в будний день занимала

²⁵ Павел Алеппский, III. 94, 119--120, 138, 194, II, 100

²⁶ Авв., 854—855

несколько часов только в церкви, не считая длинных молитв и поклонов дома, не была доступна каждому. Многие были заняты работой и делами и не могли посещать церковь; другие просто физически, как и Павел Алеппский, не выдерживали долгого стояния в храме. Двугласие, которое сокращало службу на треть или, может быть, наполовину, было по мнению многих церковных людей единственным правильным решением, так как при нем все главные части службы читались в один голос и только «тихие» — про себя; молитвы же священника сопровождались пением хора и чтением дьячка. Поэтому многие, даже очень благочестивые члены епископата, как, например, патриарх Иосиф, который сам боролся с многогласием, был против полного абсолютного единогласия. Они боялись, что слишком продолжительные службы отпугнут прихожан от храма. Идти же на сокращение служб русские не могли и думать, полагая, что они должны сохранить в том же виде, в каком они получили ее от греков, хотя в Греции она была несколько сокращена в века, следовавшие за введением христианства в России.

Боголюбцы, как и все русские церковные люди того времени, не считали возможным изменение или сокращение текста литургии и по чисто мистическим соображениям. Церковь во время литургии, когда происходила Евхаристия, причастие православных людей Богу, соединение причащающихся христиан с Господом, считалась ими, как об этом еще в начале пятнадцатого века говорил св. Кирилл Белозерский, за временное осуществление Царства Божия на земле.²⁷ Сами каноны, слова литургических молитв, церковные песнопения, подготовлявшие это соединение верующих с Богом и осуществлявшие это временное Царство Божие на земле, в свою очередь, представлялись русским как бы вехами на пути в это Царство Божие, мистическими символами пути его достижения. Прекрасно написал об этом А. Карташов, говоря, что само вечное Царство Божие считалось православными людьми того времени непрерывной, прекрасной литургией во вселенском боголепном и прекрасном храме, во время которой благочестивые души вечно и благоговейно об-

²⁷ Послание св. Кирилла Белозерского к кн. Дмитрию Можайскому, А. И., I, № 16 и С. Смирнов: Русский Духовник, Москва, 1914, 148—149

щаются с Господом.²⁸ По всей вероятности, в идеальной перспективе будущего, боголюбцы мечтали и ожидали, что вся Россия, весь русский народ будет благоговейно предстоять перед великой тайной преосуществления святых даров и когда вся страна со всей силой веры сознательно причастится телу Христову, то тогда именно и начнется осуществление вечного Царства Божия на православной земле, в Третьем и Последнем Риме.

«Покоримся божественным уставом», — писал друг Неронова, исправщик Печатного Двора Ш. Мартемьянов, настаивая на введении единогласия:

Единогласие и благочиние воистину и есть красота церковная: умиление, души, плачь и слезы, и стонание сердечное, и память смертная (воспоминания о смерти), и вся благая церкви во время божественного пения (литургии) душой [вы] приплодите.²⁹

Эта тема красоты церковной, постоянно повторяемая и Мартемьяновым, и Нероновым, и Аввакумом, и Ртищевым, и самим царем, господствовала над церковным мышлением Московской Руси. Но эта красота церковная не являлась красотой архитектуры храма, облачения или исполнения песнопений, но внутренней красотой, гармонией общения верующей души с Богом, гармонией, требовавшей соответствия мыслей, жизни, дела и слова с Божественным словом, с истиной христианства. В поисках вечной красоты общения с Господом Богом, боголюбцы искали прежде всего внутреннюю «лепоту», красоту и гармонию в церкви, соответствие смысла литургии с мыслями молящихся.

Понятие красоты или «лепоты», как говорили боголюбцы, было искони присуще русской религиозной мысли, и недаром послы Владимира Святого убедили его принять православие, указывая на красоту византийской литургии, во время которой они чувствовали себя не на земле, а в небесах.³⁰

Понятие вечной богословской «лепоты» — красоты и гармонии религиозной жизни и общения с Богом, о которой говорит Неронов, Алексей Михайлович и их друзья-боголюб-

²⁸ А. В. Карташов: Смысл старообрядчества, Сборник в честь П. В. Струве, Прага, 1925

²⁹ ПДПИ, CLV, 65, 74

³⁰ Повесть временных лет, Москва-Ленинград, 1950, I, 75

цы, развилось уже позднее, в Московской Руси, по всей вероятности под влиянием христианского толкования пути возвышения души к Богу, о котором так настойчиво писал тот же самый Максим Грек, которого Неронов вместе с Дионисием читал в годы своего пребывания в Троице Сергиевой Лавре.

Очищение познания и ума приводит к познанию красоты...³¹ Каждый из нас должен себе сказать: я — подобие Божие и должен искать, как открыть, как достигнуть первоначальной красоты...³² Всей душой будем стремиться к красоте, подобной Богу,³³ указывал Максим.

Но, по мнению Максима, эта красота — вовсе не внешняя физическая красота, которая всегда бывает только временной и переходящей и иногда даже мешает достижению подлинной красоты, но настоящая вечная красота, красота соединения человека с творцом, достижения человеком того подобия Божия, которое было вложено в нас при нашем создании.³⁴ В этом понятии красоты, как высшего достижения религиозного развития человека, Максим Грек по своим платоновским подходом к путям искания и нахождения Творца был близок к ранним православным богословам, — псевдо-Дионисию Ареопагиту, Симеону Новому Богослову, и даже Григорию Паламе, произведения которых давно уже читались на Руси и которые оказали большое влияние на развитие русской религиозной жизни и религиозного мышления. Например, развитие русской иконы, которую князь Е. Трубецкой называет «умозрением в красках», находилось под сильным влиянием идей Дионисия Ареопагита, и величайший русский иконописец Рублев вкладывал в свои произведения его богословскую символику; также находилось под влиянием Дионисия и толкование Троицы у Иосифа Волоцкого. Поэтому почва для восприятия идей Максима Грека была вполне подготовлена на Руси, и русское церковное возрождение семнадцатого века, во всяком случае, в наиболее значительной части его, представленной боголюбцами, проходит под символом гармонии религиозного развития.

³¹ Максим Грек, III, 313

³² там же, II, 5

³³ там же, III, 213

³⁴ Максим Грек, II, 164 (Диалоги души)

Эта идея вечной красоты сосредоточена в красоте лицезрения и общения с Творцом; причем в понимании боголюбцев — это общение прежде всего достигалось во время литургического таинства. Поэтому тема возрождения церковной службы, во время которой по словам Неронова:

закладывается незлобивый Владыка за мирской живот и спасение и раздробляется всем верным, иже есть литургия страшных таин.³⁵

и была центральной темой той церковной работы возрождения, проводимой протопопами боголюбцами. По их мнению литургия не только должна была перевоспитать русский народ, но поднять его на высоту «подобия Божия», мистически подготовить к встрече с Творцом, сделать его подлинно достойным встречи того царства Святого Духа, осуществления которого они ожидали и надеялись, как обещала легенда о Белом Клобуке, что оно будет осуществлено на русской земле, земле последнего православного царства.

Чтение эсхатологических произведений, — «Кирилловой Книги», «Поучений Ефрема Сирина», «Книги о вере» еще больше заостряло их чувство ответственности перед русским народом, перед историей, перед Богом за все человечество, так как, именно, русской земле и русской церкви сам Господь, по их мнению, поручил сохранить христианство.

Трудности православия в Польше и на Ближнем Востоке как бы подтверждали предсказания, усиливали эсхатологические ожидания и еще больше укрепляли их религиозное напряжение, их борьбу за веру, их убеждение, что именно они должны спасти христианство, помочь окончательному торжеству его на Руси. Недаром тот же справщик Печатного Двора, Шестак Мартемьянов, друг Наседки и Неронова, пишет в своем трактате об единоклассии:

не мы ли Израиль истинный,
люди христианские?³⁶

³⁵ Челобитная нижегородских протопопов, ЧОИДР, 1902, II, 1—32

³⁶ Деяния собора 1649 г., 49—50

11. СОБОР 1649 ГОДА И СТОЛКНОВЕНИЕ

С¹ ЕПИСКОПАТОМ

Собор, от которого боголюбцы ожидали введения единогласия и начала полного литургического обновления России, собрался в 1649 году. В это время епископат состоял из лиц, назначенных на епархии еще до того, как боголюбцы успели захватить решающее влияние в делах церкви, и почти весь состав его, кроме митрополита Никона Новгородского (будущего патриарха) был настроен против предложения Вонифатьева, Неронова и их друзей. Состав собора был тщательно подобран иерархией, и никто из друзей боголюбцев официально в нем не участвовал. Тем не менее, Вонифатьев сам решил явиться на собор, представлятельствуя чаяния и интересы своих друзей. Но Вонифатьев видимо не рассчитал силу сопротивления епископата и церковных чиновников канцелярий, связанных с управлением русской церковью. Этим противникам боголюбцев удалось склонить на свою сторону престарелого патриарха, который долго колебался между явной необходимостью устранить многогласие и трудностью введения единогласия. Он, конечно, помнил, что еще Стоглавый собор строго предписывал единогласие и что он сам всего лишь за год до собора, в 1648 году, порицал монахов Саввиного монастыря за то, что они «поют по скору и не единогласно». Теперь аппарату церкви и епископату, которые рассматривали боголюбцев, как мятежников против их авторитета, привычек и злоупотреблений, представлялась возможность раз и навсегда отвергнуть пожелания и требования дерзких протопопов. Давно уж многие епископы и чиновники их канцелярий возмущались протопопами, которые хотели распоряжаться русской церковью через их головы и поэтому заправились собора хотели использовать раздражение патриарха на «дерзость» боголюбцев.

Собор, который видимо был посвящен только проблеме благочестия в церквях и единогласию, был очень непродолжителен и закончился уже 11 февраля, в день своего открытия. Помимо патриарха, на нем присутствовал престарелый Варлаам, митрополит Ростовский, митрополит Серапион Сар-

ский и Подонский, а также архиепископы: Маркел Вологодский, Моисей Рязанский, Иона Тверской и епископ Рафаил Коломенский. Кроме того в состав собора вошли 5 архимандритов, 6 Московских игуменов, игумен Соловецкий и десять московских протопопов, всего 29 человек.³⁷ Никона на соборе не было, не было и таких сторонников реформы из епископата, как Серапион Суздальский и Варлаам Вятский. Видимо их умышленно забыли пригласить.

Краткое деяние собора отмечает, что вследствие своевольных попыток ввести единогласие,

в Москве учинилась молва великая и всех чинов православные люди учили отлучаться от церкви за долгим и безвременным лением.

Поэтому собор постановил:

как было при прежних святителях, митрополитах и патриархах, по всем приходским церквям службы служить по прежнему, и вновь ничего не вчинати.³⁸

Решение собора, состав которого был явно подтасован, было встречено боголюбцами бурей негодования и привело к прискорбным столкновениям. Они решили, что постановление собора, который, как выразился биограф-современник Никона, отказался «древнее неблагочине на благочине переменить»,³⁹ является подрывом всего их дела и сознательным разрушением русского православия. Вонифатьев, явившись во дворец, «на собор», заявил царю при патриархе,

что в Московском государстве нет церкви Божией, а патриарха назвал... волком, а не пастырем; також называл... митрополитов, и архиереев, и епискупов... и весь освященный собор бранными словами... и волками и губителями... и патриарха и освященный собор бранил без чести.⁴⁰

Собор, во главе с патриархом, подал царю жалобу на Вонифатьева, требуя, ссылаясь на Уложение, наказания обидчика:

в той твоей книге государевой, в Уложенной книге написано: кто изречет на соборную и апостольскую церковь какие хульные сло-

³⁷ там же, 33—36

³⁸ там же, 41

³⁹ Шушерин, 7

⁴⁰ Каптерев: Противники, прил., 165—166

веса — да смертью умрет. А он, Стефан, не токмо, что на соборную и апостольскую церковь хулу понес, но и на вси твои Божии церкви... и нас, богомольцев Твоих, обесчестил.

В заключение патриарх и собор требовали предать Стефана Вонифатьева суду.⁴¹

Царь не поддержал патриарха и епископат и не предал суду Стефана. Он чувствовал, что собор был неправ и что его руководители выступили против единогласия главным образом ввиду личных и тактических соображений. Поэтому там, где единогласие было введено, как, например, в церквях Вонифатьева, Неронова и их сторонников, оно не было отменено. Позже, в 1651 году, патриарх горько жаловался, что не он, а Вонифатьев и его друзья распоряжаются в Церкви:

Аз слышах, яко многие на мя износят укоры, раяще нас, их же ответ готов имуще на судици Христови устремихся умолчати; еще их сотворих. Третие бо сие лето есть биему — от сводник терпе клеветные раны. Доволен сый, яко имам послуха Господа тайнам советника. Елма же видят мнози молчание наше на известие клеветников веруя же, а не задолго терпение наше молчание, бо за-неже не имехом ли силы разверсти уста ко истине.⁴²

Он видимо боялся, что боголюбцы хотят принудить его к уходу:

переменить меня, скинуть меня хотят, а буде меня и не оставят, я и сам за сорбм об отставке стану бить челом.⁴³

Под давлением самого царя, патриарх Иосиф решил временно отложить вопрос об единогласии и тем временем запросить Парфения, патриарха Константинопольского, к которому он уже и раньше обращался за советом по ряду канонических вопросов. Ответ патриарха Парфения II, от 16 февраля 1650 года, был ясен и категоричен: единогласие не только можно, но даже должно ввести во всех церквях. Ссылаясь на слова апостола Павла и на постановления вселенских соборов, он писал:

лучше пять слов сказать со смыслом, и других наставить нежели тьму слов на незнакомом языке (1 посл. к Коринф., XIV, 19 и 8).

⁴¹ там же, 166

⁴² Гиббенет, II, 471

⁴³ Каптерев: Противники, 158

Парфений добавлял:

Молитве подобает быти с постоянным разумом и несмущением... певцам пети согласно, а не рыканьем неподобным, молитве и службе совершаться с благоговением... певцам пети тропари по чину по едину или по два... а псалтырь пети не спешно.⁴⁴

Грамота патриарха окончательно разрешила вопрос об единогласии, и боголюбцы могли быть довольны, что они добились наконец ясной и отчетливой церковной службы и оказались победителями над собором епископов. Новый собор только подтвердил совет константинопольского патриарха. Программа нового собора, собравшегося в Москве, 9 февраля 1651 года, известна по случайно сохранившейся черновой записке самого царя. Эта запись показывает, как внимательно отнесся сам Алексей Михайлович к тем вопросам, которые он хотел поставить на обсуждение собора и как тщательно он подготавливал самого себя к их разрешению. Царь выступает уже теперь в проведении заседаний и разработке программ, как более опытный государственный деятель. Правда, он еще молод, но зато он тверд и совершенно ясно знает, чего он хочет добиться.⁴⁵ Первым пунктом работы собора на записке царя стоит единогласие. Вторым пунктом программы было введение более ясного пения. Третьим — был вопрос о чтении псалтыри. Следуя советам патриарха Парфения и пожеланиям царя, собор на этот раз постановил ввести единогласие:

пети по святым церквям Божиим чинно и безмятежно, на Москве и по всем городам единогласно.⁴⁶

Новый служебник, во введении которого была рассказана история единогласия и в котором было строго предписано везде его вводить, очень быстро был подготовлен к печати, так как в Печатном Дворе сидели — Наседка и Мартемьянов, друзья боголюбцев. В июле новый служебник уже вышел из печати в продажу.⁴⁷

Несмотря на окончательное решение собора, споры, видимо поддерживаемые косными представителями епархиаль-

⁴⁴ там же, 159

⁴⁵ Деяния Собора 1649 г., 47

⁴⁶ Сахаров: Исследование о русском церковном пении, 28—29

⁴⁷ П. Строев: Дополнение к книгам Толстого, 127—128

ных канцелярий, продолжались, а в глухих местах, в провинции, «многогласие» удержалось даже до конца восемнадцатого века.⁴⁸ Некоторые противники единогласия и проповедей открыто выступали против решения собора сейчас же по его окончании:

Заводите де вы ханжи ересь новую, единогласное пение и людей в церкви учите. А мы де людей и прежде в церкви не учивали, а учивали их в тайне (исповеди) и протопоп де благовещенский [Вонифатьев] такой же ханжа...

Другие выражались еще резче и твердили:

Нам хоть де и умереть, а к выбору о единогласии руки не прикладывать...

Зато среди столичного духовенства было немало восторженных поклонников Неронова; они предлагали своим противникам Божий суд, жребий между ним и его противниками:

а буде его [Неронова] вера права, и они (противники) да станут петь [по-новому] и говорить [проповеди].⁴⁹

12. ПРИЧИНЫ МЯТЕЖА ПРОТОПОПОВ ПРОТИВ ЕПИСКОПАТА

«Мятеж» протопопов против епископата во время собора 1649 года, конечно, не был случайным явлением. Напряженные отношения внутри церкви вызвали озлобление, проявленное с обеих сторон, когда Вонифатьев, как представитель боголюбцев на соборе, не постеснялся назвать патриарха и епископов «волками» и «губителями церкви», а иерархия, в свою очередь, старалась приостановить движение церковного возрождения и даже требовала казни Вонифатьева. Недовольство белого приходского духовенства епископатом, который почти что целиком рекрутировался из черного духовенства, — монашества, — было результатом векового вза-

⁴⁸ Духовный регламент, Киев, 1823, 33

⁴⁹ ЗОРИСА, II, 394—6

имного отчуждения и давних горьких чувств среди низшего приходского клира.

В самом начале истории русского православия, белое приходское духовенство принимало деятельное участие в делах церкви, и епископы часто были избираемы из его среды. В ряде случаев, в Киевский период истории, представителей белого духовенства поставляли на кафедры и без предварительного пострижения в монахи.⁵⁰ Но после монгольского нашествия положение меняется, и кандидаты в епископы назначаются почти что исключительно из монахов. Разгром городов во время нашествия монголов, рост монастырей и малое число епископских кафедр в России, — постепенно привели сначала к полному исключению белого духовенства из епископских органов управления епархиями, а затем и к фактической монополии монашества на замещение освобождающихся епископских кафедр. В монастырях, в которых сосредоточивались книжные богатства и образование, можно было найти значительно больше подходящих на епископские должности кандидатов, чем среди оторванного от книжных хранилищ и монастырских школ белого духовенства. Поэтому, уже в пятнадцатом веке, почти что все епископы были выходцами из монастырей, а не из приходов. Даже те представители белого духовенства, как, например, патриарх Никон и другие, которые изредка попадали в иерархию, проходили перед этим долгий период монастырского перевоспитания, по истечении которого они превращались в типичных представителей монашества.

Это «монашеское происхождение» епископата постепенно превращало его в изолированную от белого духовенства группу, не понимавшую нужд низшего клира и часто презиравшую своих менее образованных и гораздо более бедных и менее влиятельных собратьев из приходского духовенства. Когда же случайно дети приходского духовенства или мирян попадали в монастырские школы, как ученики и послушники, то монастырское руководство старалось удержать их в монастыре и постричь в монахи. Поэтому белое духовенство состояло из людей со знаниями полученными в приходах,

⁵⁰ Голубинский, II, часть 1, 33, 40, 43, 47

вдали от монастырских культурных и образовательных возможностей. Эти приходские священники и диаконы нередко отличались низким культурным уровнем, а иногда и малограмотностью. Послания Новгородского архиепископа Геннадия и постановления Стоглавого собора вполне ясно отмечали, в конце пятнадцатого и в середине шестнадцатого века, эту слабую подготовку приходского духовенства.⁵¹ Наоборот, среди епископата нередко встречались высокообразованные люди, способные писатели и ведущие культурные деятели того времени, как, например, архиепископ Геннадий Новгородский, митрополиты Даниил и Макарий и патриархи: Иона, Филарет и Никон.

Не только по образованию, но и по образу жизни и материальным возможностям, разница между белым духовенством и епископатом была огромна. Так как число епископских кафедр в Московской Руси было очень невелико, — всего лишь 11 в 1649 году, — то поэтому и некоторые епархии по своей территории были размеров больше самых крупных западноевропейских государств. Например, до середины семнадцатого века, на весь север России, — от Новгорода и Москвы и до Ледовитого океана и Урала, — было фактически только две епархии: Московская и Новгородская. Правда, там еще были две епископских кафедры, — Тверская и Ростовская, — но по своим размерам они казались крошечными островками среди этих епархий-гигантов. В 1702 году, даже после создания в пределах Московской и Новгородской епархий новых епархий — Нижегородской, Холмогорской, Вятской и Вологодской, — в Московской епархии все еще было 3750 приходов, а в Новгородской епархии — 1017 приходов.⁵² Естественно, при таких размерах епархий, связь епископа с приходским духовенством была очень слаба, а доходы епархиальных архиереев весьма значительны. Доходы епископата не ограничивались сбором одной десятой с доходов приходского духовенства, так как в руках епископов, кроме этого, было и значительное количество земель с епархиальными, «епископскими» крестьянами. Количество епископских земель и крепостных все время росло, и к концу семнадца-

⁵¹ Карташов, I, 436—438

⁵² Шапов, I, 352—3

того века достигло колоссальной цифры — в 37 000 дворов, — с 440 000 «епископских крестьян» крепостных. Помимо доходов от имений и крестьян, находившихся непосредственно в ведении епархиального управления, епископы получали также значительную часть доходов от монастырских имений, которым принадлежало тоже очень значительное число крестьян.⁵³ К концу семнадцатого века около 8 процентов всего населения России находилось под непосредственным управлением епископов и монастырей.

Даже епископы, стоявшие во главе таких небольших епархий, как Тверская или Ростовская, получали доходы не менее, чем от 1000 душ церковных крестьян. Они нередко содержали по сотням лошадей для обслуживания своего двора и епархиального управления. Некоторые из числа богатых епископов, как, например, сам патриарх или епископ Новгородский, жили богаче самых состоятельных русских аристократов и купцов Морозовых, Юсуповых и Строгановых. В то же время сельский священник существовал со своей большой семьей на какие-нибудь тридцать рублей в год и на небольшие доходы с церковной усадьбы; при этом он выплачивал 10 процентов из этих ничтожных доходов своему епископу.

Протопопы были теми же приходскими священниками, но были еще обязаны наблюдать за духовенством небольшого церковного округа с несколькими десятками приходов. Фактически их функции были епископско-административного характера, но без доходов, влияния и прав епископов. Население их почитало не меньше, чем самых епископов и, в девятнадцатом веке, крестьяне считали, что по своему сану протопопы значат не менее архиереев.⁵⁴ Но материальное положение этих протопопов, хотя и было лучше положения простых деревенских батюшек, но значительно хуже по сравнению с финансовой обеспеченностью епископов. И при этом они так же, как и простые священники, целиком зависели от епархиального управления, в котором они сами не принимали никакого участия. Аппарат этого епископского епархиального управления фактически находился в руках

⁵³ Н. М. Никольский: ИРЦ, 91

⁵⁴ Щапов, I, 291

профессиональных бюрократов из мирян, так называемых «патриарших и архиерейских дворян и детей боярских». Эти чиновники нередко вымогали последние крохи у приходского духовенства, брали со священников значительно больше, чем законные десять процентов приходского дохода, и постоянно требовали добавочных сборов за требы, особенно за свадьбы, крестины и похороны. В церковных актах шестнадцатого и семнадцатого столетия можно неоднократно встретить указания, что архиерейские сборщики

на попов и церковных причетников дань накладывают и вечные пошрины и всякие окладные и неокладные доходы собирали с прибывкой... и церковному чину чинились убытки лишние...⁵⁵

При этих сборах архиерейские чиновники часто оскорбляли духовенство: соборное постановление 1675 года отмечало,⁵⁶ что

ко священному чину часто объявлялось всякое бесчиние, налоги, обругательства и убытки от архиерейских дворян и детей боярских.

Когда, в 1620-х годах, патриарх Филарет создал особую патриаршую администрацию, так называемые «духовные приказы», то это высшее управление русской церкви оказалось целиком в руках светских бюрократов: бояр, окольничих, стольников и подъячих. До собора 1667 года светский суд патриаршего управления считался более важным, чем церковный, и только при патриархе Никоне в Патриарший Разряд, который был высшей инстанцией патриаршего управления, были введены и духовные лица; до этого в него входили только гражданские чиновники, — патриарший боярин и его светский штат.⁵⁷ Так, например, в 1628 году, главными администраторами патриаршего разряда были: кн. Хилков, боярин И. А. Колотовский и дьяки — Ф. Rogozin и Г. Лаврентьев.⁵⁸

При патриархе Иосифе, когда епископат решил приостановить дальнейшую работу боголюбцев, главным деятелем патриаршего управления, и одновременно вдохновителем «епис-

⁵⁵ ААИ., V, 303

⁵⁶ ААЭ, IV, 204

⁵⁷ Грамоты 1628, 1632, 1633 г. в ААЭ., III, 260, 284. 337

⁵⁸ там же, IV, 304

копской партии», был известный взяточник, светский дьяк Иван Кокошилов, ненавидимый духовенством за грабительские поборы. Поэтому, внешне борясь с епископатом, боголюбцы на самом деле боролись вовсе не с церковной иерархией, а с ее светской бюрократией и с ее светскими вдохновителями, которые боялись, что, в случае успеха боголюбческого движения, власть и доходы могут ускользнуть из их бюрократических рук.

Одно из распоряжений этой светской патриаршей администрации, изданное при патриархе Иосифе, особенно задело приходское духовенство и, видимо, сыграло значительную роль в обострении отношений между церковной бюрократией и священниками. С целью увеличения своих поборов, патриаршая епархиальная администрация постановила, что по всем делам поставлений в священники, перемещения их из одного прихода в другой и по делу построек церквей, — духовенство должно было лично являться в патриаршую канцелярию в Москве. Конечно, это было сделано для того, чтобы чиновники могли легче вымогать свои незаконные сборы от провинциального духовенства во время его приезда в столицу; приходским батюшкам для этого иногда приходилось проделывать путешествия в 500—1000 верст; для более скорого разрешения своих вопросов, они должны были соответственно вознаграждать чиновников патриаршего управления.⁵⁹ Само поставление в священники производилось только после уплаты кандидатом сравнительно высоких пошлин. После уплаты этих высоких сборов за поставление, священник тотчас же попадал в долги, которые ему с трудом приходилось выплачивать из своих довольно незначительных доходов.

В течение долгих столетий в сердцах и умах приходского духовенства и мирян накапливалось недовольство и горечь против церковной администрации, которая, обирая священников, косвенно обирала и мирян. В конце четырнадцатого и начале пятнадцатого века это недовольство породило ересь стригольников, которая была особенно сильна в Новгороде и Пскове. Одной из самых важных сторон учения стриголь-

⁵⁹ Н. М. Никольский, ИРЦ, 96

ников было бескомпромиссное осуждение симонии. Стригольники доказывали, что русское священство не является действительным, так как епископы назначали кандидатов на должность священников за деньги, — «мзду», — то есть — плату.⁶⁰ Подавленное церковными и светскими властями движение стригольников менее чем через столетие нашло отклик в движении так называемых «жидовствующих», которые также протестовали против чрезмерной власти епископата и его поборов.⁶¹

В самом начале шестнадцатого века, против симонии и поборов с приходского духовенства, очень резко выступил некий Георгий Скрипница, «нищий вдовец, поп града Ростова». Он обратился к собору 1503 года с посланием в защиту белого приходского духовенства, откровенно и резко обвиняя епископов в ответственности за все грехи русской церкви. «По небрежению епископов, — писал он, — и священники нередко нарушают каноны церкви».⁶² По мнению попа Скрипницы главная вина епископов заключалась в том, что они совсем не обращали внимания на духовенство и поручали все епархиальные дела своим светским чиновникам и боярам.

Стоглавый собор 1551 года несколько исправил положение в церкви, введя институт духовных старост и десятских, которые по мнению руководителей собора должны были стать местной администрацией — своего рода посредниками между епископами и приходским духовенством.⁶³ Это постановление было далеко не везде проведено в жизнь, а духовные старосты и десятские, большей частью — те же протопопы, далеко не всегда могли защитить духовенство от вымогательств и оскорблений епархиальных чиновников.

Только в середине семнадцатого века, когда боголюбцы получили поддержку при дворе государя, они, как представители приходского духовенства, смогли одержать на соборах 1649 и 1650 года победу над епископатом, да и то эта по-

⁶⁰ Послание епископа Стефана и др. документы РИБ, VI, 196 и сл.

⁶¹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье: Антифеодальные еретические движения на Руси, Москва-Ленинград, 1955, 37, 45—46, 139, 161—162

⁶² ЧОИДР 1848, VI, часть 4, 45—60

⁶³ Стоглав, Казань, 1862, 50, 80—82, 151, 296—328

беда вскоре оказалась Пирровой победой. Выступая на соборе 1649 года, Вонифатьев сделал вызов всему епископату и епископской бюрократии, но не сформулировал самой основной мысли своих союзников-боголюбцев. За него это сделал несколько позже сам протопоп Иван Неронов, который уже в 1630 годах не побоялся потребовать от патриарха реформы церковных нравов. В своих письмах к царю Алексею Михайловичу Неронов настойчиво указывал на необходимость ввести в состав церковных соборов, как высшей инстанции управления русской церковью, представителей белого духовенства и мирян. Его требования не были революционными, но все же были и не вполне обычными для практики русской церкви. Только на четырех русских поместных соборах — шестнадцатого и семнадцатого века — присутствовали представители белого духовенства. Одним из этих четырех соборов и был как раз вышеупомянутый собор 1649 года, на котором и произошло столкновение Вонифатьева с епископатом. Другим собором с участием приходских священников — был собор 1553—1554 года, во времена митрополита Макария и Ивана Грозного. Два следующих собора, с участием иереев, — были уже после упомянутых соборов и были соборами 1653—1654 гг. и 1690 года.⁶⁴ Интересно, что все эти соборы с участием иереев имели место уже после начала реформационного движения в Западной Европе и, возможно, отражали новые веяния в истории европейского христианства. Те же реформационные и протестантские веяния и примеры могли оказать некоторое влияние и на решимость боголюбцев выступить с критикой епископата.

Другим, более близким и канонически лучше обоснованным примером для русского белого духовенства, в его стремлении поставить епископат под контроль соборов, с участием белого духовенства и мирян, могла явиться и организация церковного управления в западной Руси, в годы преследования там православия поляками.

Когда епископат русской православной церкви в Польше явно начал склоняться к унии с Римом, а позже, на Брестском соборе, официально признал примат папы римского, то,

⁶⁴ Хр. Чт. 1906, 248 и Деяния Собора 1649 г., 33—36

организованные из мирян и приходского духовенства, братства приобрели особое значение на соборах и в церковной администрации. Грамота константинопольского патриарха Иеремии от 1586 года разрешила братствам участвовать в церковных соборах, причем голос братств равнялся по значению голосу епископата. Кроме того, братства получили право наблюдать за нравственностью и верностью церкви, как мирян, так и духовенства, включая и епископов, и даже право отрешать епископов, заподозренных в измене канонам в управляемых ими епархиях.⁶⁵ Эти необычные и исключительные права братств — контролировать действия и жизнь прихожан и иерархии — несколько напоминали права Женевского кальвинистского трибунала. Вполне возможно, что прообразом для расширения прав братств послужила организация кальвинистских общин Польши. Влияние братств в церковной жизни православных Западной Руси особенно возросло в 1604—1620 годах, когда большинство православных епископов в Польше приняло унию с Римом. К этому времени верные церкви епископы умерли, и управление таковой фактически перешло в руки братств, среди которых особенно выдвинулось Львовское братство.

Известия о такой радикальной, хотя и временной реформе церковного управления, не могли не дойти до сведения церковных деятелей в Москве и, в частности, боголюбцев. В течение всей первой половины семнадцатого века тысячи православных беженцев из Польши почти что каждый год переходили в Московскую Русь. Среди них было много монахов, священников, встречались даже и епископы. И, конечно, они рассказывали о гонениях на православие и о роли прихожан и священников, организованных в братства в церковном управлении Киевской метрополии. Вполне вероятно, что сведения о роли братства в Западной Руси повлияли и на мышление вождей боголюбцев. Во всяком случае, Вонифатьев не побоялся такого выступления против епископов и патриарха, когда почувствовал, что те недостаточно заботятся о церкви. Кроме того Неронов писал в письмах к царю о необходимости участия мирян и священников в управлении

⁶⁵ Архив Сб. документов, относящихся к истории северо-западного края, II, 79

церковью и, в частности, в церковных соборах... «Изволи быть собору, а не сонмищу иудейскому» — писал старый вождь царю, подразумевая под «сонмищем» собор епископов, —

не единым бо быть архиереом, подобает собраться, но и священным архимандритом, и священным игуменом, и протопопом, и священноиноком, и иереом и диаконом, вѣдущим до конца божественное писание, а также и в мире живущим и житие добродетельное проходящим всякого чина людем.⁶⁶

В этом письме, как видно, Неронов уже вполне ясно противопоставляет «сонмищу иудейскому» архиереев, которых он подозревал в недостатке твердости и внимания к делам церкви, простых священников и мирян, которые отличались «ведением до конца божественного писания» и «житием добродетельным».

Но, выступая против исключительных прав епископата в делах церкви и защищая право священников и мирян бороться за церковь Христову, Неронов ни в коем случае не выступал против самого института епископата и принципа преемственности божественной благодати через него. Он писал вышеститированные письма с целью убедить царя созвать собор для выбора заместителя Никона — нового патриарха — и хотел только, чтобы в епископы и патриархи попадали действительно верные и преданные церкви люди, которые бы заботились о русском православии. Тем не менее, выступление боголюбцев против епископата произвело на некоторых современников впечатление протестантского движения. Известный путешественник Олеарий приписывал Неронову сомнения в правильности почитания икон, и полагал, что Неронов подпал под влияние протестантов.⁶⁷ Сообщение Олеария основано явно на полном недоразумении, так как даже и в годы наиболее ожесточенного преследования боголюбцев патриархом Никоном, последний никогда не пытался обвинять Неронова и его друзей в протестантизме и, в конце концов, примирился с ним. Если в движении боголюбцев кое-что и могло напоминать выступления Лютера и его последователей, то подобные параллели можно отметить

⁶⁶ Письмо Ивана Неронова царю Алексею Михайловичу, Мат., I, 66

⁶⁷ ЧОИДР 1868, III, 391, Соколов, 84

в глубокой преданности вере и в желании поставить «знание писания и житие добродетельное» на более высокое место в работе духовника и священника и в жизни мирян и, наконец, — в желании ограничить исключительную власть епископата путем введения священников и мирян в церковное управление. В догматах и литургике, в почитании традиций и икон Неронов всегда оставался верным сыном церкви и всегда старался улучшить понимание литургики и других традиций русской церкви.

13. УСПЕХИ И ТРУДНОСТИ 1645—1652 ГОДОВ

В годы сотрудничества с царем и правительством, деятельность боголюбцев не исчерпывалась проповедью, восстановлением единогласия, распространением новых печатных изданий. Пользуясь своим влиянием на правительство, они старались претворить в жизнь свои идеалы и создать условия, которые могли бы поднять нравственность населения и духовенства, уменьшить пьянство, привлечь население в церковь и искоренить пережитки язычества в народном быту. Борьба с пьянством или, по крайней мере, с продажей водки, — которую было легче всего регулировать правительственными мерами и распоряжениями, заняла одно из главных мест в их программе. Многочисленные указы правительства и церковных властей, изданные в эти годы, строго осуждали пьянство, запрещали священникам и монахам посещать питейные дома и пить водку и призывали само духовенство бороться с пьянством.

В 1646 году патриарх особым указом предписал духовенству строго смотреть за тем, чтобы население соблюдало посты.⁶⁸ В следующем 1647 году, новые указы и распоряжения того же патриарха Иосифа и митрополита Рязанского напоминали настоятелям монастырей, что они обязаны следить

⁶⁸ ААЭ, IV, 481

за тем, чтобы монахи и послушники аккуратно посещали храм во время службы и особенно по праздникам, не работали бы по воскресеньям и не держали бы хмельного.⁶⁹ Особый правительственный указ ограничил в том же 1647 году продажу алкоголя и предписал закрывать по праздникам кабаки, лавки и подобные предприятия.⁷⁰ В 1651 г. Никон, ставший к этому времени митрополитом Новгородским, предложил правительству заменить питейные дома, принадлежавшие частным предприятиям, государственной монополией и ограничить распространение алкогольных напитков правительственными магазинами, в которых продажа водки могла бы быть легче регулирована. Властный и решительный Никон, не дожидаясь окончательного согласия правительства и, несомненно, превышая свои права, личным указом запретил по всей своей епархии продажу напитков на все время масленицы и поста. Его примеру последовали и другие богослюбцы. В некоторых местах, как, например, в Костроме, где проповедовал друг Неронова, протопоп Даниил, кабаки были совершенно закрыты.⁷¹

Особые грамоты и указы правительства и патриарха призывали население не работать по воскресеньям, а посещать храмы; запрещали заниматься колдовством, гаданием, игрой в карты и кости. Особенно ополчалось правительство и духовные власти против скоморохов, которых, уже в 1630-х годах, Неронов считал ответственными за распространение языческих обычаев, антиклерикальную пропаганду и безнравственность. Начиная с 1648 года, грамоты, запрещавшие зрелища скоморохов, — показ дрессированных медведей и дрессированных танцующих собак и настаивавшие на христианском соблюдении праздников, — были разосланы в Белгород, Шую, Дмитров, Кашин, Новгород, Вологду, Верхотурье, Владимир и, видимо, и во все другие города.⁷² В случае нарушения этих правил, указы предписывали строго наказывать ослушников, а при неоднократном повторении

⁶⁹ Патриарший указ в Соловки, 16 февраля 1647 года, ААЭ, IV, 31 482, 484

⁷⁰ ААЭ, IV, № 324

⁷¹ Pascal, 164–165, ЧОИДР, 1907, I, смесь, 38—40

⁷² Pascal, 162

ими безобразий и запрещенных действий даже высылать виновных из городов. Очень близки к этим указам были личные распоряжения боярина Б. Морозова⁷³ о праздновании праздников и посещении церквей. Хотя Морозов в те годы и не был официально у власти, но все же сохранил значительное влияние на царя, и можно думать, что правительство решило выступить с этими мероприятиями только после того, как он их испытал в своих вотчинах.

Проводя в жизнь программу боголюбцев, царь и правительство старались показать не только примеры строгости, но и проявить чувство христианского милосердия и прощения. Например, в день поминовения своего отца, покойного государя Михаила Федоровича, царь амнистировал целый ряд преступников, наказанных за мелкие проступки.⁷⁴

Но особенно ясно влияние боголюбцев сказывалось, как в жизни церкви, так в частности, и в замещении освобождавшихся вакансий среди епископата, в больших городских приходах и в монастырской администрации. Вскоре после собора 1649 года Никон, незадолго до этого представленный Воинфатьевым царю и недавно назначенный архимандритом Ново-Спасского монастыря, назначается митрополитом в Новгород. Будучи горячим сторонником единогласия, и зная, что царь стоит на его стороне, он немедленно вводит единогласие во всей своей громадной епархии, хотя собор 1649 года и решил отложить проведение этой реформы. Никон же, предписав «говорить единогласно со всем прилежанием», старается ввести в своей епархии строгую дисциплину среди духовенства, проводит меры по оздоровлению народной нравственности и, как указано выше, начинает борьбу с алкоголизмом.⁷⁵ На другой ответственный пост митрополита Казанского в 1650 году назначается Корнилий, игумен монастыря св. Макария Желтоводского, бывший соседом Неронова по духовной работе, а на его место переходит друг детства Аввакума — игумен Илларион, тоже вскоре ставший епископом.⁷⁶ В 1651 году рукополагается в игумены, а вско-

⁷³ Акты хозяйства боярина Б. И. Морозова, II, 39

⁷⁴ Родес, 53

⁷⁵ Грамота патриарха Никона в Я. Свирский: Андреев монастырь, СПб, 1897, 35; Гиббенет, 4

⁷⁶ Авв., 303—304

ре и в епископы Вятские — Александр — один из самых преданных друзей Неронова и Аввакума, сохранивший преданность делу своих друзей даже на соборе 1666 года. В следующем 1652 году Павел, позже внезапно погибший за верность своим идеалам от руки клеветников Никона, занимает важный пост епископа Каширского и Коломенского, откуда он мог легко влиять на церковную жизнь Москвы и патриаршей епархии.⁷⁷ О роли боголюбцев, — Вонифатьева и Никона, — при замещении важных постов в церкви, Неронов сказал очень ясно на заседании московского духовенства в 1653 году; обращаясь к Никону, он напомнил, что патриарх Иосиф назначал епископов, протопопов и игуменов преимущественно из кандидатов боголюбцев:

а, которые боголюбцы, посланы государем к блаженной памяти патриарху, чтобы ему поставить по государеву совету, новых в митрополиты, и во епископы, и во архиереи, иных в архимандриты, и игумены, и протопопы, а ты [т. е. Никон] с государевым духовником был в советах.⁷⁸

Престарелый патриарх и его администрация в эти годы были фактически отстранены от решения всех важных дел, касающихся русской церкви, которые перешли теперь в руки самого царя, Вонифатьева и их друзей боголюбцев, — особенно Неронова и Никона. Создавался прецедент умаления патриаршей и епископской власти, из которого царь и протопопы-боголюбцы впоследствии сделали соответствующие их взглядам, но противоположное по существу, выводы.

Несмотря на ряд крупных успехов, одержанных боголюбцами, особенно в вопросе единогласия и новых назначений на руководящие посты в русской церкви, было бы преувеличенным полагать, что им удалось увлечь за собой широкие и влиятельные круги московского общества. Их успех в ряде городов — особенно в Поволжье и, частично, в самой Москве, — несомненно был очень значительным. В то же время, очевидно, что очень многочисленные группы населения, в том числе и правящие слои боярства и дворянства, смотрели весьма неодобрительно на развивающееся реформационное движение. Как видно из событий собора 1649 года, сама ие-

⁷⁷ Строев: Списки иерархов, 1031

⁷⁸ Мат., I, 78

рархия церкви встретила введение единогласия с большим неудовольствием, и в этом ее, видимо, поддерживали значительные круги низшего консервативного и косного духовенства, заинтересованного больше в своем житейском спокойствии и доходах, чем в вопросах веры.

Проповеди Неронова, Аввакума, Даниила и других боголюбцев, в которых они призывали прихожан целиком отдаться молитве во время долгого богослужения и забыть в храме о делах житейских, далеко не всегда встречали сочувствие даже среди их прихожан. В ответ на призыв:

пришли мы в церковь молиться... отверзи от себя всяку печаль житейскую, ищи небес, — прихожане нередко отвечали — долго де поешь единогласно: нам де дома недосуг.⁷⁹

Бояре привыкли к тому, чтобы их домовые священники служили так, как этого хотели эти гордые и часто к церкви нерадивые аристократы. Эти долгие службы, особенно в соборах и царской церкви, неоднократно вызывали нескрываемое раздражение. Несочувствовавшее боголюбцам и неподдерживавшее их духовенство, из числа покладистых рутинеров, считали, что ревность боголюбцев к церкви и единогласию, — были просто выражением их самомнения и гордости. Зная настроения придворных, несочувствовавшие боголюбцам священники говорили, протестуя против единогласия: «наперед бы велели прикладывать» (руку... т. е. подписывать об единогласии) боярам и окольным — «любо ли им будет единогласие».⁸⁰ Неодобрительное отношение боярства и дворянства к боголюбцам нередко выливалось в открытое выступление против них. Мы видели, что уже в самые первые годы своей проповеди Неронов был встречен очень недоброжелательно боярством, придворными кругами и патриархом Филаретом и был сослан за свою резкую проповедь. В Нижнем Новгороде его выступления против распущенности и скоморохов навлекли на него гнев местного воеводы, богатого аристократа Бориса Шереметьева, который посадил его в тюрьму и даже приказал нещадно бить батогами сурового моралиста.⁸¹ Другой раз, в том же Ниж-

⁷⁹ Авв., 827

⁸⁰ Гиббенет, 5—6

⁸¹ Мат., I, 262

нем Новгороде, по проискам местного духовенства, которому совсем не по душе приходилась проповедь Неронова о нравственности, местный протопоп также посадил рьяного проповедника в тюрьму.⁸² Другой боярин Шереметьев, Василий, приказал бросить в Волгу друга Неронова — Аввакума, когда последний отказался благословить сына боярина, известного своими чужеземными нравами, легкостью поведения и бритьем бороды.⁸³ Жития Аввакума и Неронова изобилуют рассказами о преследованиях, которые они претерпевали за их суровую проповедь о нравственности, обличающей бесчинства дворянства, администрации и духовенства. Когда Аввакум в Лопатице выступил против местного земского начальника, безобразно поступившего с дочерью одной вдовы, разъяренный управитель села дважды избил проповедника в самой церкви. Другой местный начальник в припадке негодования «огрыз персты» Аввакума и стрелял в него за то, что проповедник обличал его самого за распутное поведение. Бесконечное число таких случаев разбросано по всему житию Аввакума и перечислять их не стоит труда, так как их можно найти чуть ли не на каждой странице произведения этого выдающегося стилиста.

В 1652 году по всей верхней Волге, где проповедь боголюбцев была особенно сильна, прошла целая волна крупных беспорядков, направленных против их деятельности. Можно подозревать, что они явились организованным выступлением их врагов из числа администрации и духовенства. В Юрьевце, где в это время служил Аввакум, толпа в полторы тысячи человек, — «и попов, и мужиков и баб», которые были обозлены на проповедника за его нравоучения, разгромила его дом и избивала его самого. Только вмешательство местного командира гарнизона и пушкарей спасло Аввакума и его семью от смерти; но ему все же пришлось покинуть Юрьевец навсегда.⁸⁴ Почти что в то же самое время начались демонстрации против боголюбцев в Костроме. Там проповедь литургического и нравственного обновления вел местный протопоп Даниил, священник Павел и игумен Герасим — на-

⁸² там же, 265—266

⁸³ Авв., 11—12

⁸⁴ Авв., 13—14

стоятель местного Благовещенского монастыря. Обличения пьянства и безнравственности и закрытие ими кабаков объединили против них группу отсталого, чувствовавшего задетым их проповедью духовенства, кабатчиков и даже администрацию во главе с самим воеводой Юрием Аксаковым. Толпы демонстрантов «с ножами» подошли к собору во время обедни и хотели избить самого протоппа. Когда по требованию Даниила несколько наиболее буйствующих пьяных демонстрантов было арестовано полицией, воевода Аксаков распорядился выпустить их. Костромские демонстрации продолжались несколько дней и достигли апогея 28 мая, когда толпа перепившихся мужиков из имений боярина Морозова, под предводительством попа Ивана, двинулась в город, осадила собор и снова едва не избивала протоппа, которому, к счастью, все же удалось скрыться в последнюю минуту. Мужики, видимо, были раздражены предписаниями боярина Бориса Морозова и проповедью протоппа Даниила, в которых объявлялось, чтобы по праздникам не работать и не пьянствовать, но ходить в церковь. Расследование подтвердило, что в организации демонстраций была замешана и часть духовенства и сам воевода со своим окружением.⁸⁵ Несмотря на эти беспорядки, протопп Даниил все же остался очень популярным среди большинства населения города. Даже после разрыва боголюбцев с патриархом Никоном, ссылки самого Даниила и развитие старообрядческого движения, продолжавшего традиции боголюбцев, большинство населения Костромы осталось верным их заветам и примкнуло к расколу. Наоборот, село Селищи, из которого пришли противобоголюбческие демонстранты, до самого девятнадцатого века осталось нестарообрядческим островом, среди почти сплошь старообрядческого населения этой части Поволжья.⁸⁶

Около Ярославля, выступления противобоголюбческих групп, видимо тоже возглавляемых администрацией, косными элементами духовенства и ненавидящими боголюбцев за проповеди о трезвости кабатчиками, заставили уйти из прихода священника Григория Иванова. Целая группа его при-

⁸⁵ С. Введенский: Протопп Даниил, Бог. Вест., 1913, IV, 486—488

⁸⁶ там же, 862

хожан последовала за ним и обосновала недалеко от Волги небольшую особую «боголюбческую» колонию, которая представляла собой прообраз будущих старообрядческих поселений.⁸⁷ Желание боголюбцев активизировать веру русских людей, сделать более интенсивной и динамичной жизнь церкви, духовенства и мирян пугало очень многих и в обществе и церкви. Их максимализм в вопросах веры и участия в церковной жизни, попытка оцерковления всей русской жизни, — вовсе не были по душе боярству, дворянству и администрации, привыкшим смотреть свысока и часто пренебрежительно на приходских священников, которые теперь неожиданно стали предъявлять своим прихожанам более высокие нравственные и церковные требования. Конечно, многие русские люди из числа дворянства, горожан и крестьянства отозвались на призыв боголюбцев и стали сами строже следить за своей нравственностью и более тщательно соблюдать религиозные обязанности. Но многим, пренебрежительно относящимся к церковной службе и ведущим легкомысленный образ жизни, проповедь Неронова и его друзей казалась чем-то ненужным, нарушавшим обычное спокойное и полубезразличное отношение к делам веры. Проще было пассивно отстоять короткую многогласную службу и иметь покладистого духовника, чем истово молиться во время длинной литургии и вечерни в церквях, возглавляемых боголюбцами и каяться в своих грехах строгому и настойчивому духовному отцу. Усиление влияния духовенства, призывы чаще посещать храм и борьба боголюбцев за нравственное оздоровление народа — совершенно не привлекали бояр и дворянство, привыкших к самодурству и самоуправству.

В городе Муроме боголюбец, священник Логгин, тоже навлек на себя гнев местного воеводы, так как он не постеснялся обличать даже жену этого местного администратора. Раздраженный воевода обвинил его в оскорблении властей, арестовал и предал суду патриаршей канцелярии.⁸⁸ Этот арест и заступничество Неронова за пострадавшего протопопа явились причиной обострения отношений между Никоном, ставшим к тому времени патриархом, и боголюбцами и привели,

⁸⁷ Мат., I, 305

⁸⁸ там же, 44

в конце концов, к полному разрыву между ними. Но и сам Никон, когда он сотрудничал с боголюбцами, нередко вызывал недовольство и жалобы аристократии за его требования регулярного посещения церкви. В бытность его митрополитом новгородским, — в 1649—1652 гг., — у Никона появилось немало врагов среди воевод и дворянства, которых раздражала как его строгость, так и дружба с царем. Князь Иван Никитич Хованский, которого митрополит нередко призывал к порядку, жаловался, что раньше «никогда такого бесчестия не было, что ныне: — царь выдал нас митрополитам».⁸⁹ Как видно попытки царя и его друзей боголюбцев поставить авторитет церкви выше авторитета правящего слоя, рассматривались последним чуть ли не как полный переворот в отношениях между кичливыми носителями светской власти и церковью.

Желание боголюбцев улучшить социальное положение духовенства, поднять его авторитет, — объяснялось вовсе не самолюбием или личной гордостью. Поскольку в основу церковной и даже национальной жизни они ставили литургию и стремились превратить Московское царство в настоящий «Новый Израиль», то, естественно, они требовали соответствующего уважения и к священнослужителю, который совершал эту литургию, это великое и святое таинство, во время которого, по их мнению, происходило мистическое соединение православных христиан с самим Иисусом Христом. Идея теократического государства святой Руси была неотделима от веры в руководящее положение в нем духовенства.

Решительное сопротивление аристократии и дворянства всем усилиям царя поставить авторитет церкви выше авторитета этих традиционных представителей правящего слоя России нашел ясное отражение в Уложении 1649 года. Это Уложение было составлено особой комиссией после бунта 1648 года, заставившего боярина Бориса Морозова отойти от власти. Этот бунт начали разные слои городского населения — чернь, посадские люди, купцы. Дворянство остановило распространение беспорядков, но, воспользовавшись своим положением арбитра между властью и городскими сословия-

⁸⁹ Письма русских государей, 182

ми, потребовало отставки Морозова, составления Уложения и легализации своих привилегий. Эта победа дворянства сказалась в текстах Уложения, главным редактором которого был князь Никита Иванович Одоевский, решительный противник Морозова и его друзей боголюбцев.

Две новые важные черты в законодательстве Московской Руси сделали это Уложение не только сводом уже существовавших юридических норм, но и началом новых социальных и политических отношений. Это Уложение стало своего рода манифестом привилегий дворянства и начала секуляризации; к тому же, оно окончательно и на долгие времена превратило крестьян в вечных подданных дворян победителей. До Уложения еще существовали сроки, по истечению которых беглый крестьянин автоматически делался вольным человеком, так как время права его розыска помещиком было ограничено. С 1649 года розыск беглых больше не ограничен никаким сроком и крепостное право достигло своего максимального развития. Эта победа помещиков-дворян над крестьянами стала причиной бесконечных социальных волнений, заставила крестьян бежать еще дальше, — в такие края, где помещик не мог бы их найти. Эта же победа позже косвенно поддержала и раскол внутри церкви, так как крестьянин-беглец больше сочувствовал преследуемым правительством раскольникам, чем представителям официальной церкви.

Другой важной чертой Уложения было расширение прав государства и господствующего в нем класса дворянства за счет прав церкви. Правда, первая статья Уложения подтверждала, что православие является государственным вероисповеданием и даже вводила новые наказания бунтовщиков и мятежников, выступающих против церкви. Но зато управление имуществами церкви, на которые «правлящий слой» уже давно с завистью посматривал и которые он был не прочь секуляризовать по примеру протестантского дворянства Германии, Англии и Скандинавии, — было изъято из рук патриарха и передано в руки государства, т. е. той же дворянской администрации. Семь статей Уложения подробно описывали новую светскую администрацию, ведающую церковными имуществами и устанавливали юрисдикцию этого светского патриаршего приказа, который ведал:

«всего Московского государства всякий духовный чин, митрополиты и архиепископы, епископы и монастыри, и попы, во всех делах и со властелинских (епископских) монастырских крестьян подати».

Во главе приказа были поставлены «окольныйчий да два дьяка» с большим бюрократическим аппаратом.⁹⁰ Юрисдикция государства и подчинение государственному суду также распространялись и на обитателей церковных имений, сел и слобод, которые раньше попадали под церковный суд и даже на некоторые категории духовенства. Предприятия, принадлежавшие церкви, теперь облагались податями в пользу государства.⁹¹ Кроме того, особые статьи Уложения лишали церковь права приобретать новые недвижимые имущества.⁹²

Инициаторы Уложения не только подчинили монастырские и епископские земельные угодья этому светскому аппарату, но настояли и на частичной экспроприации церковных земель, так называемых пригородных свобод, в пользу государства, причем, несомненно, часть имущества попала в частные руки.⁹³ Таким образом, как бы в ответ на призывы боголюбцев провести оцерковление жизни, московское дворянство и боярство проводило частичную секуляризацию. Пока что проводилось ограничение прав церкви распоряжаться своим земельным имуществом и крепостными, но вскоре и сама церковь попадает целиком под контроль государства, а дух секуляризации меняет всю старую церковную московскую культуру на безрелигиозную культуру европеизированной империи.

⁹⁰ Котошихин, 90

⁹¹ Уложение 1649 года, главы 2, 13, 19 в ПСЗ, I, и М. Горчаков: Монастырский приказ, СПб, 1868, 69—92

⁹² Уложение, гл. XVII

⁹³ Никольский, ИРЦ, 91

14. КАПИТОН

Движение боголюбцев было наиболее значительным и заметным, но не единственным проявлением религиозного пробуждения Московской Руси середины семнадцатого века. Наряду с этим, по преимуществу городским и только отчасти сельским движением, в бесконечных лесах Верхнего Поволжья, расположенных вокруг Костромы, Ярославля, Владимира и Нижнего Новгорода, в тех же 1630—1640-х годах, развилось другое, гораздо более аскетическое и радикальное направление. «Лесные старцы», как нередко называли руководителей этого радикального в его отношении к миру направления, — так же, как и боголюбцы, имели прочные корни в русской духовной традиции. Но, если боголюбцев вдохновляла оптимистическая любовь к миру и вера в светлое будущее Руси — Нового Израиля, то лесные старцы, наоборот, были пессимистами, охваченными страхом перед грехами мирского общества. Не веря в возможность спасения в миру, они старались уйти подальше от него, в глушь лесов, где перед ними не было вечного соблазна светской жизнью.

Заволжье всегда было благодатной областью для монахов-пустынников, стремившихся спасти свою душу и найти спокойствие в бесконечных лесах севера. Но, уходя от мира, эти монахи не осуждали его и не считали жизнь в мирском обществе за погибель. Лесные же старцы, середины семнадцатого века, наоборот, не только видят соблазн в жизни с миром, но, видимо, и совершенно исключают возможность спасения в нем. Эти аскетические крайности были присущи христианству с самых ранних времен его развития. Желание достичь духовного совершенства и отказаться от всех забот и соблазнов мирского общества, особенно ясно проявилось в развитии христианского монашества, которое приняло особенно суровые формы на родине монастырской традиции, в Египте. Там монахи, уходя в пустыню, отрывались от общества, чтобы добиться полного торжества над желаниями тела и соблазнами мирской жизни.⁹⁴ Русское православие продолжало восточную и византийскую монашескую тради-

⁹⁴ См. напр. Hippolyte Delehoye: *Les Saints Stylites*, Bruxelles, 1923

цию, но, наряду с жесткими примерами египетского пустыничества и умерщвления плоти, оно также руководилось и более мягкими, социальными, — примерами южносирийской и палестинской монастырской традиции. Там, в Сирии, господствовал общежительный тип монастырей, монахи которых отдавали немало времени заботам за больными в миру.⁹⁵

Русское православие, конечно, не исключало возможности спасения в миру, и первые русские святые, — Борис и Глеб, Владимир и Ольга, — были представителями мира, достигшими, по мнению русской церкви, высокого совершенства, именно, своей жизнью или мученичеством в светском обществе. Тем не менее, убеждение, что уход от мира, само пострижение в монахи, облегчает, если не предопределяет спасение души, крепко укоренилось в умах русских людей средневековья. Эта уверенность в преимуществе монашеской жизни для духовного спасения особенно ярко отражается в обычае пострижения в монахи и даже в схиму, незадолго до смерти, когда человек уже не был в состоянии грешить и уйти обратно в мир. Не меньшее значение придавали русские люди, и особенно монахи, — вопросу подавления соблазна и ослаблению желаний плоти. Строгий пост, постоянные поклоны, короткий сон, ношение вериг, жизнь в пустынном лесу и легкая одежда зимой — имели целью подавить плоть, заглушить в своем теле соблазны пищи, пола и удобной жизни. Это подавление плоти являлось как бы жертвой, приносимой человеком для достижения совершенства. В средневековой России практика аскетизма редко достигала тех суровых форм, которые можно было наблюдать в ранних египетских монастырях, но все же строгая аскеза пустынников-монахов, юродивых и простых мирян почиталась за проявление истинных христианских добродетелей. Движение «лесных старцев», видимо, основывало философию христианской жизни исключительно на этом строгом аскетизме; причем, они не только сами применяли на себе эти строгие правила, но и считали, что помимо отречения от мира, строгого поста и умерщвления плоти и постоянной молитвы, вообще, нет

⁹⁵ Г. П. Федотов: Святые древней Руси, Париж, 1958, 113—114

других путей для осуществления личного спасения. К сожалению, сведения об этом движении еще более скудны, чем о боголюбцах, так как, уходя из мира, эти пустыnnики не оставили никаких письменных материалов о своем учении. Данные о них можно найти только в отдельных правительственных документах, в произведениях их более поздних последователей, писавших уже в конце семнадцатого века, да и в писаниях их современников-противников. Судя по этим данным, основателем и первым возглавителем этих лесных аскетов был некий монах Капитон, уроженец того же Вологодского края, из которого вышел и Неронов.

Ссылаясь на слова апостола Павла, протопоп Аввакум, близкий друг Неронова, сидя в подземной тюрьме, в наиболее трудные годы для бывших боголюбцев, защищал жизнь в миру, семью и рождение детей от радикальных аскетов, указывая, что весь мир благословлен Богом: — «на всяком месте владычество Его, благослови душе моя Господа».⁹⁶ Капитон, видимо, был совершенно противоположных взглядов и видел в миру, семье и детях только источник и результат греха, неизбежно ведущего к вечной гибели.

Первые сведения о Капитоне относятся к 1630-м годам. Совершенно не известно, когда он родился, но умер он в конце 1650-х или в самом начале 1660-х годов. Уже судя по первым, имеющимся о нем данным, он задолго до 1630-х годов развил значительную религиозную активность. В жизни известного старообрядческого вождя, старца Корнилия, родившегося, согласно старообрядческой традиции около 1570-го года и умершего ста двадцати пяти лет от роду, — в 1695 году, говорится, что в своей молодости он провел некоторое время послушником в Преображенской обители Капитона и что уже тогда Капитон проповедовал крайний аскетизм.⁹⁷ Даже, если автор жития Корнилия и ошибся при исчислении лет, описывая юность своего героя, то, во всяком случае, можно предполагать, что Корнилий был послушником у Капитона или в годы Смуты, или же сейчас же после Смуты. Это видно из того, что Корнилий уже в ранние годы правления Филарета был приближенным патриарха. Так как

⁹⁶ Авв., 943, ср. 543, 858

⁹⁷ Житие старца Кирилла, написанное Пахомием, лист 151—153

Филарет был патриархом в 1619—1633 годах, то можно заключить, что старец Корнилий мог быть у Капитона не позже, чем в 1610—1620 годах. Из данных государственных грамот видно, что в конце 1620-х или в начале 1630-х годов, Капитон уже оставил скит Преображения Христова, где у него жил Корнилий. Этот скит был расположен в 110 верстах от Тотьмы, в сорока—пятидесяти милях на восток от Вологды, по реке Шуе. Оттуда Капитон уходит на 100 верст на юг, к селу Данилову, — между Ярославлем и Вологдой, — и там, у Колесникова, основывает новый скит.⁹⁸ Царский указ от 1634 года санкционирует существование скита и позволяет ему пользоваться соседними угодьями.⁹⁹ Этот указ и наделение Капитона землей самим царем, как бы подтверждают сведения Семена Денисова, что царь Михаил Федорович лично знал Капитона. По данным Денисова, Капитон «ему (царю) и многая откровения сокровенно возвещаша, чего ради почитаем и блажим был».¹⁰⁰ Не довольствуясь успехом своей мужской общины в Колесникове, Капитон вскоре основывает в Морозове, не так далеко от Данилова и Колесникова, другую, на этот раз женскую обитель, в которой, под его руководством, проживало 10—15 монахинь.¹⁰¹ Эти основания скитов показывают, что Капитон занимался не только личным «спасением», но и стремился приобрести учеников и последователей.

Благоволение властей к Капитону длилось не очень долго. Видимо его практика аскетизма переходила обычные границы монастырской жизни. В 1639 году патриарх Иосаф приказал закрыть обе обители, проживающих в них монахов поставить под наблюдение соседнего монастыря, а самого упорного старца-аскета посадить «на исправление» в Ярославский монастырь Христа Спасителя под наблюдение монаха, который бы «хмельного питья не пил».¹⁰² Но Капитон в мо-

⁹⁸ АИ., IV, 127; Строев: Списки Иерархов, 770

⁹⁹ Грамота 3 июля 1634 о передаче земель Капитону, Ярославские Губ. Ведомости 1852, № 49

¹⁰⁰ Виноград российский, гл. III

¹⁰¹ А. Титов: Город Любим и упраздненные обители в Любиме и его уезде, М., 1890

¹⁰² Грамота от 22 Августа 1639 года, Ярославские Губ. Ведомости, № 12

настырь, — «под наблюдение», — так и не попал. Видимо, предупрежденный об опасности, он скрылся, а эти преследования позже, среди старообрядцев, заслужили ему большую славу «первого за веру стоятеля».¹⁰³

Уйдя из Колесниковского скита, Капитон продолжал свои подвиги в непроходимых и бесконечных лесах Заволжья, к северу от Ярославля и Костромы, т. е. по-прежнему приблизительно в том же районе. В 1651 году новый царский указ отмечает, что Капитон жил на реке Шоче, всего лишь в 40—60 верстах от Данилова.¹⁰⁴ И на этот раз Капитон был кем-то предупрежден. Возможно, это были его тайные сторонники в Москве, или в Ипатьевском монастыре, под Костромой, откуда и намечался его арест. Избежав грозящего ему ареста, он уходит в Заволжье и перебирается еще дальше на юг, — в дремучие Вязниковские леса, недалеко от нынешнего Иванова, между Шуей и Вязниками. Здесь он окончательно исчезает из поля зрения правительства и церковной иерархии, и только косвенные и более поздние источники подтверждают, что в Вязниковских лесах он продолжал свою проповедь, приобрел немало учеников, которые, в свою очередь, продолжали его дело уже по всей России.

Хотя от Капитона не осталось никакого письменного наследства, и даже само существо его учения не вполне ясно из объяснений свидетелей его деятельности, тем не менее, практическое применение его доктрины выступает довольно отчетливо.

Мня же бо о себе велика подвижника и совершенна постника, — пишет со слов, знавших его современников, митрополит Игнатий...¹⁰⁵ — Воздержен в посте, вериги на себе носил каменные, плита созади, а другая спереди, по полтора пуда в обеих: и всего весу три пуда. Петля ему бе пояс, а крюк в потолке, а обе железны, то ему постеля: прицепил крюк в петлю повисе спати...

описывает его образ жизни строгий монах, старообрядец, Евфросиний.¹⁰⁶

Более раннее свидетельство Корнилия, знавшего Капитона

¹⁰³ Евфросин, 10—11

¹⁰⁴ Указ от 31 октября 1651 года, И. Миловидов: Содержание рукописей, хранящихся в Ипатьевском монастыре, Кострома, 1887, I, 58

¹⁰⁵ Митрополит Игнатий. Послание (Окт. 1695), Пр. Соб. 1885, II, 97

¹⁰⁶ Евфросин, 10

в первый и более умеренный период его жизни, когда Капитон носил еще железные, а не каменные вериги, отмечает, что и в это время этот суровый аскет спал, хотя и не висая на крючке, но стоя. Вопреки всем монастырским правилам, Капитон носил не длинную до пят монашескую одежду, но короткий до пояса плащ, умышленно оставляя свои ноги незащищенными от холода.¹⁰⁷ О «великих строгостях» монашеской жизни Капитона говорит в «Винограде Российском» и Семен Денисов,¹⁰⁸ — так что свидетельства всех четырех источников, об аскетической жизни старца, сходятся. Спал Капитон очень мало, проводя все свое время в молитве, чтении псалмов и работе. Изнеможение тела веригами, строжайшим постом, вечными поклонами, неудобным сном, — было отличительной чертой его монашеской школы. Его система поста была необычайно сурова и безрадостна. Даже в большие праздники, когда православная церковь ослабляет или совсем прекращает пост, как, например, на Пасху и на Рождество, Капитон ничего не разрешал есть своим ученикам, кроме «семен и ягодичия и прочих, растущих на земли», хотя они, его ученики, иногда и просили разрешения «сыра и масла и рыбы вкушати». На святую Пасху, — по обычаю христианскому, —

ни яиц обогранных, сиречь красных, восхоте братии предлагать. но вместо того подаде им червленного горького цибула, сиречь луковицы — вместо яиц, в перемену христианския любви имети.¹⁰⁹

Кроме того, вопреки православным правилам о посте, он заставлял своих монахов не только поститься по средам и пятницам, но и, вообще, ничего не позволял им есть, как в эти дни, так и в субботу.¹¹⁰

Этот аскетический фанатизм, который можно назвать медленным, но систематическим, полным умерщвлением плоти, не исчерпывал особенности учения Капитона. Сначала Капитон старался не получать благословения от священников, злоупотреблявших «вином», затем «начал погордевати священным чином» и, вообще, совсем перестал подходить под

¹⁰⁷ Житие Корнилия, 240

¹⁰⁸ Виноград Российский, гл. XIX

¹⁰⁹ Митрополит Игнатий, указ. соч., 97—98

¹¹⁰ Евфросин, 10, 96

благословение.¹¹¹ В конце концов, он даже перестал ходить в церковь и принимать причастие. Он критиковал поклонение некоторым иконам, например, — иконе Христа в ризах архиерея, и Богородице в царских одеждах. Вообще, он совсем не признавал новых икон, написанных под западным влиянием и изображавших Христа более реалистически и менее абстрактно-идеографически, чем древнерусские иконы.¹¹² Видимо, на этих иконах лик Христа казался Капитону слишком земным и здоровым, что и противоречило его представлениям о Христе-мученике и аскете.

Уже в самые ранние годы религиозной деятельности Капитона, Корнилий насчитывает у него в скиту около тридцати его учеников.¹¹³ В Данилове он начал набирать себе последователей не только среди мужчин, но и среди женщин, и этим еще больше приумножил число своих прозелитов. Его странствования и гонения привели к распространению его идей и росту числа учеников, обращенных в его аскетическую веру. Все они, по словам позднейших биографов, были «славные постницы и славные железноносцы», т. е. — носители вериг.¹¹⁴ Таковыми были «перепоясанный железным поясом дивный Леонид», строго державший пост Симеон, «всепречудный Яков», «всепрекрасный Прохор» и, наконец, ученик Прохора и сподвижник самого Капитона — «великий и премудрый Вавила».¹¹⁵ Вавила, наиболее заслуживающий внимания среди всех отцов «чудного и дивного воздержания», был не русский, а иностранец, и происхождение его до сих пор остается загадочным. По словам Денисова, писавшего о Капитоне и Вавиле со слов их учеников, лет через 40—50 после их смерти, этот Вавила «был рода иноземческа, веры люторской». Это не значит, что он обязательно был лютеранином, так как русские семнадцатого века часто называли всех протестантов «люторами». Он отличался большей эрудицией, чем другие «отцы» того времени, «все художественные науки прошед», — изучил грамматику, риторику, логи-

¹¹¹ там же, 111

¹¹² История русского искусства (Изд. АН СССР), М.-Л., 1959, IV, 45, 72, 85

¹¹³ Житие Корнилия, 239

¹¹⁴ Виноград Российский, гл. XIX, XXIV

¹¹⁵ там же, гл. XXI

ку, богословие и другие науки в «славней парижстей академии», т. е. — в Парижской Сорбонне, и хорошо знал греческий, латинский и немецкий языки. Опять-таки, по данным Денисова, Вавила приехал в Россию при царе Михаиле Федоровиче и тоже уже «осеян был всепреславными благочестия лучами» и из «бездревнего люторского вреднословия изшед», принял православие. Ставши православным, он решил «от мирского мятежа и многосуетности отлучиться» и стал строгим монахом: «железы свои силы изволительно смирил, вериги тяжелые на себя положив, железами же чресла свои опоясав».¹¹⁶

Так как появление Вавилы в рядах капитоновской братии относится еще к царствованию Михаила Федоровича, то есть, к самому началу деятельности Капитона, то у историков, как, например, у занимавшегося этим вопросом сто лет тому назад А. Щапова, — невольно напрашивается вопрос: не был ли Вавила ответствен за те, имеющие протестантский привкус особенности «учения Капитонова», которые, видимо, развились в практике старца в более поздний период его деятельности и за каковые уже в 1639 году церковь хотела посадить его «на исправление».¹¹⁷ К сожалению, кроме короткого рассказа о Вавиле, который известен из «Винограда Российского» и отрывка протокола его допроса, история не сохранила о нем никаких известий. Сам же С. Денисов, частично придерживавшийся как раз «капитоновского направления раскола», конечно, не захотел дать каких-либо указаний о возможном влиянии этого бывшего «парижстей академии» студента на беспоповское старообрядчество, которое Денисов почитал за истинную древнерусскую веру.

Отклонения Капитона от практики православных монастырей совершенно определенно отмечает уже указ 1639 года, предписывавший закрытие скита в Колесникове и Морозове. «Велено, — сказано в указе, — чтобы старцы, — т. е. ученики и монахи капитоновского скита, — жили по правилам святых отец, а Капитоново учение и уставство оставили». Эту разницу в уставах, а, наверное, и в общей доктрине веры, уже чувствовали и сами последователи Капитона,

¹¹⁶ там же, гл. XXI

¹¹⁷ Щапов, I, 261

которые заявляли, что «им Капитонова уставства не оставливать» и затем ушли в леса, вслед за их исчезнувшим вождем.¹¹⁸ В свою очередь, правительственное распоряжение 1651 года, которое предписывало келии вновь возродившейся на реке Шоче, колонии Капитона снести, старцев арестовать и их «с монастыря не спускать, . . . беречь крепко»,¹¹⁹ — отражает тревогу правительства перед ростом новой ереси и, косвенно, подтверждает дальнейшее отклонение «лесных старцев» от учения церкви. Приблизительно через год, о распространении Капитоновской ереси говорит митрополит Ростовский Иона, в епархии которого миссионерствовал Капитон, когда он в 1652 году публикует грамоту, — воззвание ко всей своей пастве, — предостерегая ее от вредной еретической пропаганды.¹²⁰ Тогда же эти Капитоновы ученики привлекли внимание и самого патриарха Иосифа, который пишет в своей грамоте: — «восстали лицемеры, имущие образ благочестия, силы же его отвергшися», — т. е. отошедшие от подлинного духа православного учения.¹²¹

Главная черта Капитонова учения — радикальный, изуверского характера аскетизм, — представляет уродливое искажение обычных православных и общесредневековых монашеских правил и практики. Капитон доводит аскетизм и борьбу с плотью, которые можно наблюдать уже и в раннем восточном монашестве, до изуверских крайностей. У него практиковалось уже не подавление, а умерщвление плоти и всех ее желаний. Но, — и это самое главное, — Капитон не только сам применял изуверский аскетизм, но, видимо, учил, не делая разницы между миром и монастырем, что этот аскетизм является единственной формой христианского спасения души. Ученики его, со строго православной точки зрения, в большинстве, очевидно даже не были пострижены в монахи, так как сам Капитон, будучи не иереем, а только простым монахом, не имел духовной власти для их пострижения. Может быть отдельные из них и были постри-

¹¹⁸ Ярославские Губернские Ведомости, № 112

¹¹⁹ Миловидов, I, 58

¹²⁰ По канонам только иереи могли постригать в монахи.

¹²¹ Миллюков, ИРК, II, 116—120, ошибочно приписывает Капитону начало мистического сектантства

жены в других монастырях, но, несомненно, многие были монахами по жизни и практике, а не в силу обряда. Таким образом, разница между монахами и мирянами фактически стиралась и, можно предполагать, что цель учения Капитона заключалась не в организации монашества по новым, более строгим правилам, а в распространении крайне аскетической, им самим созданной монашеской практики, в том числе и безбрачия, на всех своих учеников, в том числе и мирян, следовавших его вере. Если боголюбцы хотели сделать из России один вселенский приход, чающий наступления царства небесного за божественной литургией, то Капитон, в свою очередь, казалось, стремился превратить всю страну в один строго аскетический монастырь, ожидающий Страшного Суда. Сам мир, должно быть, рисовался ему только проявлением зла и соблазна, в котором даже таинства и священство были бессильны и безблагодатны в борьбе за спасение души. Можно предполагать, что по мнению Капитона, человек стоял перед Богом совершенно один, безо всякой помощи церкви, а сама церковь, по его мнению, была для него просто бесполезна. Раскол между церковью и Капитоном с его последователями, таким образом, начался задолго до того, как Никон пришел к власти и приступил к исправлению книг.

Пессимистическая вера Капитона по описаниям памятников и наши представления о ней основаны только на ее обрядовой стороне — практической интерпретации учения самим Капитоном и его последователями. Зато не так трудно догадаться, каковы были корни его мрачного пессимистического, почти что даже дуалистического подхода к церкви и жизни. Настроения старца несомненно отражали мрачные рассуждения об антихристе, которые стали так популярны сначала в Западной, а со второй четверти столетия и в Московской Руси. Собственно, разговоры об антихристе не прекращались в Западной и Восточной Европе в течение всего Средневековья. Начиная от святых Иренея и Ипполита на Западе и Псевдо-Мефодия на Востоке, все развитие средневековой религиозной мысли было неразрывно связано со спиритуалистическими рассуждениями об антихристе. Уже в конце пятнадцатого века, ожидая в 1492 году конца исторического периода, и русские люди начали толковать о грядущем появ-

лении антихриста.¹²² Проникновение протестантских писаний о папе-антихристе отразились в Западной Руси, в уже упомянутых книгах: — «Кирилловой Книге» Стефана Зизания и «Паллиодии» Захария Копыстенского.¹²³ До появления этих книг в Московской печати, они были довольно широко известны уже в Московской Руси, в рукописных сборниках. Не менее пессимистически была написана и другая широко распространенная в России книга эсхатологических теорий, так называемый — «Орел от Эздриных книг»,¹²⁴ в которой доказывалось, что критический момент в истории православия наступит в 1666 году. Такие мрачные предсказания неизбежного прихода антихриста могли привести к мнению, что даже священства и таинства не смогут остановить неизбежную опасность для душ христианских; только полный разрыв с обреченным на падение миром, отрыв от соблазняющих форм жития, — пола, общества, семьи и даже пищи, — может избавить верующего от полной гибели. Поэтому, может быть, будет наиболее правильным искать объяснение изуверству и «ереси» Капитона в своеобразном преломлении восточного аскетизма, через призму богомильских теорий о Сатаниле и средневековых теорий об антихристе. В глазах этих крайних аскетов роль Христа состояла в том, что он указал «узкий путь» к царствию небесному идущий только через девство, умерщвление плоти и презрение к миру и научил людей достигать этим путем «ангелоподобия».

Учение о Третьем Риме и «последнем царстве» давало возможность развития как оптимистических, так и пессимистических взглядов. Оптимисты-боголюбцы могли легко соединить эту теорию с надеждой, что Русь будет таким «последним» царством, после которого придет царство Святого Духа. В свою очередь пессимисты, вроде Капитона, могли делать вывод, что и «последнее» царство погибнет в сетях злых сил, и только *после* полного торжества антихриста *везде*, наступит Царство Небесное на земле. Такие мнения начали находить и практическое истолкование как раз тогда, когда боголюбцы начали свою проповедь. В 1646 году, ка-

¹²² Малинин: Старец Филофей, 321

¹²³ см. выше, стр. 55 этой работы

¹²⁴ Щапов, II, 121

кой-то мрачный пессимист, возможно последователь или случайный единомышленник Капитона, начал говорить в Суздале, что царь Алексей — не царь, а просто «рог», то есть первый признак появления антихриста.¹²⁵ Начали умножаться и случаи совершенно неправильного толкования веры и отход от авторитета иерархии: например, на севере, в 1630 году, некий иеромонах Федор ослушался запрещения своего настоятеля служить литургию, ушел из Кожеозерского монастыря и начал служить в построенной им и не освященной епископом церкви, что было запрещено канонами. — «Созда убо себе жертвенник, и нача в нем литургисати один божественную службу в том неосвященном храме», — говорит о нем одно житие.¹²⁶

Вполне вероятно, что на учение Капитона повлияли и более ранние русские ереси, которые сначала, — на переломе четырнадцатого и пятнадцатого столетия (ересь стригольников), а затем на переломе пятнадцатого и шестнадцатого веков (жидовствующие), стали распространяться на северо-западе России. В своем скептическом отношении к иерархии, священству и иконам и в сомнениях в силе таинств, учение Капитона очень напоминает учение стригольников.

Сама идея бунта против церкви могла выйти из, может быть, еще сохранившихся где-нибудь в лесах до конца шестнадцатого века групп новгородцев или псковитян, оставшихся верными учению своих отцов. На возможную связь пережитков этих ранних ересей указывает распространение так называемой нетовщины, которая уже с конца семнадцатого и начала восемнадцатого века стала хорошо известна как раз в тех местах, где проповедовал Капитон, а именно: вокруг Данилова, в Заволжье, около Костромы и Ярославля, в районе Вязниковских лесов.¹²⁷ Эти нетовцы, которые занимали самое крайнее левое крыло раскола, учили, что — «нет ныне в мире ни православного священства, ни таинств, ни благодати»,¹²⁸ так как антихрист уже пришел в мир.¹²⁹ Они вели свое происхождение от некоего Кузьмы, вероятно, ученика Капитона, упоминаемого Евфросинием.¹³⁰ Этот Кузьма

¹²⁵ ЛЗАК, XXIV, 333

¹²⁶ Шапов, II, 342

¹²⁷ Макарий: Раскол, 304—305

несколько ослабил учение об умерщвлении плоти и даже разрешил брак, но не как таинство, а просто, как регистрацию семьи. В отличие от других старообрядцев, нетовцы не почитали и не имели икон и молились, просто обратившись на восток, как бы поклоняясь востоку. Так же, как Капитон и его более поздние ученики, нетовцы постятся по субботам. Среди этих нетовцев сохранился обряд исповеди земле, который был распространен и среди стригольников четырнадцатого века. Правда, исповедь земле была известна и на востоке, но, кажется, что проще вести филиацию этого обычая от русских стригольников Новгорода, колонии которых на севере могли сохранить этот обычай до времени Капитона и Кузьмы, чем от столь отдаленного от России Ближнего Востока.¹²¹

Каковы бы ни были корни Капитоновской ереси, но уже в годы гармоничного сотрудничества боголюбцев с государством и церковью, она внесла первые семена раскола в русский народ.

15. ВОПРОС КУЛЬТУРНОЙ ОРИЕНТАЦИИ

Начатая боголюбцами и Печатным двором работа настойчиво требовала от них разрешения двух насущных вопросов: первым был вопрос наиболее полного и быстрого предоставления русскому читателю всей сокровищницы традиционной православной богословской мысли; вторым — была проблема нахождения нового источника религиозной мысли, способного дать ответ на те вопросы, которые никогда не становились перед раннехристианскими или византийскими богословами и теперь, в связи с ростом секуляризационных настроений протестантской пропаганды и необходимости луч-

¹²⁸ там же, 304

¹²⁹ Флоров: Бр. Сл. 1894, I, 478—480

¹³⁰ Евфросин, 10

¹³¹ Флоров: Бр. Сл. 1894, I, 478 и сл., С. Смирнов: Исповедь Земле. Сергиев Посад, 1912; Казакова и Лурье: 52—53, 241; РИБ, XI, 213

шей подготовки духовенства, требовали скорейшего решения.

Богословская мысль раннего христианства и византийского православия была, хотя бы частично, всегда известна русской церкви, но теперь, когда московские умы пытались разрешать много других новых вопросов, — наличной богословской литературы далеко не хватало. Печатание таких книг, как «Поучения Ефрема Сирина», «Лествица Иоанна Лествичника»,¹³² «Сборник из семидесяти одного слова»,¹³³ «Книга о вере», «Кириллова книга», «Собрание краткое об артикуле Веры», «Евангелие с толкованием» Феофилакта Болгарского, — именно и имело целью помочь разрешению этих вопросов; все же этой литературы, охваченной религиозным подъемом Московской Руси, далеко не хватало. Само печатание книг, подготовка рукописей к изданию, перевод еще не известных Руси трудов отцов церкви, составление полемических и апологетических книг — все это, при этом, очень осложнялось отсутствием ученых богословов, хорошо знающих греческий и другие языки. Как это ни странно, но, несмотря на семивековую связь русской церкви с Византией, знание греческого языка было сравнительно мало распространено среди русского духовенства и светских образованных людей. Вообще, в течение четырех с половиной веков подчинения русской церкви Константинополю (с 989 года — 1439), греческие митрополиты и епископы, за это продолжительное время, не сделали ни малейшего усилия, чтобы создать богословское образование на Руси; по крайней мере, об этом не сохранилось никаких сведений. Так как греков никак нельзя упрекнуть в пренебрежении их собственной школой и культурой, то остается только предположить, что византийская церковь, в противоположность католическим миссионерам Запада, которые всегда сочетали проповедь своей веры с подготовкой кадров церкви, вовсе не старались поднять духовный и образовательный уровень русского духовенства.

Это отчасти понятно. Для Рима весь мир, а в средние века — вся Европа, были частью одной вселенской епархии, без различия языка и происхождения составлявших ее народов.

¹³² Зернова, 27

¹³³ там же, 28

Итальянцы и испанцы, немцы и англичане в церкви и школе пользовались одним и тем же латинским языком, который сближал и объединял в одно все народы католической Европы. На Востоке, — наоборот, национальный язык каждой церкви способствовал, с самых ранних веков принятия христианства, местному национализму. Позволяя другим народам православного мира пользоваться их собственным языком в церкви, греки, в то же время, как бы не считали их равными себе и видели в них варварскую часть православного востока. Это снисходительно-покровительственное, а часто и несколько пренебрежительное отношение византийцев к негреческому православному востоку, в конце концов, привело к быстрой потере для христианства всей Передней Азии и Египта, после их завоевания арабами, а также и к длительному антагонизму между греческой и не греческой частью православной церкви.

Русская церковь всегда считалась Византией чем-то вроде колониальной, но богатой, экономически очень выгодной, но духовно вовсе не так ценной частью Константинопольского патриархата, от которой ожидали подарков, денежной помощи, почитания и послушания, а не равного с Византией культурного уровня. Повышать образовательный и культурный уровень этой провинциальной, но всегда далекой и всегда стремившейся к самостоятельности церкви, было не так выгодно и даже бессмысленно, так как ее духовный рост мог обернуться независимостью и потерей доходов для все более и более хиревшей и нуждавшейся Византии. Патриархи Константинополя никогда не стеснялись подчеркивать духовное и политическое превосходство Византии над Россией, хотя в самые последние века упадка «Второго Рима» они и были вынуждены признать независимое существование русского государства и известную автокефалию русской церкви. Даже в 1393 году, когда Византия, сведенная в своей территории к окрестностям Константинополя, уже явно была обречена на скорое и полное исчезновение, патриарх Антоний, в своем послании к великому князю Василию, убеждает его:

Бойся Бога и слушайся императора, как сказал апостол Павел...
Мой святейший автократ, является, милостью Божией, самым православным и самым великим покровителем и защитником церкви...

Я убеждаю тебя, Твое Величество, слушаться патриарха, как ты слушался бы самого Христа...¹³⁴

Когда после Флорентийского собора, на котором греки подчинились Риму, Москва отказалась признать соглашение Константинополя и Рима и вышла из подчинения Константинопольскому патриарху, греки долго не признавали официальной автокефалии русской церкви. Не удивительно, что при таких отношениях между Константинополем и Русью, греки никогда не заботились о поднятии культурного уровня русского духовенства и русской паствы. Кажется, не будет преувеличением сказать, что за долгие столетия русско-греческих церковных отношений только один представитель культуры православного востока — большой ученый, Максим Грек, специально приезжал по поручению константинопольской церкви в Россию с целью помочь русским в переводческих проблемах и в подготовке специалистов по богословию и литургике. К сожалению, в Москве, этот действительно ученый и талантливый грек, принявший участие в русских церковных спорах, оказался замешанным в придворных интригах, что трагически отразилось на его судьбе: он попал под подозрение за недостаточно ясные, но очевидно, для московского правительства казавшиеся подозрительными, связи с членами турецкого посольства.¹³⁵ После участия в русских церковных придворных спорах, Максим Грек был арестован. При разборе его дела выяснилось, что он, зная не особенно хорошо русский язык, сделал очень неудачный перевод некоторых текстов, который, в результате его ошибки, звучал совсем богохульно. Эта ошибка дала оружие в руки его врагов, которые, желая устранить его со сцены дворцовой борьбы, добились его заточения, из которого несчастный Максим вышел только к самому концу своей жизни. Но даже это непродолжительное появление Максима в Москве показало, как много мог сделать там даже он, единственный и способный богослов-писатель. Из школы Максима Грека вышло много талантливых русских писателей, как-то: князь А. М. Курбский, Федор Карпов, В. А. Тучков, Зиновий

¹³⁴ В. Савва: Московские цари и византийские василевсы, и Acta Patriarchati Constantinopolitani, изд. Миклошичем 1859, II, 190

¹³⁵ Будовниц, 146

Отенский и другие. Произведения этого ученого грека оказали, как это уже отмечалось, очень большое влияние на всю дальнейшую русскую богословскую мысль.

Дальнейшие академические и научные связи с греческой церковью ограничивались в шестнадцатом веке посылкой нескольких молодых русских людей в Константинополь для учения и подготовки в переводческой работе. Только тогда, когда боголюбцы были в тесном контакте с царем Алексеем Михайловичем, были сделаны новые попытки пригласить греческих ученых в Москву. Первые две такие попытки оказались крайне неудачными и привели только к компрометации греческого правоверия. В 1646 году такой, казалось, нужный для России ученый грек был уже найден в лице архимандрита Бенедикта, о котором говорили, что он — доктор богословия одной из церквей Константинополя.

Ртищев немедленно связался с Бенедиктом (который, не стесняясь, хвастался своими обширными познаниями), и хотел его представить Морозову, с целью приглашения этого ученого грека на работу, как переводчика или даже, как профессора. В самую последнюю минуту «Посольский Приказ» узнал, что Бенедикт не только беззастенчивый хвастун, подделавший свои бумаги, но и вор. Принимая это во внимание, этот греческий авантюрист, кандидат в профессора, был немедленно выслан.¹³⁶

Через три года новая попытка пригласить другого ученого грека даже обернулась в крупный церковный скандал, почти что окончательно скомпрометировавший греческое благочестие в глазах москвичей. Приехавший в 1649 году в Москву за финансовой поддержкой и по политическим делам иерусалимский патриарх Паисий привез с собой, действительно, очень ученого богослова и переводчика Арсения. Этот ученый-грек (Арсений), хотя и был греческого происхождения, но учился в Италии, где он и приобрел широкое общее и специально-богословское образование. Он отлично владел многими языками, и всем казалось, что он был отличным кандидатом в переводчики и педагоги. Московское правительство, с благословения Паисия, немедленно решило пред-

¹³⁶ Каптерев: Отношения, 241—3, 483—6

ложить Арсению службу. Окончив благополучно свои дела в Москве, Паисий уехал, оставив Арсения организовывать переводческое и школьное дело. Но 25 июля, того же года, к великому ужасу москвичей, в Москву пришло письмо патриарха Паисия, в котором он писал с дороги, что рекомендованный им Арсений оказался религиозным авантюристом. Во время своих странствований, этот ученый грек Арсений сначала перешел в католичество, потом — в ислам, позже снова стал православным, а затем снова перешел в католичество.¹⁸⁷ В результате строгого допроса Арсения выяснилось, что ловкий грек, действительно, изменял вере: в Италии он был католиком, в Турции — мусульманином, в Польше — униатом . . . и три раза возвращался в православие.¹⁸⁸ Как авантюрист и еретик, Арсений немедленно был выслан в Соловки, откуда он вышел лишь в 1652 году.

Многочисленные греческие путешественники, навещавшие Москву, число которых возросло в геометрической пропорции к росту политического влияния и хозяйственного благосостояния Руси, также нередко делались источником вовсе не культурного влияния, а раздражения и разочарования в греческой вере и греческих моральных традициях. Греческие прелаты и даже патриархи, приезжавшие с востока в Москву, не стеснялись указывать на то, что в православную столицу их привлекали не перспективы общения с единоверцами или желания приобщить русских к сокровищницам греческой культуры и богословия, а просто стремление получить денежную поддержку от царя, о размерах которой они не стеснялись торговаться. Например, только что упомянутый патриарх Паисий Иерусалимский, получивший в 1649 году, во время своего путешествия в Москву, богатую милостыню соболями на 4000 рублей, немедленно же, по получении ее, подал царю новую просьбу о добавочной милостыне иконами и облачением.¹⁸⁹ Ввиду частых «наездов» греческих патриархов, русское правительство, в конце концов, установило

¹⁸⁷ Письмо патриарха Паисия 1 июля 1649 года, приписка об Арсени Греке, Белокуров: Суханов, I, прил. XLV

¹⁸⁸ Каптерев: Чтения в О-ве любителей дух. проsv., 1881, VII 70—96, Белокуров: Суханов, I, 19!

¹⁸⁹ Николаевский: Отношения, Хр. Чт. 1882, I, 257

«нормальный» размер «милостыни», — для патриархов — 2000 рублей, а более низкие размеры милостыни — для епископов и архимандритов. Но и тогда ловкие греческие прелаты ухитрялись «выторговывать» более значительные суммы от наивных и все еще веривших в «греческую святость» москвичей. После патриарха Паисия, добившегося милостыни в 4000 рублей, патриарх Макарий Антиохийский однажды выторговал соболей на 3000 и во второй раз — на 6000 рублей, а Паисий Александрийский ухитрился так успешно умиливать царя и патриарха, что они дали ему добавочно и мехов на 9000 рублей.¹⁴⁰ Под видом слуг патриархов которым русское правительство позволяло привозить товары без пошлин, в свите всегда появлялись и купцы-профессионалы, старавшиеся ввезти, также без пошлин, большое количество товаров с Ближнего Востока.

Нередко, под видом посетителей архиереев, в Москву приезжали греческие авантюристы, старавшиеся нажиться на простодушной вере русских.¹⁴¹ Для увеличения своих доходов, греческие монахи и епископы обычно привозили в Москву старые иконы, мощи или книги, которые они «дарили» царю или церкви за очень высокие суммы, причем нередко выяснялось, что привозимые «святыни» были сфабрикованы самими «святыми отцами».¹⁴² Появление греческих епископов и патриархов приняло в середине семнадцатого века характер массовой эпидемии и, в конце концов, русское правительство было вынуждено устроить на границе особый опросный пункт для этих просителей милостыни и других земных благ. Указы, 1645, 1646 и 1649 годов, предписывают не пропускать греческих путешественников в Москву до тех пор, пока их вверительные грамоты не будут проверены правительственными органами.¹⁴³

Дискредитированию греческого духовенства способствовали и донесения, получаемые из Константинополя и других центров Ближнего Востока от русских дипломатических и церковных агентов и самих патриархов. В 1649 году патри-

¹⁴⁰ Каптерев: Отношения, 116, 221—247

¹⁴¹ Макарий: ИРЦ (1903), IX, 236—7

¹⁴² Каптерев, ук. соч., 61 и сл.

¹⁴³ Макарий, ук. соч., 237—9

арх Парфений Константинопольский сообщал в Москву: «в нынешнее время учинилась великая смута и колебания, частые перемены патриархам и иное многое зло, а отписать вам о том и известить державе вашего царства невозможно. Если бы я написал, то святое ваше царствие слушать того бы не изволило». Таким образом, патриарх признавался, что разложение греческого духовенства перешло все границы вероятия и что царь даже не поверил бы известиям о страшных преступлениях и изменах, которые происходили в греческой церкви. Через три года, в 1652 году, Назаретский митрополит Гавриил писал, что патриарх Парфений Константинопольский недавно погиб в результате интриг вышеупомянутого патриарха, Паисия Иерусалимского, всего лишь за два года до этого уехавшего, с соболями на 4000 рублей, из Москвы: . . . «лжехристиане вселенского казнили безбожною смертию патриарха Парфения и между митрополитами такая ненависть друг к другу, что [они с доносами на своих собратьев] обращаются к властям мусульманским». Еще через год, в 1653 году, греческий митрополит халкедонский снова с горечью доносил царю Алексею Михайловичу, стыдясь рассказывать о восточных иерархах: «о патриархах наших не смеем и писать, боюсь и трепещу начать».¹⁴⁴

Поведение греков, приезжавших в Москву, которых русские в течение веков рассматривали, как столпов православия и благочестия, было настолько не христианским и не благочестивым, что невольно, даже у самых грекофильских русских церковных людей, зарождались сомнения в чистоте их веры и в правилах их церковного поведения. Сопровождавшие патриархов представители клира, и даже сами патриархи интересовались вовсе не православными церквями, а русскими деньгами. Они, не стесняясь, показывали свою усталость от долгих служб и удивлялись русским, введенным по старогреческим образцам постам.¹⁴⁵

Свита патриарха и купцы вели себя так нецерковно, а иногда выглядели так «по-латински», что в конце 1640 годов им был запрещен вход в русские храмы, так как русские церковные власти боялись инцидентов между благочестивыми

¹⁴⁴ Каптерев, ук. соч., 421; Николаевский, ук. соч., 247, 258, 732

¹⁴⁵ Павел Алеппский, II, 241

прихожанами и распущенными греческими монахами. Со своей стороны греки высмеивали, хотя и богобоязненных, но наивных и мало ученых русских.

Разочарования, связанные с приглашением греческих ученых и то обстоятельство, что большинство образованных греков не знало русского языка, в конце концов, заставило московское правительство обратить внимание на киевских богословов, академический уровень которых, в 1630—1640 годах после открытия Киевской богословской академии, значительно вырос. Вызов Епифания Славинецкого и его товарищей для переводческой и педагогической работы в 1649 году — был первой попыткой использовать знания русских ученых западных и южных стран для культурной и церковно-просветительной работы в Москве. Почти что одновременно с Епифанием Славинецким, в Москве появляются и киевские монахи, для которых боярин Федор Ртищев построил в своем имении Андреевский монастырь. В этом монастыре и при Печатном Дворе, где работал Славинецкий, начинается обучение молодых москвичей. Хотя группа киевских монахов пока и не представляет собой официальной школы, но, во всяком случае, она ведет уже значительную образовательную работу по обучению своих московских слушателей.¹⁴⁶

Приглашение западнорусских ученых вызывает в Москве не меньше смущений и опасений, чем появление греческих монахов, так как многие москвичи сомневались в правоте киевского православия. Правда, к середине семнадцатого века, русская православная церковь в Польше и Литве уже прошла самый суровый период католических преследований, но зато церковная культура и церковная школа Украины и Белоруссии попали под сильные западные, чуждые православному духу, влияния. Когда, в 1620 году, после шестнадцати лет перерыва, западнорусской церкви удалось восстановить иерархию и воссоздать епископат, то первым митрополитом этой обновленной церковной иерархии стал Иов Борецкий (1620—1633), твердый сторонник православной традиции и тесной связи с Москвой, куда он неоднократно обращался за моральной поддержкой и помощью. Он

¹⁴⁶ Каптерев: Противники, I, 145

стремился даже к объединению Западной Руси, — нынешней Украины и Белоруссии, — с Русским государством. Посланный им, в 1624 году, в Москву, епископ Исаак Луцкий, откровенно заявлял царю и патриарху, что «мы все — западноруссы, под государеву руку хотим». Сам же митрополит писал царю, прося его освободить от еретиков-поляков всю южную Украину и Западную Русь — «российского племени единоутробные земли».¹⁴⁷ Такие же голоса слышались и от других епископов, как, например, Исаи Копинского, запорожских казаков¹⁴⁸ и бесчисленных эмигрантов-монахов, светского духовенства, крестьян и дворян, бежавших от польских преследований на московские земли. Положение православного духовенства в Западнорусских землях в 1620-х годах продолжало оставаться очень тяжелым, так как поляки не признавали православной иерархии, отбирали церкви, закрывали монастыри, арестовывали и убивали вождей православия в Западной и Южной Руси.

Смерть фанатичного католика, короля Сигизмунда, последовавшая в 1632 году, значительно переменяла положение. Стараясь приобрести для выборов в короли поддержку православного населения, королевич Владислав, сын Сигизмунда, решил идти на некоторые уступки. Православной церкви было обещано юридическое признание ее прав, прекращение гонений и возвращение конфискованных имуществ. После восшествия на Польский престол, Владислав сдержал свои обещания, хотя, правда, часть епархий была разделена между православными и униатами, а не целиком возвращена православным.¹⁴⁹ Но зато в организации самой церкви, вместо бескомпромиссных и твердых сторонников православия, главное место заняли сторонники сговора с Польшей, — лица, бывшие продуктом западного католического, а не русско-православного воспитания и культурной ориентации. Кандидат этих православных сторонников компромисса, Петр Могила, был избран митрополитом, несмотря на то, что на митрополичьем престоле все еще сидел митрополит Иов Борецкий. Похитив при совершенно недостойных духовного лица

¹⁴⁷ Воссоединение, I, 46; II, 27; Харлампович, 26; Эйхгорн, 20

¹⁴⁸ Харлампович, 26, 28—29

¹⁴⁹ Грушевский, 264

обстоятельствах верного старой православной традиции правительствующего митрополита Иова Борецкого, Могилы, — этот сторонник сотрудничества с католиками-поляками, захватывает в свои руки управление западнорусской церковью.

Разрыв Петра Могилы со старой традицией бескомпромиссной верности православному востоку, и отстаивания русской культуры и церкви в Польше, — от католического влияния, — начало новую эру в жизни Западной Руси. Этот новатор в вопросах школы, культуры и даже церковной ориентации, собственно, был молдаванином, а вовсе не русским; попал он на Киевский митрополичий престол только благодаря большой ловкости, поддержке поляков и умению приобрести союзников среди тех элементов населения русского края, которое за материальные выгоды готово было забыть, что они «российского племени единоутробные» сыны. Несмотря на православное воспитание в детстве, Могилы провел свою юность и молодость в ополяченной русской или чисто польской среде, долго жил у гетмана Жолкевского, воспитывался в католических школах и вырос скорее поляком православного вероисповедания, но католической культуры, чем православным русским.

Каким был сам Петр Могилы, — такой же была и его церковная политика. В противоположность линии своих предшественников и настроению большинства населения Украины, Могилы теперь уже делает ставку не на единоверную Москву, а на единокультурную ему Польшу . . . Сношения с Москвой почти прекращаются. Наоборот, — связи с польским правительством все более и более крепнут. Особенно сказалась пропольская политика Петра Могилы в школьном деле. Правда, он реформирует православные школы и делает их не хуже школ лучших западных образцов и, во всяком случае, не хуже лучших польских коллегий и академий. Но, необходимо отметить, что эти школы потеряли свой исконно-православный, восточный дух. Главным языком преподавания здесь делается латинский, вторым языком — польский. Церковнославянский, греческий и свой родной, — русский, южнорусский, украинский язык, — студенты школ, в частности лучшей из них — Киевской Академии, почти что совсем не изучали. Богословие преподавалось по католическим богословам, все другие науки — по латинским учебникам ка-

толических школ. Вся учебная система Киевской Академии была довольно точной и хорошо проведенной копией системы иезуитских школ Польши,¹⁵⁰ которая, в свою очередь, была заново переделанной и приспособленной к новым условиям, — системой средневековых хороших школ перед началом гуманизма. Студенты, воспитанники Академии, говорили и переписывались между собой по-латыни или же по-польски и почти не пользовались родным русским языком. Бывали нередко случаи, что посланные за границу, для усовершенствования своих знаний в богословии, студенты временно переходили в католицизм, — на время учения в зарубежных католических университетах. По окончании же образования, возвращаясь домой, они становились православными и, нередко, — православными епископами.

По образному выражению о. Г. Флоровского, новое направление, руководимое Могилей на Украине, было «своеобразным униатством, скрытым романизмом», причем западно-русская церковь осталась, правда, православной по догме, но зато почти что стала католической по стилю, культуре и духу.¹⁵¹ Некоторые католические идеи вкрапливались в программу преподавания академии и нередко искажали традиционное богословие православия. Так, например, по поручению и при участии Могилы западнорусская церковь разработала в 1630-х годах новый катехизис, — «Исповедание веры». Официально автором катехизиса был Исайя Козловский, получивший от Киевской Академии за работу первую русскую степень доктора.¹⁵² Но этот новый катехизис, стараясь опровергнуть положения кальвинистского катехизиса патриарха Лукариса, решил целый ряд вопросов в духе католического богословия, так как фактически не все спорные вопросы были разрешены по указаниям митрополита. Самым главным вопросом, решенным совсем не в православном духе, был вопрос о существовании чистилища, которое отрицается православной церковью; кроме того новый катехизис

¹⁵⁰ Голубев: Киево-могилянская академия, ТКДА, 1890, I, 539

¹⁵¹ Флоровский, 45, 48, 52

¹⁵² Мальшевский: Киевский церковный собор, 535

принял и утвердил вопрос о времени преосуществления свя-
тых даров также в католическом духе.¹⁵³

Киевский собор 1640 года принял этот катехизис, во мно-
гом скорее католический, чем православный, под давлением
митрополита. Затем, на соборах — в Яссах и Константинопо-
ле, в 1642—1643 годах, после суровой критики сомнительных
положений этого «Исповедания Веры» Милетием Сиригосом,
катехизис был очищен от всех католических учений и влия-
ний. Можно прибавить весьма характерную для духа и мыш-
ления Могилы деталь: этот русский православный катехи-
зис был написан и редактирован не по-гречески и не по-цер-
ковнославянски, а по-латыни.¹⁵⁴

Католический дух, введенный Могилей в жизнь южнорус-
ской церкви и подготовку кадров, конечно, не ограничился ни
системой преподавания в Киево-Могилянской Академии, ни
катехизисом. Могила внес совершенно новый стиль в жизнь
церкви и всего высшего сословия Южной Руси, которое про-
ходило через школу этого молдаванина. В результате реформ
Могилы, церковь и русское дворянство, жившее под Поль-
шей, в значительной степени утратило свой национальный
дух, причем, русское дворянство, еще в большей степени,
ополячилось, чем раньше, и вскоре на западном берегу Дне-
пра совершенно не осталось ни православной аристократии,
ни дворянства. Недаром ведь, в киевской богословской Ака-
демии студенты лучше говорили по-польски, чем по-русски.¹⁵⁵

Конечно, нельзя обвинять только Могилу в полонизации
русского высшего слоя в Польше. Этот процесс начался еще
в шестнадцатом веке, когда массы русского дворянства ста-
ли впадать сначала в протестантизм, а затем в католичество.
Но Могила дал полонизации новое мощное орудие в виде
Академии, которая довольно странно защищала православие
на языке и по учебникам католических школ, и этим он подо-
рвал, во многих частях Западной Руси, силу сопротивления
католизации и полонизации. Будучи продуктом польской
дворянской среды и католических школ, Могила, хотя и ос-
тавался православным, но все же предпочитал иметь дело

¹⁵³ Malvy, ук. соч., стр. XXIII; Флоровский, 49—52

¹⁵⁴ Malvy, ук. соч., стр. XXXIV, 1, 10, 11, 145 и Голубев, ук. соч., 545

¹⁵⁵ Голубев: ук. соч., 545

со своим католическим королем и польской аристократией, чем с русским царем и православными казаками. Оставаясь формально православным и твердо руководя православной паствой, этот киевский митрополит из ополяченной молдавской знати, конечно, был сердцем и душой продуктом запада, а не востока.

Если иерархия, новая интеллигенция и дворянство Западной Руси подвергались влиянию Могилы и начали все более и более ополячиваться, то зато среди простого народа, казачества и рядового духовенства, — его политики далеко не всегда встречала одобрение. Когда Киевская Академия была переорганизована по типу католических школ, то народ встретил реформу бурей негодования и хотел топить в Днепре профессоров странной и подозрительной для него школы.¹⁵⁶ Не менее сурово отзывалось и рядовое духовенство, которое говорило о могилянской Академии: — «школы и науки латинские (т. е. католические) — пропасть и погибель вечная. Никто в них не научится богоугодной воле, но окажется еще сопротивником Христу и антихристом. Здесь тайное гнездо антихриста уфундовалось» (обосновалось).¹⁵⁷

Слухи о латинизации западной русской церкви, которые разносились приходившим в Москву и бежавшим из Киева духовенством, не могли не смущать москвичей. Если Киевская Академия, священникам и епископам, выдавшим религиозную борьбу в Польше, казалась местом, где «уфундовался» антихрист, то еще более странными должны были представляться духовенству Московской Руси методы и цели Петра Могилы. Там, в Москве, выходцев из Киева опасались, как тайных еретиков и даже патриарх Никон, в 1640-х годах, с тревогой смотрел на эволюцию киевского православия: . . . «греки да малороссы, — говаривал он, — потеряли веру и добрых нравов у них нет» . . .¹⁵⁸

Тем не менее, ввиду отсутствия своих ученых и квалифицированных переводчиков, Москва была вынуждена пользо-

¹⁵⁶ С. Меднянский: Братські школи України і Білорусії в XVI—XVII ст., Київ, 1958, 115

¹⁵⁷ Голубев: Киево-могилянская академия, ТКДА, 1890, 541

¹⁵⁸ Мат., I, 149—150; см. донесения Путивльского воеводы, Воссоединение, I, 222

ваться учеными монахами из Киева. В конце 1640-х и начале 1650-х годов, эта проблема, казалось, была разрешена вполне удовлетворительно. Киевские ученые монахи, как, например, Епифаний Славинецкий, Дамаскин Птицкий, Арсений Сатановский и другие, уже занимали в Москве положение ответственных технических экспертов. Они переводили богословские тексты, помогали при издании книг и подготавливали новое московское поколение переводчиков, знатоков писания и творений отцов церкви. Но они не могли вмешиваться в дела церкви или влиять на дух и стиль московского православия. Эта ограниченная роль киевских монахов в Москве объяснялась предыдущими событиями в православной церкви в Польше, во время которых многие церковные деятели не проявили, как это уже отмечалось, достаточной стойкости в вопросах веры.

16. РУССКИЙ ОБРЯД И ГРЕКИ

Среди бесконечных приездов благочестивых и не благочестивых греческих патриархов, нахлынувших в Москву в середине семнадцатого века, невольно вызывает особое внимание историка приезд, — уже неоднократно упоминавшегося, — иерусалимского патриарха Паисия, прибывшего в русскую столицу в январе 1649 года. Не только его финансовые успехи в Москве и инцидент с рекомендованным им Арсением Греком делали его приезд памятным, но гораздо более важным было то, что этот блестящий политик и ловкий прелат сумел завоевать сердце царя и его нового друга, архимандрита Никона, переменить весь дух отношений между московской церковью и греками и сделать популярной среди высших московских кругов идею общеправославного объединения под эгидой русского царя. Политические события, развернувшиеся ко времени приезда иерусалимского патриарха, способствовали его успеху. Уже давно православное население Польши и Турции с надеждой смотрело на русско-го царя, единственного в то время православного монарха.

Приезжавшие в Россию греческие и южнославянские епископы и путешественники нередко намекали москвичам, что православный восток и русское население Польши надеются, что царь и московские войска освободят их от чужеземного и чужеверного ига. Начавшееся весной 1648 года почти что всеобщее восстание русского населения Украины и отчасти Белоруссии против поляков, давало теперь этим надеждам гораздо более реальное содержание.

Уже в июне 1648 года глава восстания, Богдан Хмельницкий, писал царю, что православное население Польши хотело бы иметь того же царя как и Москва и высказывал пожелание: . . . «да исправит Бог з давних виков ознаемленное пророчество», т. е., выражал надежду на воссоединение Западной Руси и Восточной.¹⁵⁹ Паисий, проезжавший по дороге с Балкан через Украину, навестил Хмельницкого, вел с ним долгие переговоры о возможности соединения православного населения Польши с Москвой. Приехав в Москву, он привез с собой полковника казачьего украинского войска Силуана Мужилковского, который был дипломатическим агентом Хмельницкого. Мужилковский сделал первую попытку выяснить отношение Москвы к пожеланиям населения Украины объединиться с Россией и получить помощь для борьбы с католической Польшей. Переговоры Мужилковского с русским правительством начались 4 февраля 1649 года, т. е. как раз за неделю до Собора, на котором Вонифатьев и боголюбцы столкнулись с епископатом по вопросу об единогласии.¹⁶⁰ Сам Паисий был горячим сторонником воссоединения Западной и Восточной Руси, в котором он видел залог будущего православного единства и могущества. В течение последующих пяти лет он делал все возможное для осуществления русско-украинского единства. Вернувшись на Балканы, патриарх Паисий, кроме того еще, начал широкую пропаганду среди православного населения полуострова, готовя его к восстанию против Оттоманской империи и союза с Россией. Он распространял слухи, что русские скоро освободят турецких подданных христиан от мусульманского ига . . . — «Цареградом владеть будет великий царь Алексей Михайлович»

¹⁵⁹ Воссоединение, II, 33

¹⁶⁰ Воссоединение, II, 12

— говорили в свите Паисия.¹⁶¹ Эти слухи и пропаганда Паисия очень смущали русское правительство, которое вовсе не хотело войны с Турцией и совершенно не собиралось завоевывать Балканы. Все же, невольно, царь и его окружение все более и более поддавались влиянию Паисия, который умел играть на самых чувствительных струнах московского общества и считал себя инициатором ведущей группы всего православного Востока. Паисий умел красноречиво рассказать о горе и преследованиях православных чужезверными турками и поляками и показать царю, что весь православный мир видит в его лице своего вождя, защитника и наследника Византийских императоров... «Пресвятая Троица... да уможит вас превыше всех царей», — говорил царю хитрый сириец, — ...«да утвердит она вас восприети вам превысочайший престол великого царя Константина»...¹⁶²

Во время своего приезда в Москву, Паисию удалось познакомиться с Никоном, бывшим тогда только архимандритом Новоспасского монастыря, который произвел на патриарха очень благоприятное впечатление. Никон, в свою очередь, очень заинтересовался Паисием и попал под обвораживающее влияние этого полугреческого, полуарабского князя церкви. Всего лишь за три дня до открытия Церковного Собора 1649 года, на котором ни сам Никон, ни Паисий не присутствовали, Паисий писал царю, — «в прошлые дни говорили с архимандритом Никоном и полюбились мне беседы его», — и просил разрешения и в дальнейшем встречаться с архимандритом.¹⁶³

Нетрудно себе представить то впечатление, которое произвел на Никона этот ловкий и блестящий патриарх левантиец, умевший развернуть перед своими московскими слушателями проблемы и перспективы дерзкой, но грандиозной идеи всеправославной империи. Новый мир цивилизации Востока, мир политических интриг и политической борьбы, мир экзотики арабских пустынь и шумных левантинских городов,

¹⁶¹ Суханов: Статейный список, 45; Каптерев: Отношения, 364—365

¹⁶² Довольно откровенный намек на возможность для русского царя стать новым императором византийским. См. Каптерев: Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством. Том XLVII издания Палестинского общества, I, 137

¹⁶³ Николаевский: Отношения, 163

мир, не изолированный, как Москва, а связанный со всей Средиземноморской цивилизацией и живший цивилизацией Оттоманской империи, наследницы Византии, раскрывался Никону в рассказах Паисия. Привыкший к простоте и скромности севернорусского пейзажа, этот монах был зачарован византийским патриархом, от которого веяло зноем сирийского солнца. Несомненно, Паисий рассказывал Никону, что восточные патриархи, хотя и зависят от настроений турецких визирей и пашей, но зато пользуются почти неограниченной властью над подчиненным им христианским населением и часто играют важную политическую роль полунезависимых владык. Честолюбие и интриги Паисия, стремившегося стать главной фигурой всего подчиненного оттоманам христианства, раскрывали перед еще недавно простым и скромным провинциальным монахом новые приемы, новые возможности и новые соблазны. Не удивительно поэтому, что Паисию удалось завоевать сердце Никона, подействовать на него, уже тогда надеявшегося, что царь готовит его в патриархи московские, показав перспективы новых возможностей для патриарха всея Руси. В случае объединения всех православных под властью русского царя, влияние и власть русского патриарха также должны были бы вырасти, а сам патриарх мог бы фактически стать патриархом вселенским. Уж эти возможности и мечты о будущем, делали из Никона друга не только Паисия, но и всего нового для него, еще полунезнаемого ему, но столь привлекательного, блестящего и соблазнительного греческого мира.

Так как подобные разговоры Паисия с Никоном происходили раньше, — во время и после русского церковного собора, — на котором обсуждался вопрос о единогласии, не удивительно, что Паисий поднял в этих беседах и вопрос о некоторых расхождениях между русским и новым греческим обрядом, которые он заметил во время посещения русских церквей. Таких разногласий было немало, и они выросли на почве развития двух различных уставов церковного богослужения. Но Паисий и Никон, не зная истории устава, могли легко прийти к заключению, что русская церковь сама уклонилась от древнегреческого образца, и развила свои местные, несогласные с греками, литургические и обрядовые особенности.

На самом же деле, как это уже было выяснено в конце двенадцатого века такими авторитетными историками русской церкви, как Е. Голубинский и Н. Каптерев, — эти разногласия развились совершенно иначе. Уже в ранние века христианства существовали разнообразные уставы и различные тексты церковных служб. В годы принятия христианства Русью, в Византии господствовало два близких друг другу, но все же несколько различных между собою устава: — на востоке Византии наиболее распространенным был так называемый устав Иерусалимский, составленный св. Саввой Освященным, а на западе, — наоборот, преобладал так называемый Студийский или Константинопольский устав. По принятию Россией христианства, греки принесли туда Студийский или Константинопольский устав, который и стал основой русского устава, в то время, как в Византии, в двенадцатом и тринадцатом веке, преобладающим стал устав св. Саввы (Иерусалимский).¹⁶⁴ В конце четырнадцатого и начале пятнадцатого века, митрополиты московские, — Фотий и Киприан, — первый из них — грек, а второй — болгарин греческой школы, — стали вводить в России устав св. Саввы — Иерусалимский, заменяя им Студийский устав, но они не успели довести свою реформу до конца. Поэтому в русском уставе осталось много древних, более архаических ранневизантийских черт из Студийского устава, чем в уставах, которыми пользовались греки четырнадцатого и пятнадцатого века. Так как после 1439 года в России больше не было греческих митрополитов, то русская церковь так и сохранила до середины семнадцатого века этот переходной устав, в котором более архаические элементы устава Студийского отличали его от во всем нового греческого Иерусалимского устава. Но, к сожалению, история перемены уставов, и в греческой церкви и в русской, была забыта, и греки, забывшие Студийский устав, считали старые черты русского устава русскими нововведениями.

Замечания Паисия о «неправильности» русского устава задела и Никона и русское правительство. Особенно неприятны были эти замечания московскому церковному руковод-

¹⁶⁴ Каптерев: Царь, 213—214; Голубинский: К нашей полемике со старообрядцами, ЧОИДР, 1896, I, часть III, 46—48

ству, ввиду того, что этот же самый Паисий, который обратил внимание на эти разночтения, одновременно же проповедовал объединение всех православных под эгидой русского царя. Казалось, что эти русские «уклонения» и «нововведения» в уставе, как бы отделяли русскую церковь, возможного объединителя всего православия, от ее матери — «греческой» церкви. Еще более неприятным стал этот вопрос ввиду того, что в 1640-х годах киевский митрополит Петр Могила отказался от старого русского устава и ввел в Западнорусской церкви целиком новый греческий устав.¹⁶⁵ Также на Балканах, где православная церковь была под влиянием и руководством греков, во всех церквах был уже введен новый греческий Иерусалимский (Саввы Освященного) устав. Поэтому только Восточно-Русская, Московская церковь, отличалась от всего остального православного мира некоторыми деталями богослужения и при этом пользовалась так же, как и старая византийская церковь до двенадцатого века, двухперстным, а не трехперстным крестным знаменем, которое греки позже, в тринадцатом веке, заменили трехперстным. Создавалось тягостное впечатление, которое ввиду незнания истории устава обеими сторонами, нельзя было устранить, — что русская церковь, претендовавшая на сохранение православия в его максимальной чистоте, отошла от древнеправославных обряда и литургики и оказалась как бы в расколе с греками. Небольшие разногласия, не замечаемые раньше более скромными и тактичными патриархами и епископами, теперь превращались в важную проблему, а сам Паисий явился не только источником радужных надежд и перспектив, но и неприятных, мало кому понятных осложнений.

Для решения этого, волновавшего русских вопроса, — о правильности или неправильности русского обряда и связанных с ним проблем о «чистоте и правильности» уже всего русского православия, в Москве было решено произвести соответствующее научно-историческое исследование православной литургики. На Восток, в центр православной мысли, — «во Афонскую гору и иные святые старожитные места», был послан ученый, хорошо знавший греческий язык, — мо-

¹⁶⁵ Каптерев, Бог. Вест., 1908, IX, 249

нах Арсений Суханов, занимавший видное положение в духовной жизни Троице-Сергиевой Лавры.¹⁶⁶

Суханов выехал на Восток одновременно с патриархом Паисием, 10 июля 1649 года. Отъезд Суханова совпал с неприятным инцидентом, в результате которого было разоблачено неоднократное отступничество Арсения Грека. Приятное впечатление, произведенное Паисием, было в значительной степени испорчено и инцидентом с Арсением и его критикой русского богослужения. Вскоре это неприятное чувство, развившееся после упомянутого случая с греческим «культуртрегером» Арсением и нетактичными необоснованными замечаниями Паисия о русском уставе, — еще больше усилилось, после получения новостей от Суханова. Из Москвы Суханов, по-прежнему в свите Паисия, проехал в Молдавию, откуда собирался ехать дальше в Египет, Сирию, Константинополь — для собирания литургических древних материалов и исследования правильности греческого благочестия. Летом 1650 года, находясь в Молдавии, Суханов получил сведения из Афона, что тамошние греческие монахи сожгли несколько богослужебных и богословских книг русской печати, в том числе и Кириллову Книгу, Сборник (издания 1642 года) и Псалтырь, так как в них предписывалось делать крестное знамение не тремя пальцами, как это делали греки, а двумя.

Афонские монахи-греки, так же, как и Паисий, совершенно забыли, что это был их же старый греческий православный обряд, который они переменяли в тринадцатом веке на трехперстное знамение и который сохранился только в более консервативной старой России. Не зная истории своего же православного греческого крестного знамения, они сочли двухперстное знамение за неправильное еретическое и решили сжечь эти книги.¹⁶⁷ Возмущенный поступком греческих афонских монахов, Суханов сделал запрос свите патриарха Паисия. Из ответа на запрос выяснилось враждебное отно-

¹⁶⁶ Суханов: Сочинения, 3 (Статейный список) и предисловие Епифания Славинецкого к Служебнику изд. 1655, 30—34

¹⁶⁷ Запись об этом сожжении сохранилась и в Афонских архивах, см. В. И. Григорьев: Очерк путешествия по Европейской Турции, Казань, 1848, 67, отчет А. Суханова в его Прения о Вере, Сочинения, 30—38

шение греков к обряду, который они называли русским. В результате запроса пришлось созвать четыре заседания, на которых 24 апреля, 9 мая, 3 и 6 июня 1650 года обсуждалась правильность греческого и русского обряда. Не зная истории происхождения русского обряда, греки заявили, что он неправилен, так как, по их мнению, получив христианство от греков, русские должны были бы всегда следовать их примеру и не уклоняться от греческих обычаев. Суханов, со своей стороны, защищал «русское», а на самом деле старогреческое двухперстное знамение, ссылаясь на древнегреческие источники и на многовековую русскую практику, ссылаясь на блаженного Феодорита и Максима Грека. По мнению Суханова, русская практика была более древней и лучше, чем новогреческая церковь, сохранила древнегреческий обряд.¹⁶⁸ Здесь следует отметить, что исследования современных историков всецело подтвердили мнение Суханова.¹⁶⁹

Увлекаясь защитой русского православия, Суханов перенес спор на более абстрактную историко-философскую почву. Он вообще отрицал право греков на исключительный авторитет в делах веры, поскольку они сами ей изменили на Флорентийском соборе, а русские, — наоборот, — ее сохранили. Основываясь на «Повести временных лет» и «Просветителе» Иосифа Волоцкого,¹⁷⁰ он заявил, что русские получили православие даже не от греков, а прямо от апостола Андрея . . .¹⁷¹ — «в то же время, как и вы греки, а не от вас греков».¹⁷² Кроме того, ссылаясь на «Повесть о Белом Клобуке», он утверждал, что соглашение греков с Римом, их измена на Флорентийском соборе 1439 года и падение Константинополя, которое он рассматривал, как Божеское наказание за флорентийскую измену, лишило их всякого авторитета в вопросах веры и что теперь Россия вместо Греции стала главной хранительницей православия . . . «Ныне Господни слова сбылись на вас: были вы первые, а стали послед-

¹⁶⁸ там же, 30—38

¹⁶⁹ См. Е. Голубинский: К вопросу о сущности русского раскола старообрядчества, ЧОИДР, 1905, III

¹⁷⁰ Иосиф Волоцкий: Просвятитель, Казань, 1896, гл. 1

¹⁷¹ Суханов, ук. соч., 36—37, 42, 65—66

¹⁷² См. выше, стр. 29 и 31 этой работы

ние, а мы были последние, а стали первые... турки у вас переменяют все».¹⁷³ Насмехаясь над постоянными переменами и убийствами патриархов на Востоке, он напоминал своим оппонентам: «патриархов своих давите сами, а иных в воду сажаєте, и ныне в Константинополе [на одной кафедре одновременно] четыре патриарха».¹⁷⁴ Временно прервав свое путешествие на Восток, Суханов вернулся в Москву и представил протоколы прений о греках правительству. Эти протоколы быстро стали известны церковному обществу. В общем, умелая и удачная аргументация Суханова еще больше утвердила русских православных людей как в правильности их мнения о высоком призвании и православии русской церкви, так и в их недоверии к современному греческому авторитету в делах веры. «Прения о вере» Суханова стали обычным справочным материалом и в дальнейших спорах о превосходстве греческой или русской церкви.¹⁷⁵ Таким образом, приезд патриарха Паисия в Москву, с одной стороны — привел к развитию в России идеологии всеправославного политического объединения всех восточных и балканских славян и греков Ближнего Востока под эгидой русского царя, и способствовал развитию идеи унификации русского обряда с обрядом новогреческим, с целью осуществления «Всеpravославной единой империи»; с другой стороны — он привел к обострению отношений между русскими церковными традиционалистами и греческими иерархами и снова зародил лишние сомнения о греческом православии. Вряд ли какое-либо другое посещение Москвы греческими патриархами оказалось чревато такими значительными последствиями, приведшими в конце концов к расколу в русской церкви.

¹⁷³ Суханов, там же, 101

¹⁷⁴ там же, 48, 66

¹⁷⁵ Мат., I, 324, 326, 405, 409, II, 73, 78—79, VI, 45—59, 324, 329, 330

17. АПОФЕОЗ ПРАВОСЛАВИЯ

Три последние года патриаршества Иосифа (с 1649 по 1652 год), когда после введения единогласия боголюбцы фактически руководили церковью и духовной жизнью народа, — были годами господства церкви над государством и торжеством идеи православного царства. В эти годы в умах и сердцах русских людей создавалось впечатление, что Россия действительно сделается тем царством, которое будет достойно осуществить у себя царство Святого Духа. Целая программа церковных торжеств и канонизаций постоянно напоминала и правительству и народу о долге страны и населения перед церковью и верой и об обязанности всех православных людей жить в согласии с христианскими заветами.

Канонизация святых была в России довольно частым явлением, но редко оно превращалось в церковное и государственное торжество. Особенно много святых было канонизировано при митрополите Макарии, старавшемся сделать почитание многих местных русских святых общенациональным. Если от начала христианства до 1549 года в России был только 61 случай канонизации, то с 1549 года по 1707, — уже насчитывается 145 канонизаций русских святых.¹⁷⁶ Царствование царя Алексея Михайловича ознаменовалось открытием мощей князя Георгия Всеволодовича (в 1645 г.), но благоверный князь еще не был канонизирован и патриарх ограничился только посылкой новой серебряной ризы на гроб князя. В 1648 году довольно скромно прошла канонизация преп. Кирилла Новгородского (ум. в 1532 г.), но зато значительно более торжественно была проведена канонизация и прославление кн. Анны Кашинской, доставившая через двадцать лет много затруднений и забот большому собору 1667 года. В 1649 году епископ Иона Тверской, по поручению патриарха, произвел расследование по поводу объявления мощей княгини, а в 1650 году сам царь поехал в Кашин и лично помогал перенесению мощей в собор.¹⁷⁷ В 1652 году церковные прославления открылись перенесением мощей

¹⁷⁶ Голубинский, Канонизация, 109, 159

¹⁷⁷ там же, 162

св. Саввы Сторожевского (ум. 1407), которые прошли еще более торжественно с участием царя, патриарха Никона — бывшего тогда митрополитом Новгородским — и многих епископов двора при стечении очень большого числа людей.¹⁷⁸ Перенесение состоялось 19 января и в тот же вечер царь, умиленный праздничным духовным настроением торжества, решил перенести останки патриархов и митрополитов московских, которые были похоронены не в обычной усыпальнице глав русской церкви в Успенском соборе, а в провинции или даже в Польше. Было намечено перевезти из Соловков тело митрополита Филиппа, убитого по приказу царя Ивана IV, патриарха Иова (умершего во время смуты), который был лишен русского престола по приказу Лже-Дмитрия, и тело патриарха Гермогена, замученного поляками во время польской оккупации Москвы в 1612 году.¹⁷⁹ Мысль перенести тела усопших глав русской церкви принадлежала Никону, считавшему, что этим мученикам за веру должны быть возданы должные почести.¹⁸⁰ Боголюбцы и патриарх поддержали инициативу Никона; особенно важным казалось перенесение тела Филиппа, митрополита московского, ставшего так же, как и Иоанн Златоуст, жертвой своего государя. Никон поведал царю, что император Феодосий Младший прославился в православной церкви перенесением тела св. Иоанна Златоуста из Коман в Константинополь и этим заслужил от церкви прощение своей матери, ответственной за смерть праведника.

Уже 20 марта последовало торжество перенесения тела патриарха Гермогена из Чудова монастыря в Успенский собор, где оно было положено в усыпальницу патриархов. Огромные толпы народа сопровождали процессию, возглавляемую патриархом Иосифом и почти что всеми русскими епископами, царем и придворными. Радостное торжественное настроение охватило всех. В тот же вечер, на заседании епископского собора, который должен был выработать программу торжеств по перенесению мощей св. Филип-

¹⁷⁸ там же, 100, ИРЦ (1903), IX, 18, Дворцовые разряды, III, 297

¹⁷⁹ Патриарх Гермоген был замучен поляками 17 февраля 1612 года в Чудовом монастыре в Москве.

¹⁸⁰ Аполлос, 25

па, царь рассказал, что митрополит-мученик явился ему в сновидении и поведал: . . . «Я лежу долго в далеке от гробницы братьев-митрополитов; пошли за мною и перенеси меня в их среду».¹⁸¹ Никону было поручено отправиться в Соловки за останками митрополита для воздания особых почестей жертве царя Ивана IV; в его (Никона) распоряжение была представлена большая свита придворных во главе с кн. Никитой Ив. Хованским. За телом патриарха Иова был послан митрополит Варлаам Ростовский с боярином Салтыковым, также с большой свитой. В тот же день обе миссии спешно выехали из Москвы.

Меньше чем через месяц население Москвы, патриарх и царь встречали тело патриарха Иова, привезенное «чрезвычайным посольством» из Старицы. Среди встречавших особенно счастлив был старик-патриарх Иосиф, сказавший царю: «Вот-де смотри, государь, какво хорошо за правду стоять: и после смерти слава». Толпа была настолько велика и так охвачена религиозным подъемом, что гроб патриарха лишь с трудом продвигался к собору. Воздавая посмертную честь жертвам Смуты, русские люди благодарили Бога за вызволение Руси от иноземцев-завоевателей и просили прощения и у Бога и у умершего патриарха за те грехи, за которые Господь их наказал годами господства неверных. Во время торжества казалось, что вина русского народа за Смуту искупалась молитвами всей страны.¹⁸²

Перенесение тела патриарха Иова закончило символически не только эпоху, связанную эмоционально с переживаниями Смутного времени, но и само патриаршество старика-патриарха Иосифа, который, утомленный торжеством, через несколько дней скончался.¹⁸³ Казалось, что теперь, после кончины патриарха, боголюбцы окончательно и уже официально смогут взять в свои руки возглавление и руководство церковью, так как новый патриарх мог быть бы избран только с согласия царя и кружка боголюбцев, окружавших его. Но царь отложил созыв избирательного церковного собора до

¹⁸¹ там же, 26; Федотов: Св. Филипп, 195; Palmer, 55

¹⁸² Статейный список 7160 года, Аполлос, прил. 3—4; ААЭ, IV, 77—87

¹⁸³ Письмо царя Алексея Михайловича в Письма русских государей, 153

окончания перенесения мощей Филиппа и возвращения митрополита Никона.

По прибытии, после тяжелого путешествия по морю, в Соловки, Никон немедленно же отправился в собор, где лежало тело мученика, задушенного, по приказу самого царя, Малютой Скуратовым, одним из главных опричников Ивана Грозного. Гибель св. Филиппа произошла в Твери, но монахи Соловков, архимандритом которых был св. Филипп в начале своей церковной деятельности, перевезли тело в монастырь, где его, после ряда чудес у гробницы, стали почитать за святого. Ввиду фактического признания народом и духовенством мученика Филиппа за святого, патриарх Иоасаф, еще в 1636 году, внес его имя в Минеи, а в 1646 году, после прихода боголюбцев к власти, патриарх Иосиф распорядился торжественно перенести его останки в главный Соловецкий монастырский собор.¹⁸⁴

В Соловецком соборе Никон возложил на гроб св. Филиппа грамоты царя и патриарха. Грамота царя, составленная по примеру обращения императора Феодосия к телу Иоанна Златоуста, просила святого об отпущении грехов царя Ивана IV, который, между прочим, не был родственником царя Алексея, а также и грехов самой царской власти. Царь Алексей просил мученика согласиться на перенесение его тела в Москву: ...«еже разгрешити согрешения прадеда нашего царя и великого князя Иоанна, нанесенные на тя нерассудно завистю и неудержанием ярости». Далее, считая себя ответственным за грехи своего предшественника, Ивана IV, царь просил простить и самого себя, как царствующего монарха и представителя грешной царской власти:

Сего ради преклоню сам свой царский сан за оного [Ивана IV] же в мя согрешившего, да оставиша ему согрешения его, своим к нам пришествием, да подаси тому прощение... Сего ради молю тя о сем, священная главо, и честь моего царства преклоняя честным мощам, и повинную к твоему всю мою власть.¹⁸⁵

Под рыдания монахов и своей свиты, Никон прочел это обращение к святому. Царская власть, публично каясь в своих

¹⁸⁴ Шушерин, 21

¹⁸⁵ Апоялос, 27; полный текст послания в СГГД, III, 471—472

грехах, просила замученного главу русской церкви о прощении ее прегрешений. Сам царь брал полную ответственность на себя перед Богом за грехи своих предшественников.

Москва встретила останки митрополита Филиппа 9 июля. Во главе крестного хода, вышедшего навстречу «посольству» Никона, шел старейший иерарх русской церкви митрополит Варлаам и сам царь. Сонмы духовенства следовали за ними. Несметные толпы окружали процессию. Соединившиеся процессии направились к Успенскому собору. Царь в тот же день, в письме к князю Никите Ив. Одоевскому, художественно описал свои и всех москвичей переживания. — «Подарил нам Бог . . . великого солнца, целителя, нового Петра и второго Павла проповедника; великого преславного солнца Филиппа, митрополита Московского и всея Руси, чудотворца возвратил [Бог] мощи» . . . Царь далее подробно описывает шествие, народ, всеобщие переживания. Всем казалось, что они переживают момент, подобный шествию Христа в Иерусалим, когда все восклицали — «Сыне Давидов помилуй нас» . . . Все плакали и кричали от радости. Со всех церквей неся звон колоколов. Хоры певчих непрерывно пели торжественные и покаянные песнопения. Души всех соединялись в одном религиозном напряжении, счастье и ликование. Многие исцелялись, прикоснувшись к руке святого:¹⁸⁶

И таково много множество народу было, от самого Непрудного [заставы] по соборную и апостольскую церковь. Не много было ни яблоку упасть. А [ожидавших исцеления] больных тех лежавших и вопиющих [о спасении] к нему, свету, безмерно много, и от великого плача и вопля безмерный стон был. И стоял стон десять дней среди церкви для молящихся; во всю десять дней без престани . . . с утра до вечера звон. Как есть на святой недели, так и те радости были. То меньше, что человека два или три в сутки, а то пять и шесть и семь исцеляются.

Свое сообщение царь заканчивает в ликующих тонах, высказывая свой глубокий христианский оптимизм и веру в победу правды:

Где гонимый и ложный совет? Где обавники? Где соблазнители? Где мздо-ослепленные очи? Где хотящие власти восприятия . . .

¹⁸⁶ Павел Алеппский, III, 48 и Шушерин, 21. Царь писал Никону в 1654 году.

гонимого ради, — пишет царь о мучителях св. Филиппа, — Не все ли зле погибли? не все ли исчезоша на веки? О, блаженные заповеди истины нелицемерная... О блажен во истину и приближен [к Господу], кто исполнил заповеди Христовы и за истину от своих пострадах...¹⁸⁷

¹⁸⁷ Письма русских государей, 223—224

IV. НИКОН

18. НОВЫЙ ПАТРИАРХ

Перенос останков митрополита Филиппа закончил программу прославления православия, намеченную на 1652 год. Наступили будничные дни. Ежедневная жизнь вошла в свое русло, но текущие дела настойчиво напоминали, что после смерти патриарха Иосифа русская церковь осталась без возглавления. Число кандидатов на освободившийся патриарший престол было не велико. Но умы людей, близко бравших к сердцу положение в церкви, приходили имена только двух кандидатов: Стефана Вонифатьева, фактического возглавителя церкви после собора 1649 года, и сравнительно молодого царского любимца, новгородского митрополита Никона.

Вонифатьев, старший годами и бывший главным звеном, соединявшим боголюбцев со двором, считался в московском обществе ведущим кандидатом. Через две недели после смерти патриарха Иосифа шведский резидент при московском правительстве Родес писал в Стокгольм, что новым патриархом, видимо, будет Вонифатьев. Так как Родес недолюбливал царского духовника, который все делал, чтобы ограничить влияние иностранцев в Москве и даже старался перевести их в православие, то он не без ехидства добавлял, что в его, т. е. Вонифатьева, «усердии и кознях не будет недостатка, чтобы самому себе помочь в такой чести».¹ За Вони-

¹ Донесение Родеса от 28 апреля 1652 г., Родес, 106—107

фатьева, естественно, горой стояли боголюбцы и их друзья среди духовенства и при дворе. Протопоп Аввакум, поддержанный частью епископата и живший в это время уже в Москве, особенно старался провести в патриархи своего покровителя и друга. Вместе с митрополитом казанским Корнилием боголюбцы «написав челобитную за руками [подписями], подали царю и царице о духовнике Стефане, чтобы быть ему патриархом».²

Но, к всеобщему изумлению, Вонифатьев «не восхоте сам». Трудно указать с уверенностью на причины отказа царского духовника от такой чести, хотя он и руководил всеми делами церкви в 1649—1652 годах, когда патриарх Иосиф был неофициально не у дел. Может быть он уже чувствовал, что годы тяжелой борьбы за благо церкви подорвали его силы, и что ему остается еще жить очень немного лет. Действительно, через четыре года после смерти патриарха Иосифа старик протопоп и сам закончил свою жизнь.³ Возможно, он знал, или ему казалось, что царь предпочитает более молодого, полного сил и энергии и более близкого ему по годам Никона. Но вероятно и предположение, что смерть патриарха Иосифа, которого он жестоко и горько обидел в 1649 году, вызвала в его душе угрызения совести и желание устранился от церковной борьбы. Найденные после смерти престарелого патриарха письма показали царю и его духовнику, как глубоко был обижен патриарх тем, что его фактически устранили от руководства церковью, и эти письма вызвали глубокое чувство раскаяния в сердце самого царя и, видимо, и Вонифатьева.⁴ Эти переживания Вонифатьева косвенно подтверждает протопоп Аввакум, рассказывая, что перед избранием патриарха царский духовник долго молился и постился, прося Бога, чтобы он дал русской церкви достойного пастыря;⁵ позже, после избрания Никона, он совсем устранился от участия в администрации церкви. Вместо

² Авв., 14, 245

³ Письма русских государей, 305; Мат., I, 158—159

⁴ Письмо царя Алексея Михайловича митр. Никону, Аполлос, 16 прилож.

⁵ Авв., 14

себя Вонифатьев предложил царю избрать в патриархи Никона.⁶

Предложение Вонифатьева было несомненно принято царем с радостью. Он знал Никона уже пять лет, ценил его кипучую энергию, твердую преданность церкви, строгий аскетический подход к вере, верил в его широкий ум и административные способности. За годы управления новгородской епархией, в особенности во время происходивших в 1650 году беспорядков, Никон показал, что он был решительным и твердым, не боявшимся опасности и ответственности правителем.⁷ Письма царя к новгородскому митрополиту, во время поездки последнего на Соловки, лучше всего показывают, как он уважал митрополита и как он тогда был к нему привязан.

Такие выражения в этих письмах, как «собинный друг наш, телесный и духовный», «светлосияющий архиерей», «солнце светящее во всей вселенной» лучше всего свидетельствуют не только о стилистических талантах царя, но и о его глубоком и искреннем уважении к этому кандидату в патриархи. Кроме самого царя и боголюбцев, которые, видимо, не вполне восторженно, но все же поддержали его кандидатуру, за Никона был царский друг, боярин Федор Ртищев, заведовавшая двором государыни сестра последнего, Анна Михайловна,⁸ и другие представители церковной партии при дворе. А, главное, действительно трудно было найти более подходящего, умного и энергичного кандидата, чем Никон.

Царь поспешил с избранием нового патриарха, так как слишком долго затянувшийся конфликт между боголюбцами и патриаршим управлением, естественно, нарушал нормальную жизнь церкви и не давал возможности провести реформы, намеченные царем и боголюбцами. Церковный собор был назначен на 22 июля 1652 года, т. е. должен был состояться уже через две недели после прибытия Никона с телом митрополита Филиппа в Москву. Несмотря на чувства царя и записку боголюбцев, рекомендовавших его на пост

⁶ там же, 14

⁷ Соловьев, IX (1894), 1527—1531; Родес, 19—22; Шушерин, 17

⁸ Бороздин, 62; Авв., 459; Козловский, 16, Письма царя Алексея Михайловича к Никону в Письма русских государей, 151—153

патриарха, Никон, видимо, все же боялся их оппозиции в последнюю минуту перед собором, чтобы, как писал Аввакум, «помешка какова не учинилась», и был поэтому с ними «яко лис», совсем «обольстив душу» Вонифатьева. Но для Никона еще более важно было получить полную и неограниченную власть в церкви, и он хотел вырвать от царя и собора право бесконтрольно, без вмешательства духовенства и правящего класса бояр и дворян, проводить те реформы, которые он уже наметил. Он сам участвовал в борьбе боголюбцев с покойным патриархом Иосифом и мог бояться, что боголюбцы, протопопы и сочувствующие им иерархи еще раз постараются распоряжаться церковью вопреки желаниям патриарха. Не менее опасными могли ему казаться и бояре вроде князя Хованского, которые жаловались царю на властный и непокладистый характер новгородского митрополита. Он знал, что правящий класс, боярство и дворянство, вовсе не хотел усиления влияния церкви, а наоборот старался сделать все возможное, чтобы поставить церковь в зависимость от государственного аппарата, который был целиком в их руках. Теперь же, после торжеств в честь покойных митрополитов и патриархов и публичного покаяния царя и государства перед церковью за грехи прошлого, момент для усиления власти патриарха был, конечно, наиболее подходящим.

Пример сильной власти и влияния патриарха в государственных делах был совсем недавним. Дед царя Алексея, патриарх Филарет, держал себя совершенно независимо от государственного аппарата и даже больше влиял на политику правительства, чем сам царь Михаил. Наравне с царем патриарх Филарет носил официальный титул Великого Государя, а не Великого Господина, как предыдущие патриархи. Но Никон, возможно, забывал, что такое высокое и равное царю положение Филарета, как главы русской церкви, было совершенно исключительным и что оно было результатом того, что он был отцом царя. Не будет преувеличенным сказать, что Михаил Романов был в значительной степени избран царем потому, что его отец, Филарет, не мог сам стать царем после его насильственного пострижения в монахи Борисом Годуновым. Избирая Михаила, земский собор надеялся, что опытный и умный Филарет будет фактически править государством за слабого и молодого царя. И, дей-

ствительно, сейчас же после своего возвращения из польского плена, Филарет стал первым лицом в правительстве и соправителем, если не регентом, слабого и болезненного сына, царя Михаила. Никон, видимо, думал, что молодой и податливый в ранние годы своего царствования царь Алексей тоже согласится разделить свою власть с сильным патриархом, и готовился уже при избрании завоевать и обеспечить за собой особое, исключительное по своим полномочиям положение в церкви, которое позволило бы ему позже принять участие и в делах правительства. А как этого достигнуть, он мог научиться от своего греко-арабского приятеля, Паисия, опытного в интригах византийско-оттоманского стиля.

На открывшийся 22 июля собор Никон не явился. Этим он показывал, что хотя он и является главным, если не единственным кандидатом, но к власти будто бы не стремится, не хочет влиять на собор и оставляет за собой свободу действий.

Собор избрал нескольких кандидатов, представил список на утверждение царю и затем был вынут жребий. Жребий пал на престарелого и всеми уважаемого иеромонаха Антония, который сейчас же категорически отказался от избрания.⁹

Тогда собор единогласно выбрал в патриархи Никона и, после одобрения царя, за ним, на новгородское митрополичье подворье, была послана особая делегация.

Несколько раз подряд Никон отказывался от избрания и даже не захотел идти на собор. Тогда за ним было послано особое посольство во главе с двумя митрополитами и боярином В. В. Бутурлиным, заведовавшим Большим Приказом, т. е. бывшим чем-то вроде министра Двора и Удельных Имуществ. Несмотря на это, дипломатичный Никон снова отказался идти на собор и, наконец, был приведен туда почти силой. В ответ на предложение собора принять патриарший престол он снова категорически отказался и тогда, по словам его же собственного рассказа, царь и весь собор сначала

⁹ Материалы избрания, 291; Аполлос, 21—33.: Н. А. А.: Никон в ЧОИДР 1848, V, 25

¹⁰ Материалы избрания, 292; Palmer, III, 382—389; Письмо патриарха Никона патриарху Дионисию, ЗОРИСА, 1862, II, 510 и сл.

стали перед ним на колени, а затем «распростершись ниц» стали умолять его принять избрание.¹⁰ Только после этого Никон условно согласился принять избрание, обратившись с речью к собору:

Благочестивый царь, честные бояре, освященный собор, если угодил я вам, чтобы быть у вас патриархом, то дайте слово и обещание, что будете исполнять евангельские догматы, правила святых отцов и законы благочестивых царей. Если обещаете слушать меня во всем, как пастыреначальника и отца крайнейшего, то по желанию и прошению вашему не могу отрекаться от великого архиепископства.

В ответ на это требование царь и собор обещали слушаться его во всем, что касается церковных дел.¹¹

Такова версия самого Никона, описавшего свое избрание через тринадцать лет после собора и накануне суда над ним. Вполне вероятно, что Никон несколько драматизировал обстановку своего избрания и придал слишком формальный характер обещаниям царя и собора повиноваться ему в вопросах церкви. В официальном акте об избрании Никона говорится кратко, но многозначительно: «удалось умолить Никона быть патриархом с великой нуждой».¹² Но поскольку грамота об избрании была *лигно* отредактирована царем, можно предполагать, что царь вычеркнул из акта фразы, умалявшие его достоинство, как например «распростершись ниц», после того как драматичность и умиление напряженного момента прошли. Уже сам факт личной редакции этого документа аккуратным и тщательным в деталях царем показывает, что он хотел *сам* просмотреть и отделать по-своему записи о может быть уже тогда несколько неприятных моментах избрания. Во всяком случае, такие разнообразные и вовсе не дружественные Никону современники избрания, как Аввакум, дьякон Федор, Родос и много знавший о русских церковных делах Павел Алеппский,¹³ свидетельствуют о том, что обстановка собора действительно была необычна и что она послужила упрочению авторитета нового патриарха с

¹¹ там же, 510

¹² там же, 319; Гиббенет, 8—10

¹³ Авв., 245; дьякон Феодор, Мат., VI, 197; Павел Алеппский, III, 147; Родес: рапорт от 20 окт. 1652 года.

первого же дня его избрания. В свою очередь, во введении в Служебник, изд. 1655 года,¹⁴ Никон ввел упоминание об обещании царя, а дружеские отношения между патриархом и Алексеем Михайловичем в 1652—1658 годах подтверждают, что царь признал авторитет своего «собинного друга».

Через два дня произошла интронизация нового патриарха, прошедшая крайне торжественно и показавшая, что интересы Никона ограничиваются не только русской церковью, но и всем православным миром. Призывая Господне благословение на царя, Никон заговорил о мощи и росте московского государства. Он обещал молиться, чтобы «благочестивое царство прославилось от моря и до моря и от рек до конца вселенной» и сказал, что надеется, что «расточенное [потерянное] возвратится», т. е. высказал надежду, что Россия снова вернет русские земли, захваченные поляками и шведами.¹⁵

Первые месяцы пребывания Никона на патриаршем престоле не внесли перемен в русскую церковную политику. Новый патриарх энергично, планомерно и успешно продолжал проводить программу боголюбцев по поднятию нравственного уровня духовенства и народа, распространению проповеди и единогласного богослужения, и охране русской церковной культуры от иноверных влияний. Теперь, после смерти патриарха Иосифа, консервативная оппозиция не могла уже остановить процесса оздоровления церкви. Обещание, данное царем и боярами на соборе, вырывало почву из-под ног противников усиления церковного влияния из высшего правящего класса, которые так упорно сопротивлялись проповеди боголюбцев. Никон и царь, Вонифатьев и Неронов направляли все свои усилия на оздоровление страны и церкви и усиление православия. Церковная дисциплина часто возрождалась сама по себе уже при одном воспоминании, что новым патриархом является суровый, аскетический и не останавливающийся перед строгим наказанием Никон. Ряд новых достойных иерархов вроде Павла Коломенского и Макария Новгородского, которые были друзьями боголюбческого движения, были назначены на свободные

¹⁴ Строев: дополнение к актам Толстого, № 89

¹⁵ Гиббенет, 15

епископские кафедры.¹⁶ Под бдительным надзором боголюбцев и патриарха единогласие завоевывало все более и более прочные позиции в русском богослужебном обиходе.

Своей личной строгой жизнью, посвящением большого числа священников и дьяконов, посещением больниц, тюрем и богоугодных домов, приглашением на трапезы бедных и странников патриарх показывал пример другим иерархам и низшему духовенству. Помощь бедным и больным, столь характерная для работы боголюбцев, была заметной чертой и в деятельности Никона. Судя по расходным книгам патриаршего приказа, ни один глава русской церкви не оказывал столько помощи нуждающимся, как Никон. Он раздавал милостыню при каждом выходе и даже посылал деньги для улучшения пищи заключенных. Он нередко заходил в тюрьмы при Разбойном и других приказах, в Черную палату, оделяя заключенных едой и одеждой, заступаясь за невинных перед судом. Им были построены дома для инвалидов и стариков, а в годы голода и эпидемий он широко организовывал помощь пострадавшим. Нередко за его стол садилось свыше двухсот нищих и калек.¹⁷

Очень много внимания обращал Никон на строительство и улучшение уже существующих церквей и монастырей.¹⁸ На Валдае, в своей бывшей новгородской епархии, он создает большой монастырский центр, обитель Божьей Матери Иверской, который вскоре превратился в один из самых богатых и цветущих монастырей России. По просьбе патриарха царь передал в ведение монастыря десятки сел с тысячами крепостных крестьян.¹⁹

Оставаясь верным стремлениям боголюбцев повысить нравственность и благосостояние народа, патриарх продолжал борьбу с пьянством, бывшим одним из важнейших социальных зол России. Во время управления новгородской епархией он в этом отношении приобрел значительный опыт и теперь предложил правительству новую программу. Он указал, что потери от налогов по продаже алкоголя с успе-

¹⁶ Строев: Списки, 1031

¹⁷ Аполлос, 16, 53; Н. А. А. Патриарх Никон, 20—25

¹⁸ ААЭ, IV, 71

¹⁹ Указ от 6 мая 1654, ПАЗ, I, 333

хом покроятся доходами от вывоза хлеба, который будет сэкономлен от уменьшения винокурения. Под его давлением, уже через семнадцать дней после его поставления в патриархи, 11 августа 1652 года, был издан указ, ограничивавший и даже совершенно запрещающий продажу водки по праздникам и некоторым постным дням. На каждый город оставался только один питейный дом, но и в нем продажа ограничивалась одной бутылкой на человека. В небольших деревнях питейные дома были совсем закрыты и продажа водки монахам и духовенству была запрещена.²⁰ Через четыре недели, новый указ запрещал открывать новые и предписывал закрывать уже существующие кабаки в вотчинах и поместьях, и в результате этих указов деревня должна была быть почти что совершенно очищена не только от питейных домов,²¹ но и от ростовщиков, так как содержатели кабаков нередко сами одалживали крестьянам деньги для покупки водки.

Не менее энергично боролся Никон с возможным проникновением иноверных влияний и секуляризационных идей в среду русского народа, продолжая политику изоляции масс русского населения от иностранцев, уже начатую боголюбцами и Вонифатьевым.

Недовольство иностранным соседством уже давно высказывалось москвичами, и в 1642 году около десятка московских приходов района Мясницкой и Прохоровской слобод подали челобитную о том, чтобы протестантские церкви, построенные в их районе, были закрыты и чтобы иностранцы, жившие в их приходах, были переселены в другое место, так как своим поведением они часто оскорбляли религиозные чувства русских людей. Начиная с 1647 года, правительство пытается добиться перехода в православие иностранцев, бывших на русской военной службе, а весной 1652 года запрещает иностранцам пользоваться на дому услугами русской прислуги в возрасте до 50 лет. Вскоре после избрания на патриарший престол, Никон, по словам Олеария, обидевшись на то, что во время крестного хода немцы не были достаточно почтительны к русским обрядам, тоже принимает

²⁰ ААЭ, IV, 88; Соловьев, VII (XIII), 89

²¹ ПСЗ, I, 271

ся за этих «еретиков». Шведский агент в России, Адольф Эберс, доносил 30 октября своему правительству, что церковные власти и царь продолжают относиться очень нетерпимо ко всем неправославным иностранцам и что *московская реформация* успешно продолжается. По словам Эберса, русские власти продолжают настаивать на перекрещивании находящихся на русской службе иноземцев, и что не принявшие православия иностранцы выселяются в особую слободу.²² Действительно, указ от 4 октября того же 1652 года запрещал иностранцам-иноверцам проживать в самой Москве и предписывал им переселиться в особую слободу на берегу реки Яузы, где им были отведены обширные участки. Эта слобода, вскоре ставшая известной под именем «немецкой», позже выросла в значительный центр средоточия западноевропейцев в России и стала широко известна в ранние годы царствования Петра.²³ Кроме того иностранцам было запрещено одеваться в русское платье, чтобы во время разговоров с ними русские заранее знали с кем имеют дело и могли соответственно реагировать в случаях противоправославной пропаганды. Не надевших иностранное платье иностранцев было предписано наказывать. Так как иноверцы, протестанты, не соблюдали постов, то им было запрещено брать в свои дома русскую прислугу, хотя бы эти иностранцы и обещали, что в дальнейшем будут соблюдать русские посты.²⁴ В результате постоянного давления на иноверцев целый ряд иностранных офицеров и специалистов на русской службе, в том числе известный шотландский полковник Лесли, даже перешли в православие.²⁵ В то же время перешли в православие два французских купца мореплавателя, Шарль и Жан де Грон, которые предложили русскому правительству построить свой флот и организовать торговлю с Западной Европой, Америкой и Азией, чтобы освободить от монополии голландцев и англичан, которые держали в

²² Общая характеристика этой эпохи отлично дана С. Платоновым в Москва и Запад, 107. Донесение Эберса, см. Форстен: Сношения в ЖМНП, 1898, II, 221

²³ ПСЗ, I, 273

²⁴ Этот указ был смягчен уже в июле 1653 года, Форстен, указ. соч., 221—224

²⁵ там же, 221, Родес, 137, ЧОИДР, 1905, IV, смесь, 71

своих руках всю торговлю России с границей.²⁶ Перейдя в православие, эти предприимчивые французы сейчас же начали пропаганду за массовый переход в «русскую веру» всех иностранцев, живших в России, и благодаря этому стали ценными союзниками Никона, Вонифатьева и Неронова.

Во всех областях жизни и культуры Никон старался сохранить православный стиль. Он боролся с иностранными манерами и платьем, которые начали распространяться среди русских, и с иноземным художественным влиянием. Когда некоторые русские иконописцы начали писать иконы на манер западной секуляризованной живописи, то он приказал жечь эти иконы, и только заступничество царя спасло их от огня.²⁷

Мероприятия Вонифатьева, а потом Никона, против иностранцев находили очень благодарный отклик среди значительной части населения, особенно среди русского купечества, которое все более раздражалось привилегированным положением западноевропейских купцов в России. После смутного времени внешняя торговля России целиком попала в руки иностранного, преимущественно английского, голландского и немецкого капитала. Иностранные купцы пользовались в России широкой свободой, занимаясь не только скупкой русских товаров для вывоза и продажей ввезенных ими западноевропейских товаров русским оптовикам, но и сами продавая импортированные ими товары непосредственно русскому потребителю. На земских соборах 1648—1649 года поддержанные средним дворянством купцы и гости добились запрещения иностранцам торговать в розничную на внутренних русских рынках, а в 1653 году были даже введены таможенные пошлины, которые для иностранцев были несколько выше, чем для русского купечества.²⁸ В вопросе ограничения влияния иностранцев на русских и их проникновения в русское общество интересы духовенства и купечества полностью сходились, хотя их мотивы и были совершенно различны.

²⁶ Родес, там же, 79—81, Ученые записки института истории, 1929, IV, 109—122

²⁷ Павел Алеппский, III, 136

²⁸ Очерки Истории СССР (том XVII век), 138

Конечно, эти религиозные преследования были часто очень несправедливы, хотя их конечной целью было не обращение в «русскую веру» иностранцев, а защита православных от всегда опасного примера иноверцев. Случаи отхода, если не ухода из церкви, были часты, и многие русские, продолжительное время жившие среди протестантов, часто сами отходили от православных обычаев поста, поклонения иконам и даже от посещения храмов, исповеди и причастия. Пример не поклонявшихся русским святыням иностранцев нередко бывал соблазнителен и подрывал простодушную веру населения, что и вызывало нападки русского духовенства, в частности Вонифатьева или Никона, против чрезмерных прав постоянно живших в России иноверных. Эти широкие права иностранцев в России особенно удивляли тех русских, которые путешествовали по Западной Европе, в которой в середине 17-го века почти совершенно не существовало религиозной терпимости, и где католики преследовали проживавших у них протестантов, а протестанты старались обратиться в свою веру ненавистных им папистов. Возвращаясь домой, они рассказывали об этих усилиях создать единство религии в каждом государстве, что наводило русских на мысль ввести и у себя принцип „*Cuius regio, ejus religio*“. Ведь как раз в это время Олеарий писал, что в России все религии «лютеранская, кальвинистская, татарская, турецкая», кроме католической и еврейской, пользовались одинаковыми правами и не подвергались преследованиям.²⁹ Вспышки преследований всегда были короткими и никогда не были очень серьезны.

²⁹ Олеарий, 107

19. МЕЧТЫ О ПРАВОСЛАВНОЙ ИМПЕРИИ

Мероприятия патриарха Никона по исправлению книг почти невозможно понять, не принимая во внимание его интерес к внешней политике Московской Руси и ко вселенскому православию. Уже неприязнь к иноверцам и Западу неизбежно приводила патриарха к вмешательству в международные отношения России. Неоднократно он старался направлять московскую дипломатию на защиту православия, выступая как вселенский покровитель единоверцев, находившихся под гнетом поляков, турок и шведов. Вовсе не московский узкий национализм, а глубокое чувство ответственности России за судьбы православных, живших за ее пределами, являлось стимулом его действий. В этом отношении он был далек от взглядов Филарета и большинства боголюбцев, которые интересовались судьбами только Московской Руси, последней сохранившей православие и оставшейся независимой христианской нации Востока, и наоборот даже высказывали некоторое опасение перед иногда «шаткими» в вере православными Польши или Оттоманской империи. Взгляды Никона были гораздо ближе к убеждениям Бориса Годунова, который еще будучи регентом указывал на вселенскую роль Москвы в деле охранения всего православного мира, поддерживал восточных патриархов, а в 1590-х годах даже двинул русские войска для защиты православной Грузии от мусульман.

Теперь в 1650-х годах, едва избранный патриархом, Никон в свою очередь старается влиять на русскую политику и направлять ее с целью покровительства и объединения всех православных. Даже такое политически нейтральное событие, как создание новой обители на Валдае, Никон стремится превратить в манифестацию вселенско-православной солидарности, посвящая свое любимое детище Иверской, т. е. Грузинской Божьей Матери. Это посвящение валдайского монастыря иконе Иверской Божьей Матери было связано с возобновлением тесных контактов с Грузией, сношения с которой восходили еще ко временам Андрея Боголюбского. В 1619 и 1623 году грузины снова посылали в Россию новые посольства с просьбой о помощи, а в 1636 году, даже не за-

прашивая Москву, поставили свою страну под покровительство русского царя. Ввиду роста опасности со стороны турок и персов, дипломатические отношения с Россией делались все более и более интенсивными,³⁰ а в 1650 году имеретинский царь Александр со двором и феодалами принес присягу на верность Алексею Михайловичу, объявив себя подданным русского царя.³¹ Правда, эти связи с Грузией еще в течение следующего полутора века были довольно случайны и не шли дальше отдельных случаев помощи деньгами и войсками грузинским повелителям, а само «принятие подданства» имело более символический, чем практический характер, но тем не менее своим жестом Никон подчеркнул свой интерес к грузинской церкви и свое молитвенное общение с ней.

Гораздо более конкретный и исторически многозначительный характер имело выступление России в защиту православного населения Речи Посполитой, восставшего под водительством Богдана Хмельницкого. Усилия и уговоры патриарха Паисия и очарованного им Никона, в конце концов увенчались успехом и русское правительство после долгих колебаний решило помочь борьбе южно- и западноруссов против польско-католического владычества. Хмельницкий, которому были известны вселенско-православные увлечения Никона, непосредственно писал самому патриарху, прося его поддержать просьбы Украины об объединении с Москвой. Со своей стороны патриарх тоже в 1653 году поощрял Хмельницкого и отвечал, что «наше же пастырство о вашем благом намерении, хотении к пресветлому государю нашему, его царскому величеству, ходатайствовать и паки не перестает».³²

Переписка гетмана с патриархом ясно показывает, что Хмельницкий ценил помощь Никона, а тот со своей стороны искренне поддерживал стремления Малой Руси стать под руку царя Руси Великой.

Решение московского правительства помочь Хмельницкому и принять в свое подданство восставшее русское население

³⁰ С. Белокуров: Сношения России с Кавказом, М. 1889, I, 223, 261 и Белокуров: Суханов, I, 122

³¹ В. Е. Романовский: Очерки из истории Грузии, Тифлис 1960, 156—164; W. E. Allen: A history of Georgian Nation, London 1932, 172

³² Воссоединение, II, 267; отчет от 23 апреля 1653 года и письмо Никона от 14 мая 1653 года, тоже II, 286 и 364, 367 и сл.

ние Польши было принято после долгих колебаний. До тех пор, пока бывший дядька царя, Б. И. Морозов, имел влияние на русскую политику, правительство с опасением смотрело на планы воссоединения Украины с Россией, которые неизбежно должны были привести к новой войне с Польшей. Возможно, что Б. И. Морозов был и под некоторым влиянием протопопа Ивана Неронова, который был принципиально против войны, как нехристианского решения политических проблем.³³ Возможно также, что боголюбцев и Морозова пугала перспектива очутиться в одном государстве с подозрительными им с религиозной точки зрения южноруссами. Некоторые сторонники Неронова начинали даже коситься на нередки надменных и самоуверенных киевских монахов, начавших уже наводнять Москву, и поговаривали: «старцы же киевляне всех укоряют и ни во что не ставят благочестивых протопопов Ивана [Неронова] и Стефана [Вонифатьева] и иных: . . .враки-де они вракуют, и слушать у них нечего . . . про то ничего не знали [сами] чему учат».³⁴ Когда Морозов сошел со сцены, положение переменилось. Никона и молодого царя такие разговоры не тревожили. Открытые патриархом Паисием перспективы всеправославной империи перевешивали опасения о грозившей опасности проникновения полуретической заразы с Южной Руси. Да и настроения правительства и дворянства начали меняться после 1649 года, когда Хмельницкий безуспешно умолял царя о помощи и писал: «мы Бога о том молим, чтобы ваше царское величество яко правдивый и православный государь нам царем и самодержцем был».³⁵ Если Земский Собор 1649 года отказался от принятия Украины под русское покровительство и решил избежать войны с Польшей,³⁶ то в 1653 году надежды на соединение Малой и Белой Руси с Русью Московской уже перевешивали опасения консерваторов. К тому же казалось, что благоприятный момент для этого соединения может быть скоро упущен ввиду побед поляков над Хмельницким. Новый Земский Собор, собравшийся 1 января 1653 года, на котором Никон играл очень значительную роль, постановил

³³ См. выше, стр. 77 этой работы

³⁴ Харлампович, 130

³⁵ Письмо Хмельницкого от 3 мая 1649 года, Воссоединение, II, 174

³⁶ Соловьев, X (1894), 1586

принять Малую Русь под высокую руку царя Руси Великой и «за государя стояти против литовского [и польского] короля войну вести».³⁷ Помощь южно- и западнорусским землям была, наконец, решена и война с Польшей стала неизбежной.

Решение выступить в защиту православного населения Польши обратило глаза Никона и Алексея Михайловича дальше, на православный Восток, о котором им так много говорил патриарх Паисий, и который, по словам Паисия, был готов отделиться от турок в случае войны Турции с Россией. Воссоединение всей Южной Руси с Русью Московской могло сделать Россию непосредственным соседом Балканских провинций Турции, и Россия, в случае успеха, могла бы со своих границ сравнительно легко помочь православному населению Балкан. Паисий в течение пяти лет своего пребывания на Балканах, в Малой Руси и в Москве делал все что мог, чтобы способствовать такому положению и вел пропаганду в пользу России среди православных Турции. В своих надеждах освобождения русскими православного Востока от турецкого ига Паисий был далеко не один. Вселенский патриарх Иоанникий II, коринфский митрополит Иоасаф, конийский митрополит Иеремя, митрополит Гавриил из Навлаки и Арты, назаретский митрополит Гавриил, сербский патриарх Гавриил и многие другие иерархи Балкан и Ближнего Востока неоднократно уговаривали царя и Хмельницкого объединиться в одно сильное государство, которое могло бы освободить православное население Турции.³⁸ Со времени учреждения московского патриархата православный Восток привык видеть в России своего защитника и поэтому не удивительно, что слухи о выступлении России в пользу греков и югославян не переставали циркулировать в течение всего семнадцатого века. Эти слухи стали особенно упорными во время восстания Хмельницкого, и после первых же успехов православных против католиков на Балканах начали говорить, что «Цареградом будет владеть великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович».³⁹ Бывший константинопольский патриарх Афанасий Пантеллярый, приехав-

³⁷ Воссоединение, II, 406—414

³⁸ Каптерев: Характер отношений, 358; Николаевский: Сношения, 254

³⁹ Каптерев, ук. соч., 339—340

ший в Москву вскоре после избрания Никона, прямо называл царя Алексея Михайловича «столпом твердым и утверждением веры, помощником в бедах, прибежищем нашим и освобождением», а Никону говорил, что он, Никон, предназначен судьбою «освещати соборную апостольскую церковь, Софию премудрость Божию», то есть, говоря проще, войти в Царьград и сделаться вселенским патриархом, вернув православия храм св. Софии.⁴⁰

Таким образом, за сто лет до царствования Екатерины Второй, знаменитый греческий проект освобождения православного Востока от Турок был уже намечен и усиленно муссирован греческими прелатами. Не удивительно, что мало разбиравшийся в вопросах внешней политики, недавно попавший почти что прямо из игуменов пустынного и приполярного монастыря в патриархи, Никон чувствовал себя вершителем судеб всего православного мира, терял голову, был готов превратиться в русско-греческого вселенского патриарха и принять за настоящую монету все, что ему говорили льстивые греки. Своим энтузиазмом он увлекал и царя, который, как рассказывает сопровождавший антиохийского патриарха Макария дьякон Павел, тоже уже стал увлекаться «греческим проектом». Принимая в 1653 году, в первый день Пасхи, греческих купцов, царь уже просто спросил их, желают ли они, чтобы Россия освободила их от турок, и услышав положительный ответ прибавил: «я принял на себя обязательство, что если Богу угодно, я принесу в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления». Вполне вероятно, что легко увлекавшийся Павел несколько приукрасил и стилизировал в более категоричные формы слова царя, но все же они несомненно отражали вселенские увлечения Алексея Михайловича, от которых он потом очень медленно и, видимо, неохотно освобождался.

Панправославный экспансионизм Никона не ограничивался западнорусскими землями, православным Востоком и единой Грузией. Его глаза так же пристально присматривались к тем берегам Балтийского моря, которые перешли к Шведам в результате неудач Смутного Времени. Но его

⁴⁰ Каптерев: Приезд патриарха А. Пантеллария в Чтения в Общ. любит. духовного просвещения, 1889, 363

вряд ли прельщало окно в Европу или перспективы морского владычества, столь близкие сердцу Ивана Четвертого и Петра Первого. Гораздо ближе его сердцу лежала судьба православия в этих еще недавно русских владениях, где теперь шведы старались перевести все население в лютерскую веру. Еще будучи новгородским митрополитом, он ознакомился с шведской пропагандой. Справедливо считая, что принадлежность к православию связывала население этих областей и городов Ивангорода, Ямы, Копорья и др. с Россией, шведы упорно вели лютеранскую проповедь и в 1625 году Густав Адольф завел русскую типографию, которая отпечатала по-русски лютеранский катехизис.

В отдельных случаях эта проповедь и нажим властей имели успехи, и в 1629 году русское правительство даже запретило въезд на русскую территорию этим отступникам от православия.⁴¹ Тем не менее, масса православного населения уступленных шведам земель осталась верной православию и многочисленные беженцы, спасавшиеся от шведских гонений, переходили русскую границу. Став в 1649 году митрополитом новгородским, Никон с присущей ему энергией выступил на защиту православного населения этих балтийских уездов. Когда, стремясь избежать трений со шведами, русское правительство согласилось на выдачу перебежчиков, он категорически воспротивился этому и добился того, что русские выкупили их, уплатив шведам 190 000 золотых в покрытие убытков, сумму колоссальную по тому времени.⁴² Никон тем не менее продолжал заботиться о православном населении этих областей и настаивал на его освобождении от «еретической» шведской власти.⁴³

Эти старания и надежды Никона объединить под скипетром русского царя и под престолом московского патриарха всех православных христиан, превращая Россию в панправославную империю, уже превосходили по размаху планы его учителя патриарха Паисия, и горько отразились на судьбах русской церкви и даже русского государства. Желание сделать все поскорее, не считаясь с реальными возможностями

⁴¹ ААЭ, III, 107, 127, сл.; Макарий: ИРЦ (1903), X, 22—23

⁴² Родес, 11

⁴³ Форстен: ЖМНП, 1898, IV, 329

технически и экономически еще очень слабого московского государства, привело к тому, что ни один из планов, намеченных царем и патриархом, не был осуществлен полностью, а увлечение «греческим проектом» выразилось в пренебрежении к старой русской церковной традиции и идеологии. Никон умел видеть далеко и широко, но был слишком неподготовлен и нетерпелив, чтобы добиваясь новых ценностей не причинить ущерба старым. Поэтому, опасаясь, что некоторая разница между русским обрядом и обрядом греков, который в 1640-х годах был введен Петром Могиллой и в православных церквях Украины и Белороссии, может скомпрометировать его возможное будущее положение, как главы всех православных Востока, он стал задумываться над тем, как приблизить русский обряд к обряду новогреческому.

После своего прихода к власти, так же как и раньше в годы сотрудничества с боголюбцами, новый патриарх продолжал принимать к сердцу проблему русского богослужения и обряда. Но тогда, в 1640-х годах, он, как и Неронов с Вонифатьевым, стремился восстановить во всей полноте традиционное русское богослужение, устранить уродливости многогласия. Теперь же, в 1652 и 1653 годах его все больше и больше беспокоила разница между русскими богослужбными текстами и обрядами и уставом греческим. Вслед за Паисием он начал думать, что эти разночтения и разница в обряде произошли в результате искажения богослужбных книг русскими. Мечты о православной империи с центром в Москве делали вопрос разночтений устава уже не только русским делом, но и делом вселенским. Не могла же Москва, со своими «ошибками» в уставе, стать во главе вселенского православия. Конечно, ни ему, ни Паисию, ни кому другому и в голову не приходило, что эти разночтения устава были результатом перемен устава самими греками, а не ошибок русских при переписке книг, и что утверждения Паисия и других греков о русских искажениях устава были совершенно голословны и основывались на невежестве и незнании истории православной литургики.

С другой стороны, немало русских тоже имело сомнения, и это еще со времени флорентийского собора, о чистоте греческого православия. Конечно, все русские считались с греческой церковью, которая, как они думали, принесла им хри-

стианство. Но это было уважение не к грекам семнадцатого века, а к греческим отцам церкви, к древней, когда-то великой византийской церкви. Поэтому еще в 1650 году привезенные Сухановым в Москву известия о сожжении греками на Афоне русских богослужебных книг и о своих спорах с греками взволновали русское церковное общество.⁴⁴ Новаторы стали все больше думать о необходимости пересмотра книг, антагонизм консерваторов к грекам наоборот только обострился. К сожалению, и те и другие так же мало отдавали себе отчет о корне проблемы, имея, как и греки, самое смутное представление об истории устава.

По своему возвращению в Москву Суханов был снова послан на Восток для собирания старых текстов и изучения обряда. Объехав Балканы, Сирию и Египет, побывав в Константинополе, он вернулся в Москву только 7 июня 1653 года, когда конфликт между Никоном и его бывшими друзьями боголюбцами уже был в полном разгаре. Привезенные им многочисленные старые книги не были использованы позже, так как относясь к разным периодам развития обряда они часто давали противоречивые сведения. Зато сведения о моральном положении греческой церкви, убийстве Паисием константинопольского патриарха Парфения, переходе в ислам родосского митрополита и борьбе за константинопольский престол четырех одновременных вселенских патриархов еще больше подорвал престиж греков в глазах их противников в России.⁴⁵

Но появление в Москве новых переводчиков греческих книг укрепило позиции сторонников пересмотра обряда. Киевляне выросли на пересмотренных на греческий лад южно-русских богослужебных книгах, привыкли видеть во вселенском патриархе главу своей церкви. Главный из них, Епифаний Славинецкий был честным, компетентным и ученым монахом и его голос казался Никону авторитетным и беспристрастным. Для Славинецкого проблема «исправления» книг представлялась чисто технической и не привыкнув к московскому обряду он вовсе не приходил в ужас от мысли

⁴⁴ См. выше, стр. 167—177 этой книги

⁴⁵ Белокуров: Суханов, I, 255—256; Николаевский: Сношения, 265—267

о его переделке, как приходили в ужас старые правщики печатного двора о. Иван Наседка, о. Михаил Рогов и Шестак Мартемьянов. Поэтому убедившись в том, что русские книги по практическим и богословским соображениям должны быть «исправлены», Никон нашел в Славинецком дельного и преданного делу исполнителя.

Через несколько месяцев после своего прихода к власти патриарх поручил Славинецкому сделать перевод деяний константинопольского собора 1593 года, на котором восточные патриархи согласились на создание московского патриархата. В этих деяниях указывалось, что согласие было дано при условии соблюдения русской церковью всех догматов православия. Никон понял это выражение как обязательство для русской церкви согласоваться с греческой не только во всех богословских вопросах, но и во всех деталях обряда,⁴⁶ и решил действовать быстро и решительно, уже ни с кем более не советуясь. В помощь Славинецкому был вызван пресловутый архимандрит Арсений Грек, сосланный по донесению патриарха Паисия в 1649 году в Соловки за многократную измену православию.⁴⁷ Вызов и назначение в справщики церковных книг этого квалифицированного ренегата были большой ошибкой Никона и скомпрометировали и его самого и его «исправление» книг.

Действуя по-прежнему быстро и энергично, Никон затребовал из монастырей и церквей старые богослужебные тексты, которые он хотел использовать для сличения с бывшими в то время в ходу русскими богослужебными книгами. Некий монах Зосима и Арсений Грек были к тому же посланы для розысков таких же текстов в монастырских и архиерейских библиотеках. Сбор старых материалов дал прекрасные результаты и вскоре в распоряжении печатного двора оказалось около 2700 старых служебников, уставов, псалтырей, евангелий и других богослужебных и церковных книг.⁴⁸ Этот ценный материал, так же как и книги, позже привезенные Арсением Сухановым, все же никогда не были

⁴⁶ Ивановский, 33

⁴⁷ В. Колосов: Старец Арсений Грек: ЖМНП, 1881, IX—X, 88—89

⁴⁸ Николаевский: Печатный Двор: Хр. Чт., 1891, II, 170—173; ЧОИДР 1852, VI, смесь, 1—44; Временник имп. о-ва истории и древностей российских, 1852, 133—134

использованы при Никоне. Подлинное научное сличение этих текстов потребовало бы многие годы тщательной научной работы и, по всей вероятности, также не дало бы требуемых результатов, так как эти книги, конечно, отражали все перемены, происшедшие в уставе за столетия истории христианства в России, и не могли дать правщикам никакого окончательного текста; но их, видимо, и не пытались использовать для работы Печатного двора при Никоне. *Вместо старых славянских и греческих книг*, изучение которых все же объяснило бы Никону его недоумения над русскими текстами, патриарх приказывает попросту взять *современные греческие книги венецианского издания* конца шестнадцатого и начала семнадцатого века.⁴⁹ Уже 9 октября 1652 года, до отъезда Арсения Грека за книгами и прибытия старых книг из библиотек и монастырей, и до получения материалов от Суханова, начинается печататься новое издание Псалтыри, в которое вводятся по сравнению с прежними русскими печатными изданиями значительные перемены.

В частности, пропускаются указания, как надо делать перстосложение при осенении себя крестным знаменем и указание на поклоны при чтении молитв Ефрема Сирина во время поста. Так как старые справщики воспротивились нововведениям Никона, Арсения и Славинецкого, то патриарх уволил двух ветеранов печатного дела в Москве, справщиков Ивана Наседку и Силу Григорьева.⁵⁰

Смерть в конце лета 1652 года Ш. Мартемьянова, верного друга Неронова и Вонифатьева, тоже помогла ослаблению пробоголюбческих традиционных сил Печатного Двора. Старый состав справщиков заменяют упорный грекофил и друг Славинецкого, монах Евфимий, монах Матвей, верный старый друг Никона по Новоспасскому монастырю, и уже упомянутый Арсений Грек.

⁴⁹ Медведев: Известие, 12, 13, 22; Белокуров: Суханов, II, 329

⁵⁰ Александр Б., 173; Николаевский: Печатный Двор, указ. соч., II, 160—163

20. РАЗГРОМ БОГОЛЮБЦЕВ

Исключение из служебной Псалтыри, вышедшей 11 февраля 1653 года, текстов о перстосложении при крестном знамении и о поклонах при чтении молитв Ефрема Сирина должно было встревожить кружок боголюбцев, в особенности живших в Москве Неронова и Аввакума. Последний, после беспорядков в Юрьевце, переехал в Москву, стал помощником о. Неронова и приобрел значительное влияние в церковных и даже придворных кругах Москвы. Наоборот Вонифатьев после избрания Никона совершенно отошел от участия в церковных делах, хотя и оставался духовником царя.

Долголетняя борьба боголюбцев за упорядочение обряда и богослужения и введение их усилиями единогласия была направлена к утверждению старого русского устава, старого русского богослужения и нововведения Никона не могли не испугать этих бойцов за обновление русской церкви. Они, конечно, уже осенью 1652 года знали о причинах увольнения о. Наседки и Силы Григорьева из штатов Печатного Двора и назначении туда такого подозрительного авантюриста как Арсений Грек. Но связанные обещанием, данным Никону церковным собором, и не понимая в точности, чего хочет патриарх, они, конечно, не знали, что им предпринять. Но уже через две недели после выхода Псалтыри из печати Никон сам официально сообщил о своих намерениях.

На неделе, предшествующей великому посту 1653 года, которая приходилась на 20—27 февраля, он разослал по московским приходам «память» или, как теперь говорят, меморандум или циркуляр. В этой «памяти» патриарх, не запросив ни церковный собор, ни посоветовавшись с видными деятелями церкви, совершенно неожиданно и самовольно менял обряд. «По преданию святых апостол и святых отец не подобает во церкви метания творити по колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще и тремя персты бы есте крестились».⁵¹

Хотя Аввакум в своем житие упоминает только о «памяти», полученной Нероновым, как главой духовенства собора

⁵¹ Авв., 15

Казанской Божьей Матери, но, очевидно, это предписание было послано не одной, но и другим, во всяком случае многим московским церквам.⁵²

Никон вряд ли хорошо обдумал свой первый ход в ряде намеченных обрядовых нововведений. Изменение такой важной части православного обряда, как крестное знамение, личным, ничем не мотивированным, циркуляром, при этом в общих выражениях — «по преданию святых апостолов и святых отец», было чем-то неслыханным в анналах не только русской, но и вообще христианской церкви. Даже теперь, когда обряд и религия играют гораздо меньшую роль в жизни народов, изменение крестного знамения католическим епископом или самим папой, или патриархом православной церкви представляется немыслимым. А в русской церкви семнадцатого века значительных изменений обряда, не посоветовавшись с собором, не делал даже такой авторитетный глава церкви, как патриарх Филарет. Что же касается крестного знамения, то оно сохранило начальную греческую форму двух перстов с древнейших времен русского христианства и когда в начале шестнадцатого века в России начала распространяться новогреческая форма перстосложения, то она была осуждена и запрещена Стоглавым собором 1551 года. Теперь же Никон решался своим личным распоряжением, да еще накануне великого поста, который всегда вызывал на Руси большое религиозное напряжение, заменить старое русское и древнегреческое крестное знамение новогреческим. Боголюбцы были потрясены и самим распоряжением и его формой, и пренебрежением, проявленным Никоном, к русской традиции в угоду его любимцам грекам.

Неронов, Аввакум и другие бывшие в Москве боголюбцы собрались на совещание, чтобы решить как отнестись к «памяти» патриарха. Аввакум с отчаянием потом вспоминал о состоянии ошеломленных патриаршим распоряжением боголюбцев: «сердце озябло и ноги задрожали».⁵³ Они долго не решались выступить против нового, всего лишь девять месяцев тому назад избранного, патриарха, их бывшего друга,

⁵² Это общее мнение историков раскола; см. Смирнов: История, 37, Ивановский, 33—34; Каптерев: Бог. Вест., 1908, II, 184; Pascal, 212; Карташев, II, 151

⁵³ Авв., 15

которому царь и собор обещали беспрекословно повиноваться в делах церкви.

После долгих прений и колебаний было решено, что Неронов отправится на всю первую неделю поста в Чудов монастырь и там в молитве и мирозерцании будет искать решения. На эту неделю он поручил свой приход протопопу Аввакуму, делая его этим своим заместителем в самые первые, трагические дни конфликта между боголюбцами и патриархом. В конце недели, после сурового поста и молитв, молясь перед образом Спаса Нерукотворного, Неронов услышал голос, который, как ему казалось, шел от образа: «Иоанне, дерзай, и не убойся до смерти; подобает ти укрепить царя о имени Моем. Да не постраждет днесь Русь якоже и юниты [униаты]».⁵⁴

Этот голос, призывавший стоять за веру и двухперстное знамение, решил все сомнения Неронова. Вернувшись из монастыря, он рассказал об этом явлении Аввакуму, епископу Павлу Коломенскому и другим боголюбцам. Было решено подать самому царю челобитную протеста против действий патриарха. Текст петиции был составлен Аввакумом и протопопом Даниилом Костромским, который, видимо, приехал в Москву для совещания с остальными боголюбцами. Содержание протеста было очень резким; боголюбцы писали, что христианское чистое учение может пропасть и на Руси и что глава церкви, Никон, отошел от заветов православия.⁵⁵

Царь передал петицию патриарху и, видимо, настоял на том, чтобы патриарх отложил свои нововведения. Никон на этот раз согласился, не настаивал на проведение в жизнь «памяти» и казалось, что мир снова наступил в русской церкви.

Возможно, что если бы несогласие между Никоном и боголюбцами было ограничено деталями обряда и даже проблемой знамения, то соглашение между ними могло бы быть

⁵⁴ Письмо Неронова к о. С. Вонифатьеву от 13 июля 1652, Мат., I, 99, 100 и Авв., 15; у последнего несколько другая версия: «время приспе страдания, подобает вам неослабно страдати».

⁵⁵ Содержание этого первого протеста против никоновских новшеств, написанного в последних числах февраля 1653 года, известно по позднему письму Аввакума к о. Ивану Неронову от 14 сентября того же года, Мат., 23; ср. Авв., 15

достигнуто. За сто лет перед этим умный и тактичный митрополит Макарий, действовавший от имени тоже молодого царя Иоанна IV, быстро и легко добился от Стоглавого собора унификации русского обряда и устранения разногласий о форме крестного знамения. Боголюбцы в 1653 году, по всей вероятности, могли бы тоже подчиниться решениям законно созванного патриархом собора, на котором были бы представлены все группы духовенства. Но Никон в самом же начале своих нововведений занял позицию личного решения обрядовых проблем, этим предав всем своим мероприятиям и действиям необоснованный характер. Правда, патриарх Паисий Иерусалимский указывал Никону на русские «особенности» обряда и перстосложения и советовал заменить их греческими, общевосточными, но ведь и до и после Паисия десятки греческих патриархов и епископов бывали и жили в России, некоторые, как Арсений Елассонский, даже долго служили в России архиереями и никто, ни до ни после него не только не требовал перемены обряда, но наоборот все хвалили и прославляли русскую церковь за ее благочестие. Например в 1655 году, через два года после начала Никоновских нововведений, патриарх антиохийский Макарий благословил царя Алексея Михайловича «по-московски: на чело, грудь и плечи» и не видел в этом ничего неправославного или предосудительного. Поэтому попытка Никона переделать русский обряд на *новогреческий* лад была совершенно излишней и бессмысленной. Боголюбцы к тому же чувствовали, что Никон не остановится на крестном знамении, а пойдет дальше и примется за пересмотр всего русского богослужения, для чего он и начал собирать старые книги, о чем, конечно, боголюбцы знали от своих друзей справщиков. Такое отношение к установившемуся русскому обряду подрывало авторитет церкви, которая в течение последних двух столетий считала себя хранительницей истинного православия, и оскорбляло преданность боголюбцев русской литургической традиции.

Но еще важнее был вопрос отношений самого патриарха с боголюбческим движением, которое столько сделало для духовного оздоровления русской церкви. Хотя Никон, как указывалось выше, во многом продолжал программу боголюбцев, он делал это *лигно*, не считаясь даже с самим фак-

том их существования и забыв о своей старой дружбе с ними, об общей работе на пользу церкви.

В течение последних лет голос боголюбцев громко раздавался в русской церкви, царь заставлял самого патриарха Иосифа считаться с ними и принимать их программу оздоровления русского православия, и они привыкли не бояться гнева и угроз епископата. Теперь же, получив диктаторские права от собора, Никон отстранял боголюбцев от всякого влияния в церкви, перестал с ними советоваться, и вместо «коллективного руководства» церковь ввел свое личное руководство.⁵⁶

Отношение Никона к боголюбцам тоже понятно после прежних столкновений Вонифатьева и Неронова с патриархом Иосифом. Никон знал, что боголюбцы фактически лишили власти его предшественника и сам, участвуя в их борьбе с патриархом Иосифом, мог лично наблюдать всю тяжесть и горечь положения патриарха в 1650—1652 годах и, естественно, не хотел попасть в такое же положение. Поэтому он и старался избавиться от советов и сотрудничества своих прежних друзей и начал принимать против них дисциплинарные меры, стараясь уменьшить и даже уничтожить их влияние. В этой борьбе с вольнолюбивыми и неукротимыми проповедниками протопопами он нашел поддержку в консервативном епископате, в давно недовольных вольностями протопопов патриаршей и епископских канцеляриях, и даже среди правящего класса бюрократии и дворянства, который жаловался на обличения и строгости проповедников морали и единогласия. Клика патриарших чиновников — бояр, дьяков и других мирских бюрократов, — и некоторых представителей клира, работавших в патриаршем управлении, как например уже с 1649 года сопротивлявшиеся боголюбцам протопоп Адриан и дьякон Григорий, в свою очередь настраивала Никона против его бывших друзей, стараясь снова вернуть власть в свои руки.⁵⁷

Начав борьбу с протопопами, патриарх постарался придать своему сану еще больше блеска и пышности, чем его предшественники. Приехавший во время начала спора бого-

⁵⁶ См. роспись спора протопопа Ив. Неронова с патр. Никоном, Мат., I, 47—49

⁵⁷ там же, 48, 50

любцев с Никоном по поводу «памяти», бывший константинопольский патриарх Афанасий Пантеллярый составил по просьбе Никона особый, очень торжественный чин патриарших служб. В новое издание Кормчей Книги, свода канонических постановлений церкви, по распоряжению того же Никона вводятся новые тексты церемониала поставлений патриарха и средневековая римская фальшивка о разделе власти между патриархом Рима, папой, и императором, известная под именем «дара императора Константина». В последней, написанной в раннее средневековье для увеличения престижа пап, указывалось на большую власть римского первосвященника, и ее включение в русскую Кормчую было несомненно сделано для придания большего авторитета русскому первосвященнику — патриарху. Под давлением Никона царь передает в патриаршее управление ряд новых земель и сел, так как прежних доходов не хватало для того торжественного и роскошного образа жизни и патриарших церемоний, которые теперь ввел новый патриарх. Этот рост патриарших владений не прекращался во все время дружбы патриарха с царем и несомненно демонстрировал Москве и духовенству все влияние Никона и уважение, которое ему оказывал Алексей Михайлович.

Через несколько месяцев после своего временного отступления по поводу «памяти» о поклонах и крестном знамении Никон чувствовал себя уже гораздо увереннее, чтобы начать расправу с непокорными протопопами и с большим умением нашел для этого предлог, не имевший ничего общего с уставом или богословско-литургическими вопросами. На этот раз наступление начал он сам, перенеся спор с принципиальных позиций на дисциплинарные, на которых он, после обещаний собора 1652 года, был неуязвим. Как раз в это время один из видных боголюбцев, муромский настоятель собора отец Логгин, оказался в конфликте с местным воеводой, жену которого он обличил в безнравственном поведении. Становясь на сторону воеводы, Никон создавал как бы единый фронт светской и духовной бюрократии против «смутьянов протопопов» и распорядился взять Логгина под стражу.⁵⁸ На соборе московского духовенства, состоявшемся в

⁵⁸ там же, 42

июле того же 1653 года, Неронов вступился за Логгина перед патриархом. Выступление старого боголюбца немедленно выросло в резкий спор с Никоном. В ответ на ссылку Неронова на мнение и авторитет царя, патриарх не постеснялся заметить, что ему ничья помощь, в том числе и царя, не нужна и он на нее «плюет и сморкает». Неронов решил жаловаться царю, но обещавшие ему поддержку митрополит Иона Ростовский и другие видные церковные деятели, испугавшись патриарха, отказались быть свидетелями и Никон обвинил его в нарушении дисциплины и необоснованной жалобе.⁵⁹

На следующем собрании, тоже состоявшемся в июле 1653 года, Никон резко обвинил Неронова в клевете и искажении его слов в жалобе, поданной царю. Начался неприятный спор, в котором Неронов обвинил патриарха в том, что он перестал считаться с Вонифатьевым и другими боголюбцами, не зовет их больше на свои частные совещания и преследует их. Он заявил, что интриганы из патриаршей бюрократии настраивают Никона против боголюбцев и стараются унижить их. «Тебе и кто добра хочет, и ты тех ненавидишь, а которые клеветники и щепотники тех любишь и жалуешь, и послушаешь... а про богомольцев [боголюбцев протопопов] говоришь послушая клеветы: так-де они делают, такие-де нечестивые, а Стефан [Вонифатьев] и Иоани [Неронов] им вора́м помогают». Далее Неронов обвинил уже самого патриарха, что он начал преследования боголюбцев: «протопоп Стефан за что тебе врагом стал? Везде ты его поносишь и укоряешь, протопопов и попов с женами и детьми различаешь. Доселе ты друг наш был, а [теперь] на нас восстал. А кои боголюбцы и они нищетою не стыдились, скорби и смерти не боялись, за истину страдали, — и страдали крепко — так те ныне от тебя боголюбцы терпят скорбь и беду и разорение». Не менее резко отозвался Неронов о самом собрании, созванном патриархом для осуждения Неронова за его жалобу: «Не знаю», говорил он, «чем ваш собор называть потому что не заботы ваши о законе Господнем, но укору и разносы [руководят вами]. Таковы соборы были и

⁵⁹ там же, 43 и сл.

на великого светильника Иоанна Златоуста, и на великого святителя Стефана Сурожского».⁶⁰

На этот раз Никон проявил гораздо больше умения действовать, чем в феврале, и показал, что он достойный ученик Паисия в умении применять маккиавеливские методы борьбы. Не желая обвинять Неронова в несогласии с ним самим, он добился от собора осуждения главы и основателя боголюбческого движения за раздоры с причтом его же прихода. Видимо, он побоялся вскрыть перед широкими кругами белого духовенства подоплеку конфликта между протопопами и патриаршей властью. 4 августа Неронов был арестован и заключен в Ново-Спасский монастырь, архимандритом которого в 1647—1649 годах был сам Никон и из которого он сделал цитадель своей власти в Москве. Через несколько дней старик протопоп был жестоко избит на патриаршем дворе, и затем отведен в собор для церковного наказания. Митрополит крутицкий, Сильвестр, снял с протопопа скуфью и наложил на него запрещение служить священником. Для борца за возрождение русской литургической традиции Никон мог вряд ли придумать более тяжкое наказание.⁶¹ На следующий день, 13 авг. 1653 года, Неронов был выслан в Каменно-Островский монастырь в Вологодском уезде. Когда Неронова, в цепях и с цепями на шее, везли из Москвы, толпы народа провожали любимого пастыря до реки Клязьмы. Все плакали. На прощание протопоп сказал своей пастве проповедь и прочитал отрывки из своего любимого Маргарита Иоанна Златоуста. Старик мог вполне законно сравнить свою судьбу с судьбой константинопольского патриарха-исповедника, пострадавшего за правду.

После ареста и ссылки Неронова патриарх не терял времени для расправы с другими боголюбцами. Активность друзей Неронова показывала, что они решили продолжать борьбу. Аввакум и Даниил немедленно подали царю челобитную, с разъяснениями и протестами. «Благословенный царю, писали они, откуда се привидоша на Твою державу? Учения в Росси не стало. И глава от церкви отстал».⁶² Но,

⁶⁰ там же, 47—49

⁶¹ там же, 50 и Авв., 16

⁶² там же, 23 (письмо Аввакума прот. И. Неронову от 14 сентября 1653 года).

несмотря на новые тяжкие жалобы на патриарха, царь остался верен слову, данному Никону на соборе, и, считая Никона единственным лицом, ответственным за церковь, переслал жалобу самому патриарху.

Через несколько дней, используя в свою пользу конфликт между Аввакумом и его сотрудниками по казанскому собору, патриарх арестовал самого Аввакума и 33 прихожанина (некоторые источники называют 66 прихожан), присутствовавших на службе, которую протопоп, из-за отказа других священников предоставить ему собор, был вынужден служить в сарае.⁶³ Одновременно начались аресты и других сторонников боголюбцев, так как на этот раз патриарх решил окончательно искоренить бунтовщиков протопопов. Сам Аввакум был приговорен к высылке и лишению сана, опять-таки не за неповиновение патриарху, а будто бы за запрещенное каноническими правилами богослужение в сарае. Только личное заступничество царя за любимого и популярного среди населения проповедника спасло его в последнюю минуту от расстрижения. «Государь с места сошел, и приступя к патриарху упросил», — вспоминал много лет спустя Аввакум. Через несколько дней Аввакум уже был выслан в Сибирь.

Логгин Муромский, из-за которого официально начался конфликт Неронова с Никоном, был расстрижен еще 1-го сентября и сослан в Муром с запрещением служить в церкви. Через год этого боголюбца уже не стало.⁶⁴ Даниил Костромской, участвовавший в подаче челобитной царю, был выслан в Астрахань, где и скончался в земляной тюрьме.⁶⁵ Ермил Ярославский запрещен в служении и сослан.⁶⁶ Протопоп Даниил Темниковский был посажен в бывший никоновский Ново-Спасский монастырь, где он, кажется, и скончался.⁶⁷ Петр Моисеев, Семен Бебехов и многие другие верные прихожане Неронова были сосланы или посажены в тюрьму. Протопоп Семен Трофимов, товарищ Неронова по службе в

⁶³ там же, 21 и 31; Авв., 17 и 247

⁶⁴ Авв., 17, 247

⁶⁵ там же, 17, 247

⁶⁶ Мат., I, 31—32

⁶⁷ Авв., 16

Нижнем Новгороде, должен был бежать.⁶⁸ Несколько раньше, в июле, Никон приказал арестовать и бросить в тюрьму Герасима Фирсова, известного соловецкого писателя, который упорно сопротивлялся Никоновским нововведениям.⁶⁹ Приблизительно в то же время был уволен и арестован протопоп Михаил Рогов, последний боголюбец на Печатном Дворе, составитель Кирилловой Книги. Никон опять-таки умно обвинил его не в неповиновении патриарху, а в ошибках, сделанных на работе.⁷⁰ Священник Михаил, служивший в Богородичнином монастыре в Москве, был посажен в тюрьму. Два других священника волжанина были схвачены полицией патриарха и пропали без вести. Протопоп Гавриил, заменивший в Нижнем Новгороде протопопу Неронова, был арестован и казнен.⁷¹ Лазарь, протопоп Романово-Борисоглебского собора, скрылся у игумена Никанора в монастыре Св. Саввы Сторожевского, но позже был найден и сослан в Сибирь.

Помимо этих наиболее известных лидеров боголюбческого движения, много других священников и прихожан пострадало во время этого разгрома боголюбцев, организованного Никоном. В самой столице последователи движения жили под страхом террора. По церквям ходили подьячие патриаршего приказа, разыскивая всех тех, кто был близок к боголюбцам или участвовал в движении. Прихожане избегали ходить в церкви, настоятели которых были арестованы, и отказывались даже делать свои обычные пожертвования и взносы, будучи возмущенными арестом своих духовных отцов. Даже Анна Ртицева, известная своими симпатиями к патриарху, перестала помогать Казанскому собору, обвиняя причт в интригах против Неронова, — «впредь корму не будет», заявила она, «вы молилися да вымолили вон Ивана Неронова».⁷²

Из всех видных боголюбцев только отец Стефан Вонифатьев, видимо, спасенный своим положением царского духовника, не пострадал в дни сентябрьского разгрома. Можно

⁶⁸ Мат., I, 31—32

⁶⁹ там же, III, 81

⁷⁰ там же, 155

⁷¹ там же, 32

⁷² там же, 32—33

думать, что все еще находясь под тяжелым чувством ответственности за оскорбление патриарха Иосифа и связанный словом, данным Никону на соборе 1652 года, он не считал себя в праве вмешиваться в действия нового патриарха. Но чувство общей связи с Нероновым у него не исчезло, и через год—два он помогает своему другу, когда после своего побега из монастыря вождь боголюбцев возвращается в Москву для борьбы с Никоном.

21. ПРАВКА КНИГ

Наученный неудачным опытом проведения своих новшеств в порядке личных распоряжений и несомненно встревоженный сопротивлением боголюбцев, Никон после расправы с Нероновым и его друзьями действует гораздо осторожнее. В течение следующих трех лет он тщательно подготавливает задуманную им унификацию русского устава с новогреческим, и только поместный русский собор 25—31 марта 1655 года под давлением патриарха постановляет принять предложенные ему изменения устава и церковных обычаев. Сразу же после ссылки и разгрома боголюбцев Никон сосредоточивает свое внимание на создании аппарата, способного подготовить его нововведения и издать новые богослужебные книги. В самом начале 1654 года Печатный Двор переходит под полный контроль патриарха и в нем теперь безраздельно и неограниченно господствуют грек Арсений, чудовский старец Евфимий, старец Матвей, завзятый враг боголюбцев, сыгравший важную роль при ссылке Неронова протопоп Адриан, не бывший в штате Двора, но игравший ведущую роль в «исправлении книг» Славинецкий и несколько более мелких агентов Никона. Начатое в 1652 году собрание древних книг и документов продолжается. В 1653 году к этому собранию присоединяются более пятисот книг, привезенных Арсением Сухановым с Востока, около двухсот старых уставов и служебников присылают восточные патриархи, афонский монастырь со своей стороны посылает пятьдесят ста-

ринных богослужебных книг. Немало ценных материалов было послано другими иерархами и монастырями.⁷³

Следующим важным шагом Никона было признание русской церковью необходимости пересмотра русских печатных книг по старым церковнославянским и греческим материалам. В конце марта или в начале апреля 1654 года, точная дата не указана в документах, он созывает поместный русский собор. Открывая собор, патриарх сказал, что при учреждении московского патриархата русская церковь обязалась следовать заповедям Христа, соблюдать постановления вселенских соборов и быть согласной в догматах и уставах с греческой церковью.⁷⁴ Затем были прочитаны деяния константинопольского собора 1593 года, санкционировавшего учреждение московского патриархата. После этого Никон отметил разночтения между новогреческим и русским, — основанном, как мы это теперь знаем, на древнегреческом, — уставами и запросил, угодно ли собору исправить печатные богослужебные книги «по старым харатейным и греческим» книгам. Собор согласился с доводами патриарха и только епископ Павел Коломенский заявил, что не согласен на исправление некоторых мест русских книг. Соборное постановление было запротоколировано и подписано двадцатью девятью из тридцати пяти участников собора, причем епископ Павел сделал под своей подписью оговорку, фактически аннулировавшую его согласие. Таким образом семь, как раз одна пятая всех участников собора, отказались санкционировать предложение патриарха.⁷⁵ Один из этих семи, Вонифатьев, уцелел, о судьбе других пяти не сохранилось известий, а епископ Павел сейчас же после собора был арестован, избит клеветами Никона, сослан на север, в Новгородскую область, и там по-видимому или задушен, или заморен голодом.⁷⁶

Хотя решения этого собора и говорили только о сравнительном изучении русского устава по старым спискам и исправлении в случае расхождения с этими *старыми* списками,

⁷³ Смирнов: История, 43; Белокуров: Суханов, 412—414; Медведев: Известие, 11

⁷⁴ Хр. Чт. 1881, II, 428—430

⁷⁵ Макарий: Раскол, 159

⁷⁶ Дело патр. Никона, 449; Павел Алеппский, II, 154

Никон отдал распоряжение Печатному Двору немедленно приступить к исправлению русских богослужебных книг по новым греческим изданиям. 1 апреля 1654 года начинает печататься новое издание Служебника, а 25 апреля сдается в печать совершенно новая книга Скрижалъ, или свод церковных законов, причем эта книга печатается на основе венецианского издания греческого текста, напечатанного в 1574 году, экземпляр которого был послан Никону патриархом Паисием.⁷⁷

Дальнейшим мероприятием Никона была посылка запроса к патриарху константинопольскому о разногласиях между русским и греческим уставами, причем в этом запросе Никон выставлял своих противников врагами греческой церкви и мятежниками. Запрос повез грек Мануил. Он выехал из Москвы в мае 1654 года и, получив ответ патриарха, одобренный местным константинопольским собором, вернулся в Москву в начале 1655 года.⁷⁸ Как обычно, не дожидаясь ответа, Никон продолжал переделывать русский устав. Заметив, что в восьмом члене символа веры греческое слово *кириос* (*kyrios*) переводилось русскими как «Господь истинный», Никон, опираясь только на мнение Славинецкого и Арсения Грека, не запрашивая в этом важном вопросе даже мнения собора русских иерархов, приказывает переделать перевод на «Господь» и ввести это новое чтение в печатавшиеся книги.⁷⁹

В марте 1655 года он уже публично выступает против старинного русского перстосложения. В неделю православия он приглашает сослужить ему во время торжественного богослужения пребывавших в Москве патриархов антиохийского Макария и сербского Гавриила, и во время проповеди делает резкий выпад против русского перстосложения. Затем он попросил патриарха Макария высказаться по этому вопросу. Макарий подтвердил через переводчиков, что на греческом Востоке крестятся тремя перстами и что русским перстосложением там не пользуются. Во время этой же службы произошла безобразная сцена, когда Никон приказал принести

⁷⁷ Белокуров: Суханов, II, 329; Николаевский: Сношения, 35

⁷⁸ Хр. Чт. 1881, II, 196

⁷⁹ Бороздин, прил. 3

ему иконы, написанные на новый «западный» лад и отобранные им у бояр. Он начал разбивать эти иконы о каменный пол церкви и приказал жечь обломки. Вслед за этим греческие владыки возгласили анафему тем, кто такие иконы покупал и держал на дому. На этот раз, присутствовавший при этой сцене, царь Алексей Михайлович не выдержал и попросил Никона не сжигать, а хотя бы закапывать эти иконы. Видимо и Никону стало стыдно за свое безобразное поведение и он уступил царю.⁶⁰

Через три недели, на пятой неделе поста, 25—31 марта Никон созывает русский собор с участием все тех же патриархов гостей. К этому времени Славинецкий и другие приспешники Никона успели приготовить целую программу изменений устава и подготовить новый текст служебника. Необходимо отметить, что в этих подготовительных работах кроме Никона не участвовал ни один епископ. Собор, помня страшный пример расправы с Павлом Коломенским и видя твердую поддержку Никона царем и двумя патриархами гостями, принял все поправки, но, как пишет Павел Алеппский, все же немало членов собора заявляло, что не примут новые книги и обряды, а будут держаться старых: «мы их приняли издревле». Да и что могли рассмотреть в несколько часов собраний собора его русские участники. Во время этого собора, по словам Павла Алеппского, патриарх Никон подчеркнуто заявил: «я русский и сын русского, но моя вера и убеждения греческие». Что знал он о греческих убеждениях и греческой богословской науке! Через два месяца после собора 1655 года грек Мануил возвратился из Константинополя с ответом патриарха константинопольского, подписанным помимо патриарха Паисия (не смешивать с уже упомянутым Паисием Иерусалимским) еще двадцатью четырьмя митрополитами и четырьмя епископами. Патриарх и собор дали очень осторожный и умный ответ, видимо, уже зная о неудержимой страсти Никона переделывать весь русский обряд. Патриарх отвечал, что, конечно, все догматы и главные черты обряда русской и всех поместных церквей должны соответствовать решениям вселенских соборов и все православные христиане должны быть едины в исповедании веры. Он

⁶⁰ Павел Алеппский, IV, 136—137

указывал на книгу «Исповедание веры», составленную в Киеве и исправленную константинопольским собором, как на верное руководство в вопросах догмы и устава. Отвечая на вопрос Никона, как надо креститься, патриарх тактично отвечал, что на востоке все имеют обычай креститься тремя перстами, считая их за символ св. Троицы. Но он решительно умолял Никона прекратить начавшуюся в русской церкви смуту и добавлял, что каждая поместная церковь имеет свои особенности в обряде и различные традиции. «Не следует думать, будто наша православная вера извращается, если кто-нибудь имеет чинопочитание несколько отличное в деталях, не являющимися ни существенными различиями, ни членами веры. Лишь бы соглашаться в важных и главных вопросах со вселенской церковью».⁸¹

Антиохийский патриарх Макарий тоже боялся, что увлекающийся и не переносящий возражений характер Никона может привести к серьезным осложнениям в церкви, и говорил своему сыну, дьякону Павлу Алеппскому, бывшему вместе с ним в Москве: «Бог да даст ему чувство меры».⁸² К сожалению, Макарий приехал в Россию не для того, чтобы мирить Никона с консервативной оппозицией, а с целью получения финансовой поддержки от русского правительства. Зная, что денежная помощь русского правительства восточной церкви зависит от Никона, он старался во всем ему угодить и ни в чем не перечить.

В результате денежной зависимости от Никона приехавшие «за милостыню» восточные патриархи шли на все, лишь бы угодить своему щедрому другу, и в начале 1656 года приняли участие в очень недостойных демонстрациях против русского обряда и его сторонников, в частности Неронова. Во время богослужения на неделе православия следующего года, 24 февраля 1656 года, все три патриарха Никон, Макарий и Гавриил снова вместе служили в Успенском соборе. Когда дьякон возгласил анафему всем противникам православия, то по настойчивым настояниям Никона патриарх Макарий вышел перед царем и народом и, показав греческое перстосложение, сказал, что так подобает креститься

⁸¹ Каптерев, Бог. Вест. 1908, IX, 232; Макарий: Раскол, 162—163

⁸² Павел Алеппский, III, 138 и 147

всем православным христианам, а кто так не делает, «тот проклят». Вслед за Макарием проклятие повторили патриарх Гавриил и никейский митрополит Григорий.⁸³ Новый собор, собравшийся 23 апреля, снова при участии трех патриархов узаконил трехперстное знамение и еще раз отлучил от церкви всех отказывающихся креститься по-гречески.⁸⁴

Но Никону не хватало этих анафем, и через несколько недель после собора он предложил митрополиту Макарию снова принять участие в церемонии отлучения. 18 марта после службы, которую он, как рассказывает его сын Павел, совершал вместе с Никоном, «патриарх антиохийский сказал проповедь о протопопе [Неронове], сравнил его с александрийским протопопом Арием, так как и Неронов был протопопом. Затем патриарх отлучил московского протопопу от церкви со всеми его последователями, и хор с духовенством трижды пропели анафему. После литургии мы пошли на обед к патриарху московскому».⁸⁵

С прискорбием можно прибавить, что, по свидетельству сына Макария, Павла Алеппского, Никон добился участия Макария в предании анафеме Неронова, рассказав антиохийскому патриарху, что Неронов еретик и оскорбляет догматы церкви, возводя хулу на Святого Духа. Эта церемония проклятия, рассказанная Павлом Алеппским, закончила первую серию отлучений и проклятий с участием восточных патриархов, а затем на упомянутом соборе 23 апреля закончилась и программа Никоновских нововведений.

Никон, казалось, очень умно старался везде показать, что инициатива унификации обряда исходила не от него, а от патриархов греческой церкви, а патриархи, к сожалению, для того, чтобы сохранить расположение к ним Никона, согласились принять участие в этой недостойной и трагичной для русской церкви комедии. После того, как они постоянно приезжали в Россию, прославляли русскую веру, спокойно взирали на русские обряды и даже благословляли по-русски царя, эти проклятия, направленные теперь на сторонников обряда и на обряд, были по меньшей мере бессмысленны

⁸³ Макарий: Раскол, 170

⁸⁴ там же, 171; Скрижаль, 1—21

⁸⁵ Павел Алеппский, IV, 178

и нелогичны. Но трудно и осуждать их за участие в «эллинизации» русского обряда, затеянной русским патриархом, который, казалось, должен был знать, что и зачем он делает. Во всяком случае, ужасное по последствиям для русского православия семя раздора было посеяно.

Зато Никон мог быть доволен своими «достижениями». В результате его «реформ», а его нововведения и ограничились перекройкой и унификацией обряда, так как все остальное, а именно единогласие и проповеди, введение которых часто приписывается ему, были введены боголюбцами, русский обряд был совершенно переделан на новогреческий лад. Еще более по-гречески, казалось, выглядел сам патриарх, о чем он особенно старался. В русской церкви была введена греческая одежда, а русский монашеский клобук, в том числе и знаменитый белый клобук русского патриарха, были заменены греческими.⁸⁶ Грекомания патриарха зашла так далеко и была так наивна, что он даже завел в патриаршей кухне греческую еду. Теперь он мог думать, что выглядит и действует так же, как и патриархи восточные и что в случае освобождения православного Востока Россией он сможет возглавить весь православный мир без того, чтобы греки косились на его, как ему казалось, смешные русские провинциальные замашки и обряды. Комплекс неполноценности и провинциальности, желание стать «как все патриархи», выглядеть и служить как служили блестящие и столь соблазнительные византийцы несомненно играли очень значительную роль в развитии обрядовой политики патриарха из простых крестьян, пробывшего почти всю свою жизнь в глубокой провинции. Весь его «эллинизм» вытекал не из преклонения перед греческой культурой или греческим богословием, а из мелкого тщеславия и легковесных надежд на вселенскую роль.

Служебник, выпущенный из печати 31 августа 1655 года, был, к сожалению, не более серьезно составлен и редактирован, чем и церемония анафемы. Ссылки на старые русские и греческие грамоты и книги были просто сознательной неправдой. Ни Славинецкий, ни Арсений, ни Евфимий, видимо, и не притрагивались к множеству книг, полученных из рус-

⁸⁶ там же, IV, 107

ских и восточных монастырей и библиотек. Да за шесть месяцев, прошедших между приездом Суханова с книгами и выходом из печати Служебника, нельзя было даже и думать о начале изучения имевшегося в их распоряжении материала, тем более, что печатание началось почти что за год до возвращения Суханова домой.⁸⁷ Вместо этого, так же как и во время печатания «Скрижали», Славинецкий и Арсений Грек просто воспользовались венецианским изданием 1602 года греческого Служебника, который, конечно, с точки зрения литургической науки был несколько не лучше составлен, чем и современные ему русские печатные издания.⁸⁸ Но, так как русский текст еще сохранял остатки древнегреческого студийского устава, а новогреческий был целиком развит на уставе иерусалимском, разночтений между ними нашлось немало.

Наиболее значительными поправками этих разночтений в новом икононовском Служебнике 1655 года были: переход от двухперстия при крестном знамении к трехперстию; исключение из восьмого члена символа веры слова «истинный»; переход от пения «аллилуйя, аллилуйя слава Тебе Боже» к «аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя...»; исключение служб о прекрецивании католиков и иных инославных; печатание на просфорах четырехконечного креста вместо старорусского восьмиконечного; замена в тексте литургического, так называемого херувимского, песнопения слов «трисвятую песнь приносяща» словами «пресвятую песнь припевающе»; во время проскомидии или приготовления святых даров теперь из третьей просфоры вынимали не одну, а девять частиц. Кроме этих особенно важных нововведений было сделано очень много других, но менее значительных, иногда сводившихся просто к графическим поправкам. Перечень всех перемен текста молитв, порядка чтения этих молитв, изменений в священнодействиях духовенства составляет уже в первом разборе икононовских нововведений, сделанном в 1655—1660 годах священником Никитой Добрыниным, позже названным обидным прозвищем Пустосвята, более 200 страниц.⁸⁹

⁸⁷ Белокуров: Суханов, I, 417—421

⁸⁸ Медведев: Известие, стр. XXIX--XXXIV и 12, 13, 22

⁸⁹ Челобитная отца Никиты Добрынина напечатана Н. Субботиным

В отдельных, очень редких, случаях эти перемены улучшили перевод или сделали более понятными и осмыслили тексты молитв и песнопений. Но в большинстве случаев они были ненужны и крайне спорны, так как обосновывались на более поздних греческих текстах, чем русские печатные издания. Для большинства прихожан и духовенства эти бесконечные перемены казались полной революцией в уставе. Прихожане не слышали привычных слов молитв, а духовенство, знавшее богослужение наизусть и произносившее в течение многих лет и десятилетий привычные слова и выражения, могло только с большим трудом переделать себя и свою память. Не внося почти что никаких улучшений текста или порядка богослужения, все эти нововведения затрудняли службу духовенства, вносили хаос в церковную службу и, что было особенно опасно, подрывали веру прихожан в осмысленность, благочестие и правильность устава. Как пишет А. В. Карташев, сама «нетактично проводимая Никоном правка книг по темпу, широте обхвата, по чуждости своего источника и по обидности ее для серьезно усвоенного, не только национального, но и подлинного 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».⁹⁰

С открытым протестом и резкой критикой правки устава выступили наиболее опытные священники, которые хорошо понимали, что перемена в уставе, осмеивание старого обряда, наложение проклятий на двухперстие неизбежно вели только к подрыву веры, а не к «вящей славе Господа».

Кроме того, после выхода нового служебника оказалось, что отдельные его новые издания не сходятся между собой. Действительно, в каких-нибудь десяти изданиях Служебника, вышедших в 1655—1688 годах, тексты постоянно различались, так как неопытные и часто не очень серьезно бравшиеся за свою работу правщики сами постоянно сбивались, путали и делали новые ошибки, которые были часто хуже прежних. Ввиду грубых ошибок в первом издании Служеб-

в Мат., IV; разбор сделан И. П. Румянцевым: Никита К. Добрынин, Сергиев Посад 1916, 329—481

⁹⁰ Карташов, II, 170

ника печатание его было вскоре приостановлено. Более поздние его издания значительно улучшились, и поднаучившиеся на своих ошибках правщики начали работать серьезнее и даже проверяли тексты по старинным материалам. Но это было уже поздно. Непоправимое зло было сделано и доверие к новому Служебнику подорвано.⁹¹

Психологический эффект всей правки Служебника, к чему фактически и свелись все «реформы» Никона, был ужасен. Как раз в то время, когда по предсказаниям «Кирилловой Книги» русская церковь должна была переживать последний соблазн, сам глава русской церкви необоснованно и легкомысленно начал нарушать «лепоту» русского богослужения, за полноту восстановления которого боголюбцы боролись уже десятки лет. На ум невольно приходила мысль, что новая прихоть патриарха была подсказана ему злой силой, что русская иерархия, с Никоном во главе, впала в соблазн, и что руководители «правки», греки и южноруссы, только являются исполнителями страшного заговора сил тьмы. Многие начали думать, что лицо светлой Руси исказилось и мрак начал находить на нее.

Как это ни парадоксально и необъяснимо, но, «унифицировав» русский Служебник с греческим, патриарх сам потерял вкус к своей затейке. После 1656 года он мало интересуется «правкой книг». Заботы о собственном положении приводят к тому, что он забывает дело «унификации». Уже в 1657 году он, как это будет рассказано позже, прощает Неронова и позволяет ему служить по *старым* книгам. Вскоре он совсем разочаровывается в греках, и в долгие горькие годы конфликта с царем и опалы он никогда не вспоминает о своей «реформе». Возможно, что он сам отказался бы от своих затей, если бы только он остался на патриаршем престоле. Но это ему не было суждено.

⁹¹ Белокуров: Суханов, I, 419—420 и его же в Хр. Чт. 1882, II, 490—496; Медведев: Известие, 14—15

22. РУССКАЯ ТЕОКРАТИЯ

Жизнь Никона до его сближения с кружком боголюбцев и дружбы с царем известна лишь в самых общих чертах из рассказа его первого биографа и сотрудника, клирика И. Шушерина. Но и из этой биографии видно, что у будущего патриарха до встречи с царем не было особенно оригинальных идей о роли церкви в государстве. В ранний период своего священства он провел десять лет в Москве и, потерпев большое горе, потеряв детей, ушел из света в монастырь, чтобы посвятить себя там служению Богу. Вернувшись в 1648 году в Москву, он нашел в лице боголюбцев людей, проповедовавших как раз обратное тому, что он сделал. Вместо ухода от греха, зла и соблазна в дебри севера, они вели борьбу с искушением в светском обществе, проповедуя реорганизацию человеческих отношений и государственной жизни на началах божественного закона. В этой борьбе за заветы Христа, за подготовку Руси к ее роли грядущего царства Святого Духа, боголюбцы отводили церкви совсем новую активную общественную роль. Их усилия по активизации работы церкви в обществе увенчались значительным успехом даже за короткие годы их фактического руководства церковью и привели к литургическому обновлению, к широкому развитию проповеди, к пробуждению в сердцах многих русских людей, включая и самого царя Алексея Михайловича, сознательной и напряженной веры. Успехи их работы в 1645—1652 годах показали, что может сделать в церкви небольшая, но решительная группа клира, поддержанная царской властью. Их успех признавали и иностранцы, обычно с известным снисхождением говорившие о русской вере. В начале 1650-х годов многие иностранные посетители и жители Москвы отмечали, что в эти годы начиналось русское религиозное возрождение, «русская реформация». Так например, шведский резидент Родес писал в своих рапортах, что русские никогда никогда не были так благочестивы и не встречали Пасху с таким напряженным религиозным чувством, как весной 1652 года, когда начали сказываться результаты усилий Неронова, Вонифатьева и их друзей. Шведский резидент даже саркастически добавляет, что москвичи «ведут

себя так, как будто хотят стать святыми».⁹² А ведь как раз в это время Никон снова вернулся в Москву и сам переживал и видел, что там происходило в церковной жизни.

Достижения боголюбцев показали ему возможности работы церкви в государстве, раскрыли перспективы оцерковления русской жизни, и, несомненно, его новые друзья заразили его своей теократической утопией. С тех пор его вдохновляет не монастырь, а борьба за осуществление церковных идеалов в свете. Став патриархом, он упорно стремится к осуществлению теократической мечты, к созданию таких отношений между церковью и государством, при которых церковь и церковная иерархия в лице патриарха занимала бы главенствующую роль в стране. Его властный и динамичный характер способствовал развитию этих идей. Но эта властность, стремление подчинить своей силе и воле сначала окружающих монахов, затем свою новгородскую епархию и, наконец, всю русскую церковь, придавали его действиям и планам характер, совсем не соответствовавший ни программе боголюбцев, ни традиции русской церкви, ни исторической роли патриарха на Руси. Необычные полномочия неограниченного господства в церковной администрации, которые он вырвал при своем избрании от царя и бояр сразу же показали, как он понимал роль патриарха в церкви и стране.

Хотя хомяковское учение о соборности и было создано через два столетия после ухода боголюбцев с русской церковной сцены, сама идея соборности несомненно жила в их умах. Они осмысливали церковь, как соединение всего духовенства и мирян под благословением Христа, смотрели на ее работу, как на общее молитвенное стремление к правде и Богу. Они хотели торжества веры в сердцах русских людей и этим надеялись провести в жизнь свой теократический идеал государства, руководимого церковью. По пониманию Никона, этот теократический идеал наоборот должен был быть достигнут просто иерархическо-административным подчинением государства патриарху, и оцерковление жизни проводилось арестами непокорных протопопов, бюрократическими указами и давлением сверху. Авторитарное начало противопоставлялось им на практике началу соборности.

⁹² Родес, ЧОИДР, 1915, II, 104

Получив на соборе почти неограниченную, диктаторскую власть над русской церковью, патриарх Никон стремится распространить свое влияние и свою власть и на государственный аппарат. Молодость царя и то глубокое уважение, которое он испытывал к патриарху, помогали Никону в его стремлениях занять в государстве то же положение, которое за двадцать лет перед этим занимал патриарх Филарет.

Но Никон, конечно, не отдавал себе отчета в том, что Филарет по своему происхождению, прошлому и характеру был не столько патриархом, сколько большим аристократом, государственным человеком и соправителем царя, который только случайно стал патриархом и отцом царя, а не царем. С конца 1653 года Никон получает от Алексея Михайловича право, или может быть даже только с молчаливого согласия царя присваивает себе право, называть себя, как и Филарет, «Великим Государем». В манифесте, который объявлял войну Польше, уже сам царь величает его «великим государем, святейшим патриархом» и указывает, что решение было принято совместно с патриархом и со всем освященным собором.⁹³ Еще более широкие перспективы вмешательства в государственные дела открылись перед патриархом, когда 18 мая 1654 года царь вместе со своими главными советниками Б. И. Морозовым и Ив. Д. Милославским ушел в польский поход. В течение нескольких лет царь отсутствовал из столицы, непосредственно принимая участие в польской кампании в Белоруссии и в управлении завоеванными областями. Во время отсутствия царя Никон постоянно занимается делами правительства и считается покровителем и защитником царской семьи. Грамоты, которые он рассылает, теперь пишутся не только от имени царя, но и от имени патриарха, подчеркивая, что он является соправителем государя, причем на первом месте уже стоит имя патриарха. «От великого государя светлейшего Никона патриарха московского и всея Руси . . . указал государь и великий князь Алексей Михайлович всея Руси и мы великий государь . . .», — так начинается он свои чисто государственные, а не церковные распоряжения.⁹⁴ Вскоре по присоединении Малой Руси и успехов

⁹³ Соловьев, IX (1861), 186, 335

⁹⁴ ААЭ, IV, № 71

русского оружия в Белоруссии его титул делается еще пышнее. «Никон, Божию милостью, великий господин и государь, архиепископ царствующего града Москвы и всея Великия, и Малыя, и Белья России и всея северные страны и помория и многих государств патриарх...», — таков новый титул, которым он теперь пользуется во внешних сношениях России, в своих грамотах киевскому митрополиту и государям молдаванскому и валашскому.

«Великий государь и патриарх» пользуется своей властью и своим положением в такой авторитарной форме, которая не могла не вызвать раздражения подчиненного ему духовенства и теперь зависящих от него бояр и аристократии. Священникам его епархии иногда приходилось ждать месяцами, пока они бывали приняты своим епископом — патриархом.⁹⁵ Кандидаты в священники и дьяконы должны были платить в пользу патриаршей казны и бюрократии более высокие сборы за свое рукоположение, чем когда бы то ни было.⁹⁶ С непокорными или нарушающими дисциплину представителями клира патриарх расправлялся самым жестоким образом. Побои, кандалы, голодовка, тюремное заключение и ссылка в Сибирь — были самыми обычными и постоянными способами наказания. Уже в 1653 году Неронов жаловался на ссылки и аресты духовенства патриархом, в 1655—1656 годах об этом же пишет даже такой поклонник Никона, как Павел Алеппский: «Раньше сибирские монастыри были пусты, теперь в Сибирь Никон ссылает провинившихся священников и дьяконов».⁹⁷ Даже после ухода с поста патриарха он не стеснялся наказывать монахов монастыря, в котором он жил. «Овых кнуты, а овых же палицами без милости бить и иных на пытке жеци повеливая, даже многим человеком от тех мучительств живота лишаются», — показывали на допросе его же монахи.⁹⁸ Рассказывая о гибели Павла Коломенского и действиях Никона, тот же Павел Алеппский добавляет: «он до сих пор великий тиран в отношении к архиереям и всему священству».⁹⁹ Даже бояре, а временами и сам

⁹⁵ Дело патр. Никона, 428—433

⁹⁶ Жалобы на патр. Никона в Соловьев IX (1861), 289—291

⁹⁷ Павел Алеппский, I, 162

⁹⁸ Гиббенет, II, 528, 540; Дело патр. Никона, 450

⁹⁹ Павел Алеппский, III, 47

царь, опасались властного и крутого патриарха. Бояре видели, что в 1652—1655 годах царь был полностью под влиянием Никона и оказывал Никону свое глубочайшее уважение. Приехав в 1655 году с похода в Москву, царь вышел из саней и долго шел пешком, чтобы встретить патриарха и оказать ему честь.¹⁰⁰ Власть Никона, по словам шведского представителя Эберса, была настолько велика, что он отнимал имения у дворян и раздавал их своим любимцам.¹⁰¹ До Никона бояре запросто приходили к патриарху и бывали немедленно им приняты, если у него не было никаких других срочных дел, «теперь же, — пишет Павел Алеппский, — мы видели собственными глазами, как министры царя и его приближенные сидели долгое время у *наружных* дверей, пока патриарх наконец не позволит им войти. Они входили с чрезвычайной робостью и страхом, причем до самого окончания приема стояли на ногах». . . . Мысль о примате церкви над государством кружила голову Никона.¹⁰²

Никон старался укрепить положение патриарха в управлении церковью не только фактически, но и юридически и прежде всего хотел вернуть в юрисдикцию своего двора церковные земли и крестьян, которые были переданы государственному монастырскому приказу на основании Уложения 1649 года. В свою бытность митрополитом новгородским он снова получил право суда над крестьянами и другими жителями архиепископских земель,¹⁰³ а ставши патриархом очень скоро добился этого же права и для обширнейшей московской епархии.¹⁰⁴ Его старания укрепить авторитет церкви не были результатом только его честолюбивых стремлений и властного характера. Он, как и боголюбцы, искренне верил, что церковь должна занять более высокое положение в стране и принимать больше участия в государственных делах. К концу своего участия в делах церкви, когда оставленный царем, но внутренне еще не сдавшийся, Никон продолжал бороться за влияние и власть, он очень четко высказал свои взгляды в «Возражениях», написанных им в ответ на вопро-

¹⁰⁰ там же, IV, 95; II, 97

¹⁰¹ Форстен, 223

¹⁰² Павел Алеппский, III, 47; Карташов, II, 143

¹⁰³ ААЭ, IV, 70

¹⁰⁴ ПСЗ, I, 417

сы царского советника боярина Стрешнева и на замечания предавшего его грека Паисия Лигарида. По мнению Никона, власть церкви, которую представляет патриарх, должна быть не слабее власти государства, и он истолковывает ее, пользуясь известной средневековой теорией о двух мечях. В понимании Никона «при архиерействе мечь духовный, а при царе мечь мирской установился». При этом, сравнивая власть и влияние патриарха с солнцем, а роль и власть царя с луной, он считает, что власть архиерея должна так же превосходить власть царя, как солнце превосходит луну.¹⁰⁵ Царь, т. е. государство не должны вмешиваться в дела и управление церкви, так как, говорит он, «где есть такие законы, да царе в церковных преданиях и уставах повелевают и исправляют».¹⁰⁶

В своем толковании церковной власти и ее превосходства над властью царя Никон совершенно отошел от византийской и русской традиции симфонии властей и целиком стал на точку зрения католической церкви, как ее в XI—XIII веках, во время борьбы с императорами за инвеституру, излагали папы. Он почти дословно повторял аргументы папской власти, когда он писал, что поскольку цари получают помазание от архиереев, получая таким образом от церкви и власть, то они по своему достоинству и по своей духовной силе являются ниже и слабее, чем епископы.¹⁰⁷ Вряд ли Никон читал католические работы о папской власти и об отношениях между церковью и государством на западе, но, видимо, в его руках был трактат в защиту прав церкви, написанный в 1490 году доминиканцем Вениамином, сотрудником архиепископа Геннадия новгородского. В этом трактате, который назывался «Слово Краткое или О свободе св. Церкви» так же излагалась теория двух мечей и давались все основные аргументы католической церкви о превосходстве церкви над государством.¹⁰⁸

Каковы бы ни были источники Никона в его развитии тео-

¹⁰⁵ Каптерев: Царь, II, 127—130

¹⁰⁶ Дело патр. Никона, 5

¹⁰⁷ Каптерев: Царь, II, 129; Вальденберг, 338 и *Epistolarum Innocenti III, Roman. Pontif. Paris 1682, II, 50*

¹⁰⁸ Слово Краткое: ЧОИДР, 1902, II, 32—33; Сидельников в ОРЯС 1926, XXX, 205; ср. Будовниц, 101—104

рии о превосходстве церкви над государством и *особой роли главы церкви*, во всяком случае, его мнение о теократии коренным образом расходилось с мнением большинства боголюбцев. Для Неронова и его друзей собор всех представителей церкви и голос церковный были выше голоса епископата, или даже любого собрания, находящегося под контролем сбившихся с пути епископов. В 1649 году Неронов и Вонифатьев не побоялись выступить против епископата и самого патриарха, которых они называли волками, а с 1652 года по 1658 Неронов и его друзья, не щадя своих сил сопротивлялись как патриархату, так и собору епископов, который шел по указке патриарха. Они определенно ставили церковное предание, церковную православную традицию и внутренний голос русского православия выше мнения своих иерархов.

В борьбе за русскую православную традицию и за старый обряд, для боголюбцев и их последователей важны были слова преп. Иосифа Волоцкого, за сто пятьдесят лет до этого указавшего на пределы иерархического послушания православного человека. Предупреждая о грозивших от ереси опасностях и подозревая, что даже сам митрополит, глава русской церкви, Зосима и великий князь Иван III попали в сети еретиков, Волоколамский игумен писал, что царь, заподозренный в отходе от православной веры «не слуга Божий, но диавол, и не царь, а мучитель и . . . ты такового царя не послушаеши». То же правило он применял и к забывшим церковные уставы другим властям и епископам: «иже убо царь злочестив небереги сущих под ним, не царь есть, а мучитель, и еще епископ зол небереги стада, не пастырь есть, а волк».¹⁰⁹

Помня эти слова и предполагая, что таким волком церкви и явился патриарх Никон, когда он начал разрушать русскую церковную традицию и русский устав, боголюбцы не побоялись выступить против него, хотя за ним еще стояли и царь, и епископат, и государство.

¹⁰⁹ Преп. Иосиф Волоцкий: Просветитель, Казань, 1857, 324—325

23. НЕРОНОВ ПРОТИВ НИКОНА

В первые годы никоновских нововведений почти вся тяжесть борьбы за старую русскую церковную традицию легла на плечи Неронова. Аввакум был далеко в Сибири, епископ Павел Коломенский, Логгин и Даниил Костромской погибли, Вонифатьев избегал конфликта с патриархом, хотя и не сочувствовал его мероприятиям. Другие боголюбцы притихли, не имея ни влияния, ни силы духа, ни умения для борьбы с всесильным главой церкви. Немало их томилось по тюрьмам или погибло не будучи даже замеченными в своем стоянии за веру московским обществом. Из иерархии, помимо Павла, еще четыре видных представителя епископата: Макарий Новгородский, Маркел Вологодский, Симеон Тобольский и Александр Вятский тоже были определенно настроены против правки книг, но никто из них не хотел рисковать, открыто сопротивляясь патриарху, царю и послушному собору. К тому же в это время было далеко не ясно, как далеко собирается Никон зайти в своей переделке русского устава на новогреческий лад и в 1652—1656 годах многие из них могли надеяться, что в конце концов все как-то образумится и обойдется. Ссылка боголюбцев под предлогом нарушения ими обычной церковной дисциплины, а не за защиту старой веры, пока что лишала их даже ореола мученичества за общее церковное дело. Поэтому многие еще совсем не понимали подлинную причину столкновения патриарха с боголюбцами и не предвидели, что получится из нетерпеливых действий энергичного и темпераментного царя друга.

В самой Москве очаги сопротивления существовали все время, но пока что там не было авторитетного вождя оппозиции, а вблизи патриарха и его полицейского аппарата недовольство могло прорываться только спорадически. Первой значительной вспышкой, показавшей смущение умов народных масс из-за трудно понимаемых большинством народа действий патриарха, были большие беспорядки во время моровой язвы в Москве. Сам царь в это время был в Белоруссии, воюя с поляками, патриарх с царской семьей выехали из Москвы, большая часть высших чинов правительства, спасаясь от страшной заразы, разъехалась из столицы, оста-

вив город без присмотра и управления. Ужасная болезнь и быстро растущее число жертв привели к распространению самых нелепых слухов и демонстрациям населения, жаждавшего и не получавшего помощи и руководства. Бунт начался 25 августа 1654 года и большие толпы народа, собравшиеся на улицах и площадях Москвы, стали протестовать против уничтожения Никоном икон, хотя эти образа и были писаны по новому, западному образцу.

Началось с криков, что «патриарх ненадежен в вере и действует не лучше еретиков и иконоборцев». Потом начались крики и речи против правки книг, которая в это время была предметом всех толков. Толпа особенно возмущалась патриархом за то, что он допустил к правке многократного ренегата Арсения Грека: «тот-де чернец, — кричали москвичи, — многие книги перепортил, и ведут-де нас Арсений и патриарх к конечной гибели».¹¹⁰ Слободские люди и чернь «пресвятейшего патриарха московского и всея Руси говорили многие недостойные речи и тем его великого государя бесчестили».¹¹¹ Но эта неожиданная вспышка так же легко прошла, как и началась. Население знало, что патриарх и правительство шуток не любят и что в случае надобности войска легко смогут прекратить распространение беспорядков.

Среди высшего московского общества тоже было немало сторонников старого устава, но пример царя и собора удерживал недовольных, и пока что только отдельные представители знати, как например известная семья Плещесвых, поддерживали сосланного старика Неронова. Большинство московского боярства и дворянства смотрело на боголюбцев по крайней мере с такою же опаской, как и на патриарха, так как мысль создания теократического государства, в котором духовенство, а не они играло бы ведущую роль, вовсе не улыбалась представителям правящего класса.

Враги патриарха не могли простить ему, что он простой крестьянин, даже не чисто русский, а «вальдемановский мордвин», стал управителем государства и что уже в течение нескольких лет царь смотрел никоновскими глазами на дела русской церкви и русского государства. «Православный

¹¹⁰ Гиббенет, II, 474

¹¹¹ там же, 474

царь за многия неправды польского короля и панов Рады и всей Речи-Посполитой с помощью Божей и своим государевым счастьем, отмщение чинит и храбрством своим, добротством же и многою службою и кровавыми ранами и потом христоролюбивого воинства, православныя церкви от престелного папежского насилия боронит, а на Москве сидит мордвин и всем царством мутит, держа руку государевым злодеям и последуя богоотметному римскому костелу», — говорили и писали в Москве.¹¹²

В сопротивлении Неронова мероприятиям патриарха несомненно значительную роль играли и личные, а не только идеологические мотивы. Старый вождь боголюбцев вряд ли мог примириться с тем, что новый выскочка патриарх, опиравшийся только на фавор царя, смог удалить от влияния в церкви ветеранов протопопов, которые уже больше двадцати лет боролись за русское церковное возрождение, и даже сослать его самого, смело писавшего патриарху уже в 1630-х годах, куда-то в глушь севера. Но у старика, конечно, было и ясное предчувствие, что из «реформ» патриарха толку не будет, но зато разовьется смута церковная. Было ему и горько, что сравнительно успешное начатое им дело срывается необдуманнными шагами. В течение первых двух лет своей ссылки в Спасо-Каменовском монастыре Вологодского края, он не переставал писать своему старому другу Вонифатьеву, царю и царице, умоляя беречь церковь и ее «остеригати от приходящих волков, хотящих доброту ее и красоту растлити и погубити». Никоновские новшества он рассматривал, как предзнаменование скорого появления антихриста, который стремится разрушить православную Русь, последний оплот православного христианства. Скоро придет антихрист, пишет он, «искушение бо прииде, потрясающее церковь, и велико несогласие». Неронов настаивает на созыве собора, в котором были бы представлены не только епископы, но и священники и прихожане, знающие священное писание и отличающиеся добрыми нравами, так как только такой широ-

¹¹² Цитата Н. Мельникова по рукописи начала девятнадцатого столетия, но упоминание о походе в настоящем времени и стиль указывают, что оригинал относится к середине XVII века. Мельников, VII, 1909, 7—9

ко составленный собор мог бы посчитаться за подлинный голос церкви. Этот собор должен был бы в первую очередь восстановить старый устав, освященный веками русской и византийской практики. Суровость и жестокость Никона в отношении духовенства, по мнению Неронова, не имели ничего общего с заветами Христа и с духом православия, хранить которое был призван патриарх, и только могли окончательно погубит русское православие.¹¹³

Бывший в это время, в начале 1654 года, целиком под влиянием патриарха царь запретил Неронову писать ему письма. Неронов это и сделал, но зато он продолжал свою корреспонденцию с царицей и Вонифатьевым, стараясь через них повлиять на царя и остановить дело патриарха, которое он считал столь пагубным. Но в это время ни царица, ни Вонифатьев не имели уже никакого значительного влияния на Алексея Михайловича, занятого польским походом и бесконечной украинской анархией. Сама царица к тому же попала под влияние Анны Ртищевой, заведовавшей двором царицы и бывшей страстной и упорной поклонницей патриарха, хотя до ссылки старика протопопа она была очень предана ему, как своему духовнику.¹¹⁴

Даже в трудных условиях ссылки Неронов не забывал своего долга проповедника и борца за литургическое обновление и церковно-общественную нравственность. Он старался поднять нравственный уровень монахов, настаивал на точном соблюдении монастырских правил и благочиния, делал все возможное, чтобы поднять в монастыре дисциплину и благочестие. В результате своих миссионерских усилий он совсем разошелся с настоятелем монастыря и по просьбе последнего был переведен дальше на север, в совсем заброшенный Кандалакшский монастырь на Белом море. По дороге он остановился в Вологде и, конечно, использовал свое пребывание в этом важном северном центре своего родного края, чтобы начать открытую кампанию против патриарха.

Выступление старика протопопа в вологодском соборе и письмо в форме манифеста, отправленное в тот же день, 18

¹¹³ Письмо прот. И. Неронова царю Алексею Мих. от 27 февраля 1654, Мат., I, 51—69, 71

¹¹⁴ Козловский: Киев. Унив. Изв., 1906, I, 16

июля 1654 года, его друзьям в Москву, были как бы открытым объявлением войны Никону и его новшествам и призывом к духовной мобилизации сил против козней антихриста.¹¹⁵ «Облецытися во вся оружия Божеска, яко же возможно вам стати противу козней диавольским . . . блюдитесь злых деятелей», — писал он, явно указывая на патриарха и его помощников по «исправлению» книг.

Начав открытую борьбу с патриархом, Неронов решил долго не задерживаться в Кандалакшском монастыре и, менее чем через год по прибытию туда, 10 августа 1655 года, бежал в Соловки. Его пребывание в знаменитом монастыре на острове среди Белого моря было очень кратковременно, но чревато последствиями. Архимандрит Илия принял его с распростертыми объятиями и во время своих недолгих, но, видимо, плодотворных разговоров с монахами старый боголюбец достиг того, что Соловецкий монастырь стал в следующие годы одним из главных и наиболее упорных оплотов борьбы за старую веру.¹¹⁶ Уйдя из Соловков, Неронов отправился в Москву и, в течение года скрываясь в столице и ее окрестностях, активизировал сопротивление патриарху. В столице его укрывал его старый друг и соратник, Стефан Вонифатьев, все еще бывший номинально царским духовником. Вонифатьев очень старался наладить примирение Неронова с Никоном и прекратить распрю внутри церкви.¹¹⁷ Царь, неоднократно приезжавший с театра военных действий на западе в Москву, знал, где скрывается этот упорный борец за старый обряд, но не выдал его патриарху. В первый день Рождества 1655 года протопоп Иван Неронов принял в Даниловом монастыре монашество и стал старцем Григорием. Отлучение его от церкви, последовавшее, как указывалось выше, 18 мая 1656 года, и проклятие Никоном и восточными патриархами русского двуперстия были ответом Никона на переход Неронова к активному сопротивлению действиям патриарха. Но звезда неосторожного Никона начала уже закатываться и кроме анафемы у него уже не было более опасного оружия. Но этими ненужными проклятиями он еще

¹¹⁵ Мат., I, 120—122

¹¹⁶ Запись жизни Неронова, Мат., I, 137—141

¹¹⁷ там же; 142—143

больше усугубил ров между самим собой и своими противниками, и создал канонически очень опасное положение, затруднявшее всякое примирение.

Анафема двухперстному крестному знаменю, провозглашенная в феврале и апреле 1656 года Никоном, патриархом Макарием александрийским и патриархом Гавриилом сербским, видимо, была той последней каплей, которая переполнила чашу терпения оставшихся верными старому уставу русских людей, и вызвала уже целую бурю протестов и прямых обвинений Никона в ереси и работе на пользу антихриста. Срок, указанный Кирилловой Книгой, как срок отпадения, зловещий год 1666 приближался. Служа о том, что Никон является оружием ожидаемого антихриста, распространялись шире и шире. В Ростове группа мещан сторонников Неронова, которым, видимо, тайно симпатизировали и местные священники, начала распространять пропаганду против патриарха и его затей. Они говорили, что собор в руках еретиков, что митрополит Ростовский и его «отец» патриарх прокляты. После их ареста обнаружилось, что эти мещане были в постоянной связи с Нероновым.¹¹⁸

Когда в 1655—56 годах появилась комета, то немедленно начались разговоры, что она является символом гнева Божия за измену патриарха православию: «зрите православные, зрите знамение гнева Божия», — говорили противники патриарха.¹¹⁹ Старец Корнилий, древний и уважаемый монах, впоследствии ставший одним из руководителей раскола на севере и проживавший тогда в Чудовом монастыре, рассказывал, что во сне он увидел себя в московском Успенском соборе и заметил двух «неких». Один, благообразный, со старым восьмиконечным крестом сказал: «сей есть истинный крест», другой, темнообразный, после борьбы одолевший благообразного, держал в руке новый четырехконечный крест и говорил: «сие знамя ныне почитать надо». Волжская крестьянка Иустина, тоже имевшая чудесное видение, уверяла, что привидившийся ей святой Игнатий наставлял ее проверить новые книги, положивши их на гробницу патри-

¹¹⁸ Барсов: Новые материалы, 4—12

¹¹⁹ Никольский: ИРЦ, 118

арха Алексия.¹²⁰ Почти такое же видение было у старца Онуфрия, которому явился еп. Павел, в ясном свете и со всеми признаками законного архиерея, и Никон, «весь омарченый».¹²¹

В Соловках, возбужденных Нероновым, старец Герасим Фирсов около 1657 года написал два больших сочинения: «Показание от божественных писаний», в котором он предупредил, что скоро «явится беззаконный, его же есть пришествие по действию сатанинину», и «О сложении перстов», которое даже в девятнадцатом и в начале двадцатого века считалось за лучший трактат в защиту русского двухперстия.¹²² Среди монахов росло все более и более сильное возбуждение. Некоторые из них, как например старец Епифаний, даже покинули обитель и ушли в пустыни, подальше от никоновского зла.¹²³ Во главе старцев стали сосланные патриархом в Соловки бывший стольник, а теперь монах, князь Мих. Ив. Львов, долго бывший главой печатного двора и близко стоявший к боголюбцам, и упомянутый старец Герасим Фирсов, наказанный патриархом уже в 1653 году.¹²⁴ Когда в октябре того же 1657 года в Соловки прибыли новые церковные книги, архимандрит Илья и старшие монахи решили сложить их на склад, запереть и не пользоваться ими. Так как некоторые монахи высказали желание просмотреть их и пользоваться ими, то 8 июля 1658 года главари сопротивления созвали монастырский собор, который принял постановление новых книг не принимать, по ним не служить и «за отца архимандрита стоять вседушно голова в голову и ни в чем его не выдавать».¹²⁵ Это уже было начало открытого бунта против патриарха.

Но протесты Соловков и рост настроений против обрядовых новшеств уже не вызвали отпора со стороны самого Никона. Его время приходило к концу и он уже потерял интерес к затейной им унификации обряда и переделке русских богослужебных книг. Это почувствовал и Неронов, теперь ста-

¹²⁰ Мат., I, 204, VII, 35—40

¹²¹ там же, I, 102—337

¹²² Сочинения соловецкого монаха Г. Фирсова ПДПИ, CLXXXVIII, СПб, 1916, 142 и стр. XVIII

¹²³ Житие Епифания, 230

¹²⁴ Сырцев: Пр. Соб. 1880, I, 151—154

¹²⁵ Мат., III, 9

рец Григорий, который, видя, что почва уходит из-под ног упорного и строптивного патриарха, решил теперь обратиться прямо к нему. Смерть Вонифатьева, умершего 11 ноября 1656 года, сделала Неронова последним представителем когда-то мощного боголюбческого движения в Москве. Возможно, что как в 1652 году смерть патриарха Иосифа сделала Вонифатьева более осторожным и более чутким к проблеме единства церкви, так и теперь смерть царского духовника и ослабление влияния Никона, привели Неронова к мысли о необходимости добиться церковного примирения. Неожиданно для своих сторонников и для самого патриарха 4 января 1657 года он сделал совершенно драматический ход и явился в собор как раз тогда, когда Никон шел служить литургию.¹²⁶ После литургии патриарх позвал к себе за год перед этим отлученного им же от церкви старца и, как это ни было странно, терпеливо снес все его упреки за новшества и расправу с боголюбцами. Видимо у Никона уже прошел весь его восторг перед греками. Старые друзья, а потом упорные враги, помирились и вскоре патриарх не только снял с Неронова, теперь старца Григория, отлучение и запрещение служить, но даже позволил ему служить по *старому* Служебнику. Сам царь, окончательно вернувшийся 14 января с польского фронта в столицу, уговаривал патриарха снять эти запрещения.¹²⁷

Но примирение Неронова и Никона было только личным. Посвятивший всю свою жизнь церкви, старец Григорий, раньше протопоп Неронов, не мог согласиться с новшествами и переделкой старого русского обряда. Что же касается патриарха, он теперь был занят не обрядом, а своим личным положением, которое с каждым днем становилось все труднее и труднее. Недаром в ответ на просьбу Неронова позволить ему служить по старым книгам патриарх примирительно и несколько безразлично ответил: «Обои [издания книг] добры. Все равно. По каким хочешь, по тем и служи». На что старец Григорий ему упрямо возразил: «Я старых-де добрых и держался».¹²⁸ Разочарование патриарха Никона в

¹²⁶ Запись жизни Неронова, Мат., I, 126

¹²⁷ там же, 156

¹²⁸ там же, 157

богослужебных нововведениях и грецизации русского устава еще более определенно сказалось в новом издании «Часослова», печатание которого с патриаршего благословения началось в столь любимом им Иверском монастыре в том же году и который появился в продаже в начале 1658 года.¹²⁹ В целом ряде деталей обряда и даже в Символе Веры этот Часослов снова возвратился к древнерусской, дониконовской традиции. Так например пение «аллилуйя» в нем повторяется только два, а не три раза, а символ веры печатается по традиционному дониконовскому тексту.¹³⁰

Бесполезно гадать, уступил бы в конце концов Никон настойчивому давлению Неронова и вернулся бы он еще больше к им самим отверженному московскому обряду или нет, если бы он оставался у власти. Возможно, что даже и уступки не примирили бы уже с ним озлобленных его новшествами, преследованиями и расправами представителей духовенства. Во всяком случае, уже в середине 1658 года он перестал быть главой русской церкви.

24. РАЗРЫВ МЕЖДУ НИКОНОМ И ЦАРЕМ

Уход Никона от власти произошел при драматических обстоятельствах, очень напоминавших театральные эффекты, столь любимые Иоанном Грозным, когда, отказываясь от власти, он производил психологическое давление на народ и бояр. Совершенно неожиданно для молящихся, 10 июля 1658 года, после своего служения в Успенском соборе, патриарх заявил пораженной толпе прихожан, что он «оставляет град сей и отходит отсюда, давая место гневу».¹³¹ После этого патриарх надел простое монашеское платье и уехал в

¹²⁹ Зернова, 31

¹³⁰ Н. О. Барсов: Раскольничья литература в новейшее время, Хр. Чт. 1894, II, 509—510

¹³¹ Гиббенет, I, 31

Вознесенский монастырь, находившийся в 50 верстах от столицы. Когда посланцы царя приехали туда, чтобы выяснить намерения патриарха, Никон заявил им, что отказывается от престола и добавил: «кому государь укажет быть патриархом, [того] благословлю . . . а церковь и дом пресвятыя Богородицы благословляю ведать, покамест патриарх будет, митрополиту Крутицкому».¹³² Так как Никон отказался от власти, но не захотел отказаться от титула патриарха, а потом временами даже заявлял о готовности вернуться на патриарший престол, в русской церкви на восемь лет создалось довольно странное положение, при котором было неясно, каково каноническое положение Никона. Только в 1667 году, по официальном низложении Никона собором, этот церковный кризис был наконец разрешен и новый патриарх выбран. Но уже с 1658 года, после своего драматического ухода, Никон не принимал никакого участия в управлении церковью и не влиял на развитие отношений между противниками и сторонниками своих же собственных нововведений.

Неожиданный для масс народа уход патриарха от власти был на самом деле только резкой развязкой натянутых отношений между им и царем, которые осложнились уже к 1656 году и особенно обострились в 1657—8 годах. За три года войны царь значительно возмужал, стал значительно более самостоятельным и самоуверенным в своих действиях и, находясь на фронте, вдали от патриарха и бояр, привык самостоятельно решать главные проблемы государства.

Облик Алексея Михайловича, созданный историками, как мягкого и не очень волевого государя, далеко не соответствует действительности. Правда, еще при жизни, этого второго царя Романова, его называли «тишайшим», но этот спокойный и не любивший крайностей государь в зрелом возрасте стал опытным и умелым тактиком, умевшим без громких слов и внешних эффектов добиваться своих целей. Вполне естественно, что, вступивши в шестнадцатилетнем возрасте на престол, он в течение нескольких лет, пока сам не научился ремеслу правителя, слушался своих близких советников Морозова, Вонифатьева, Ртищева, Никона и других. Но уже

¹³² Дело патр. Никона, 16

и в юные годы, за внешней мягкостью, проступает точный расчет, большая деловитость и аккуратность, склонность к порядку и гармонии. Эта склонность и порядку и гармонии часто переходит в хорошо уравновешенную любовь к красоте и даже лирическим проявлениям. Письма царя свидетельствуют о его недюжинных писательских и несколько поэтических наклонностях. Описание смерти патриарха Иосифа, которое сохранилось в письме царя к Никону, поражает своей драматической силой.¹³³ В наставлениях, данных начальнику царской соколиной охоты, сухие указания о тренировке птиц превращаются под его пером в лирический трактат о гармонии полета и красоте движения.¹³⁴ В письмах к князю Одоевскому звучит поэтическая нежность, а набор ласковых и почтительных эпитетов в письмах к Никону свидетельствует о значительном таланте стилиста и создателя удачных и образных словосочетаний.¹³⁵ Любовь царя к церковному обряду и церковному пению была не только религиозного, но и эстетического порядка, а его поздняя установка на греческую традицию и южнорусские певческие мотивы имела очень значительную художественную подкладку. Алексей Михайлович наизусть, до мельчайших деталей, знал церковные устав и пение и, как отмечал наблюдательный Павел Алеппский, нередко сам поправлял певчих и церковнослужителей, когда те делали ошибки.

Но этот эстет, знаток соколиного полета и южнорусских напевов, вовсе не был мечтателем, ищущим вдохновения в поэтическом беспорядке или религиозном экстазе. Точность, образцовый порядок, знание деталей, умение вырабатывать планы сказываются в нем уже в годы молодости. Выше указывалось, что, подготавливая собор 1650 года, этот двадцатилетний монарх тщательно вырабатывает пункты, которые он хочет представить на обсуждение иерархов. Внимательно слушая советы опытных людей и изучая государственный аппарат, он в 1640-х годах еще производил впечатление властителя без собственного мнения. «Государь-де молод да глуп, а глядит на все изо рта у бояр, у Морозова, да у Мсти-

¹³³ Письма русских государей, 101

¹³⁴ там же, 121

¹³⁵ там же, 126

славского», — говорили в толпе во время беспорядков 1648 года. Но в том же году проникательный шведский наблюдатель Поммерс доносил в Стокгольм: «здесь говорят, что его царское величество после своей свадьбы сам начал выслушивать челобитные и давать по ним распоряжения». ¹³⁶ «Разумели его гораздо тихим, и потому найвышше пишется самодержцем и государство свое правит по своей воле», — через несколько лет позже не без иронии отмечает Котошихин. ¹³⁷

Еще будучи не совсем двадцатилетним юношей он находил время для личного руководства своими хозяйственными делами, хотя, казалось, программа длинных богослужений, постоянных соколиных охот, чтения и государственных дел должна была отнимать все его время. Деловая переписка царя с управляющими его хозяйством лучше всего раскрывает его деловитость, точность и аккуратность. Он дает точные инструкции и требует таких же точных и обстоятельных ответов. Он подчеркивает, что хочет знать *«подлинно, сколько который крестьянин лет в тех селах живет, и писать именно сколько кто лет живет и как имя его и прозвище»*. ¹³⁸ Далее в письме идет список вопросов: «сколько четвертей овса, . . . какой оброк со всех был, и сколько сена косят, и есть ли пруды и озера, и много ли верст лесу непахатного». ¹³⁹ Все эти вопросы не продиктованы и не сделаны по шаблону, но написаны собственной рукой и тщательно продуманы. В других письмах он дает советы, как сушить рыбу, готовить сухари, и даже вмешивается в кулинарные вопросы и делает указания, как готовить разные блюда. ¹⁴⁰ В его письмах можно найти технические советы, как строить амбары или возводить плотины . . . Все расходы тщательно записываются, при этом нередко им самим: «на поминки 1000 человек получит по алтыну . . . 3 ведра вина, 3 ведра меду, 1000 блинов». ¹⁴¹ После смерти патриарха Иосифа он состав-

¹³⁶ ЧОИДР, 1898, I, 412

¹³⁷ Котошихин, 126

¹³⁸ Заозерский, 88

¹³⁹ там же, 88

¹⁴⁰ там же, 93

¹⁴¹ там же, 89

ляет точный инвентарь имущества почившего.¹⁴² Он ценит каждое дельное мнение и прислушивается к словам каждого знающего человека, что производит ошибочное впечатление, что у него нет собственного мнения и что он следует совету каждого советника. На самом же деле он просто не переносит необдуманных, поспешных решений, и откладывает разрешение каждого вопроса до тех пор, пока все стороны его тщательно не изучены, все нужные люди не опрошены и все возможности другого решения не исчерпаны.

Для развития его честолюбия и вкуса к власти очень большое значение имела война с Речью Посполитой и особенно личное участие Алексея Михайловича в 1654—1656 годах в общем руководстве военными операциями и управлении завоеванными территориями. Завоевание новых земель, успехи русского оружия, торжественные, а иногда и восторженные приемы в освобожденных от польского гнета городах, научили его ценить власть и положение монарха, и наслаждаться ими. В 1655 году, после общего поражения польских войск, казалось, что не только Малая и Белая Русь, но и вся Литва с Польшей попадут под власть русского царя. Никон, у которого царь мог учиться честолюбию, толкал своего монарха не останавливаться на Литве и Вильно, а идти дальше на Варшаву, Краков и завоевывать всю Польшу.¹⁴³ В 1656 году эти мечты едва не начали осуществляться мирным путем и русские послы уже вели с литовско-польской аристократией переговоры об конституционных условиях избрания царя на престол Речи Посполитой.¹⁴⁴ В этом и следующем 1657 году голова царя не могла не вскружиться, так как успехи русского оружия против поляков и шведов, с которыми по настоянию Никона и Ордын-Нащокина¹⁴⁵ русские начали войну за Балтийское побережье, открывали возможности русской гегемонии во всей восточной Европе и на Балтийском море. Планы патриарха Паисия Иерусалимского и меч-

¹⁴² Письма русских государей, 165

¹⁴³ Соловьев, X (1860), 394

¹⁴⁴ СГГД, IV, 19

¹⁴⁵ Очерки истории СССР, том XVII век, 497; см. также донесения шведского агента Форстена, который писал: «главная причина войны лежит в страстном и мрачном характере патриарха», Донесение в Стокгольм от 25 октября 1657 года; ЖМНП, 1898, IV, 324

ты Никона о всеправославной империи под скипетром русского царя представлялись близкими к осуществлению и недаром, принимая в 1656 году греческих купцов и путешественников, царь высказал им свои надежды на их скорое освобождение от турецкого ига.¹⁴⁶

Любовь царя Алексея Михайловича к власти и ее пышности сказывается в развитии его титула. Во время польского похода он вводит снова в титул царя слово «самодержец», которое почти не употреблялось русскими государями после Смутного Времени.¹⁴⁷ После побед 1655 года он меняет старый титул «царя всея Руси и великого князя Московского» на новый более пышный: «царь всея Великия, Малыя и Белья Руси, и самодержец, великий князь Литовский, Волынский и Подольский». В письмах к боярам можно встретить еще как будто скромное по содержанию, но горделивое и поэтическое выражение:

Повелением всесильного,
и великого и бессмертного,
и милостивого царя царям,
и государя государям,
и всех сил повелителя,
Господа нашего Иисуса Христа,
писав письмо

многогрешный царь
Алексей Михайлович.¹⁴⁸

Титул с нововведенным словом «самодержец» в значительной степени отражал новое развитие монархической власти в России, дальнейшее усиление русского абсолютизма. В горделивых мечтах о вселенской православной империи, в подчеркивании божественного происхождения власти, в развитии самодержавия, отказывающегося от советов народного представительства и аристократии, можно найти ясную аналогию между политическим развитием монархической власти в России при Алексее и при его современнике Людовике XIV во Франции. Указания на божественное происхождение власти в таких фразах, как «повелитель всех сил Господа нашего Иисуса Христа» и «Бог . . . благословил и пре-

¹⁴⁶ Павел Алеппский, IV, 170—171

¹⁴⁷ Походный дневник царя Алексея Михайловича: Заозерский, 271

¹⁴⁸ Соловьев, X (1860), 394

¹⁴⁹ ЗОРИСА, II, 770—771

дал нам государю правити и рассуждати люди своя»,¹⁵⁰ были не только украшением титула или рассуждениями царя, но и выражением его теории о роли монарха, которую он проводил на практике. Земский собор и боярская дума, которые играли огромную роль при царе Михаиле, очень ослабевают при Алексее Михайловиче. При Михаиле земский собор был созван не менее десяти раз за тридцать два года царствования и все важные дела решались по их обсуждению народным представительством. При Алексее земский собор не созывается после 1653 года и умирает как совещательный и законодательный орган.¹⁵¹ В боярской думе все больше растет число родственников царя — Милославских, Стрешневых, позже Нарышкиных, а также его личных советников бюрократов, по происхождению не принадлежащих к боярским семьям.

В 1654 году царь создает новый аппарат контроля правительства — «приказ тайных дел». Этот приказ почти что не имел исполнительной власти и играл роль учреждения государственного контроля, представители которого наблюдали за исполнением воли монаршей воеводами, приказами, послами и командующими войсками.¹⁵² Во главе приказа царь ставит не боярина или аристократа, а бюрократа, дьяка Башмакова, которого в 1666 году Аввакум едко назвал «от тайных дел шипом антихриста».¹⁵³

Эволюция политической мысли царя лучше всего сказывается в отношении к действиям его предшественника шестнадцатого века — Ивана Грозного. В 1652 году он признавал действия Ивана Грозного греховными и перед гробом митрополита Филиппа просил о прощении Богом злоупотреблений царя и монархии. Через пять лет, в 1657 году, шведский агент Форстен сообщает, что царь Алексей внимательно изучает политику Ивана IV, как пример укрепления царской власти,¹⁵⁴ и просит патриарха отслужить панихиду по душе царя Ивана.¹⁵⁵

¹⁵⁰ там же, 770, 771, 774

¹⁵¹ Очерки Ист. СССР, том XVII век, 362—364

¹⁵² Заозерский, 239—244

¹⁵³ Авв., 197

¹⁵⁴ Форстен, IV, 345 и V, 341

¹⁵⁵ Дневальные записи, Приказ Тайных Дел Чтения, 1908, I, 11

Никон не мог не заметить этих перемен в характере государя, когда в 1656—1657 годах царь стал чаще приезжать с фронта в столицу. Усиливающееся участие царя в государственных делах, его растущее честолюбие и высокое мнение о роли царской власти, желание делать все по-своему, сам или же через своих совершенно послушных агентов, не могли не привести к конфликту между Никоном и Алексеем. Было ясно, что Алексей Михайлович не сможет долго терпеть соправителя, «великого государя», который позволял себе подписываться под государственными актами даже без упоминания имени царя. К тому же мнение Никона о власти патриарха и его роли в управлении государством не соответствовали ни византийской, ни русской государственной традиции и явно стояло в конфликте с тем ростом абсолютизма и секуляризации, которые были характерны для большей части Европы второй половины семнадцатого века.

Начиная с конца 1657 года, царь совсем редко приглашает патриарха на совещания и заседания, редко видит его даже на неофициальных обедах и приемах во дворце. Летом 1658 года отношения между царем и патриархом стали особенно натянутыми. Неудачи русских войск в Прибалтике показывали всю трудность положения России из-за одновременной войны с Польшей и Швецией, ответственность за которую многие возлагали на Никона. Боярство и родственники Алексея Михайловича, ненавидевшие патриарха за его гордость и высокомерие, делали все возможное, чтобы настроить царя против Никона и обвиняли патриарха в превышении своей власти и в умалении власти царя. Со своей стороны противники церковных новшеств Никона вели против него особенно резкую агитацию, а Неронов прямо жаловался царю на то, что реформы Никона «смутили всю русскую землю», а сам он «царскую честь поправил».¹⁵⁶

Невнимание и даже озлобление царя против патриарха привели к тому, что когда 6 июля 1658 года в Москву приехал грузинский царевич Теймураз, то царь не пригласил патриарха на торжественный обед в честь царевича, а патриарший посланный был оскорблен придворными. 10 июля.

¹⁵⁶ Мат., I, 44—45, 60, 157—158

перед самым началом патриаршего богослужения в Успенском соборе, царь прислал к патриарху князя Ю. Ромодановского, который заявил ему о гневе царя за присвоение себе титула «великого государя». Никон ответил князю, что он принял этот титул не самовольно, а с разрешения царя, но ответ его был найден неудовлетворительным и драматическое заявление Никона, что он уезжает из Москвы и перестает быть главой церкви, было лишь результатом этого обострения конфликта.¹³⁷

Никон, видимо, рассчитывал на драматический эффект, на то, что царь раскается и позовет его обратно на возглавление церкви. Но царь этого не сделал. Со своей стороны Никон, отказываясь от власти, не отказался от самого титула патриарха и этим создал сложное и запутанное положение в церкви. На восемь лет русская церковь оказалась без патриарха, и только собор 1666—1667 годов с участием восточных патриархов окончательно низложил Никона и выбрал нового патриарха. Но и эти годы, 1658—1667, Никон в управлении русской церковью никакой роли не играл, и его положение уже не отражалось на отношениях между противниками и сторонниками им самим сделанных нововведений и унификации обряда.

25. НАЧАЛО СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Проводя разгром боголюбцев, патриарх Никон опирался на «аппаратчиков» церковной администрации, — мирских чиновников патриаршего и епархиальных управлений, отчасти на самих епископов, и на некоторых представителей придворных кругов, которым надоело постоянное морализирование Неронова и его друзей. Эта поддержка представителей двора в значительной степени обеспечила ему нейтралитет правительства, а может быть и самого царя во время ареста

¹³⁷ Дело патр. Никона, 16—18, 21; письмо патр. Никона патр. Дионисию, ЗОРИСА, II, 515

старика протопопа, Аввакума и других боголюбцев. Но помимо нескольких представителей духовенства, как например будущих митрополитов рязанского Илариона (с 1657 г.) и Павла Сарского и Подонского,¹⁵⁸ которые были искренними сторонниками независимости церковной иерархии от светской власти, большинство союзников Никона во время событий 1653 года вовсе не интересовалось церковной идеологией, а просто хотело развязаться с надоевшими им проповедниками-моралистами. Эти же самые группы в 1657—1658 и следующих годах легко выступили против самого патриарха, который еще энергичнее, чем боголюбцы, проводил примат церковных властей и старался навести порядок в церкви. Это и понятно, так как в своих конечных целях духовного подъема православия и торжества духовного начала над светским, никто не был так близок Никону, как ставшие теперь его врагами Неронов, Аввакум и другие боголюбцы. Хотя они радикально расходились в методах осуществления своих идеалов. Поэтому разгром боголюбцев патриархом, а затем падение самого патриарха Никона, в корне подорвало силы сторонников оцерковления Руси, раздробило и ослабило церковно-консервативное крыло русского общества, и умалило влияние церкви на государство. «Церковники», — боголюбцы, патриарх и епископат, — вышли из взаимной борьбы очень ослабленными. Занявшись взаимным самоуничтожением, они открыли дорогу для быстрой секуляризации страны, в особенности ее правящего класса, дворянства, которое всегда стремилось ограничить влияние церковных властей в стране.

Но в 1658 году Неронов и его друзья, конечно, не могли учесть последствий этой внутрицерковной борьбы и рассматривали поражение патриарха, как удар по предпринятым им нововведениям, как предвестие возвращения к старым порядкам. Их особенно обнадеживало появление во главе церковного управления митрополита крутицкого Питирима, которого они, и в частности Неронов, старались уговорить вернуться к старым книгам и порядкам.¹⁵⁹ В 1659 году Неронов подает царю новую челобитную, в которой он настаивает на

¹⁵⁸ Каптерев: Царь, 158

¹⁵⁹ Мат., VIII, 179; Гиббенет, I, 143; Соловьев, XI (1860), 297

скором созыве нового собора, на выборах нового патриарха и на восстановлении «единства церкви», т. е. на ликвидации всех новшеств в церкви, проведенных в 1653—1657 годах.¹⁶⁰ Слепленный ненавистью к новым церковным порядкам, он мало замечает, что в жизни страны происходят очень значительные культурные и духовные сдвиги, а если и видит их, то приписывает их развитие только «реформам» патриарха Никона. А между тем, происходившие в Московской Руси перемены уже грозили смести весь традиционный духовный уклад страны, уже частично, хотя и не намеренно расшатанный политикой патриарха.

Годы польской войны были для России тем переломным временем, когда новые идеи и новые культурные влияния начали быстро распространяться, подрывая те основы, на которых были построены ее культура и верования. Само пребывание русских войск в Литве, Польше, Ливонии, Малой и Белой Руси приучило дворян и солдат к новому стилю жизни, к новой службе в церквях, к другой по складу культуре. Полонизация и «европеизация» Западной Руси после польской реформации и контрреформации зашли так далеко, что высший слой этих земель, воспитанный в польских или построенных по польскому образцу православных школах, стал по своему виду и взглядам ближе к Западу, чем к Москве. Поэтому встреча даже с православным населением Белоруссии, Литвы и Украины не могла не способствовать внедрению новых навыков и новых идей в головы русских офицеров, администраторов и даже самого царя. За два с половиной года пребывания в Белоруссии царь Алексей Михайлович привык видеть и слышать западнорусское церковное пение, видеть вокруг себя людей, крестящихся трехперстным знаменем, насмотрелся на белорусско-украинский церковный уклад, полюбил развившееся на новых итальянских мотивах киевское церковное пение и, несомненно, отвык от московского традиционного типа жизни. Встречи с католической аристократией оккупированных земель приучила его к большей веротерпимости и недаром, разговаривая с польско-литовскими послами о его кандидатуре на трон Речи Посполитой, русские представители давали заверения, что царь «рим-

¹⁶⁰ Мат., I, 167—169, 179, 192

ско-католической веры, костелы и кляштеры со всем тем, что к ней подлежит . . . ни в чем не нарушит».¹⁶¹

Эта длительная война привела к приливу в Московскую Русь большого числа западноруссов, которые, оседая в Москве и других больших городах страны, становились проводником навыков и культурных замашек западного стиля. Будучи православными, эти белорусы и украинцы селились среди русского населения, а не держались особняком в отдельных кварталах и слободах, как это приходилось делать протестантским выходцам из Западной Европы, и взаимные встречи и соседство западных и московских русских людей было чревато большими последствиями для недавно еще монолитного московского уклада.

Та же польская война заставляет правительство приглашать в Россию все большее число иностранцев, специалистов военного дела и промышленной техники, контакт которых с русским населением делается все теснее и теснее, и голос которых звучит все более влиятельно. Правительство дает иностранным предпринимателям промышленные концессии и уже до войны в 1630-х годах голландцы А. Д. Виниус и Ф. Акеме и датчанин П. Марселиус стали первыми «королями» русской железолитейной промышленности в начавшем тогда развиваться промышленном районе Тулы. К 1662—1664 году, в разгар польской войны на тульско-каширских заводах из 119 мастеров насчитывается 56 иностранцев, которые и во время, и после работы постоянно встречаются со своими русскими сотоварищами.¹⁶² На промышленных предприятиях тоже бок о бок с русскими нередко работают пленные поляки, литовцы, шведы и бывшие немецкие наемники в польской армии. Постоянно проживая на Руси, эти вольные и невольные иностранные засельники России входят в русское общество, влияют на него, передают ему свои взгляды и привычки. Иностранная, даже не переведенная на русский язык, книга в значительном количестве появляется на полках дворянских и монастырских библиотек,¹⁶³ а у самого Никона наряду с богословскими книгами уже есть Демосфен и

¹⁶¹ СГГД, IV, 5

¹⁶² Крепостная мануфактура в России, Л. 1931, II, 46

¹⁶³ Соловьев, XIII (1860), 169—170

Плутарх. Близкий ему кружок киевских и московских монахов, проживавших во главе с Епифанием Славинецким в Чудовом монастыре, незаметно для самого патриарха делается проводником и центром распространения полонизированной киевской культуры.¹⁶⁴ Эти монахи переводят на русский язык польские и латинские книги, вводя новые понятия и новые знания. В то время, как в шестнадцатом веке на русский язык было переведено только двадцать шесть иностранных книг, а за первую половину семнадцатого — тоже все еще только тринадцать, то за вторую половину этого века, с 1651 по 1700 годы, уже переводится сто четырнадцать книг, из которых не больше четверти общего числа приходится на церковную литературу, а все остальное — на светскую.¹⁶⁵ Это западное влияние проводят даже проживавшие в Москве греки монахи вроде Арсения, Паисия Лигарида, архимандрита Дионисия и других, так как большинство этих образованных или полуобразованных друзей, а потом врагов патриарха, училось на западе и поэтому они были скорее представителями западной, по преимуществу итальянско-латинской, а не греческой православной культуры.

В модах, одежде и украшениях польское влияние быстро проникает и растет с каждым годом. Царь и побывавшие с ним на западе придворные и дворяне сами делают покровителями этих новых западных замашек, оценить изящество и удобство которых они уже успели во время польского похода. Целый ряд западнорусских и польских художников и декораторов с конца 1650-х годов работает на царский дворец в Москве. У многих бояр появляются западные картины, польские и немецкие слуги, и даже такой близкий родственник царя, как Никита Романов, одевает своих слуг в польское и немецкое платье.¹⁶⁶ В 1654—1657 годах дворец царя украшается мебелью западного стиля, а на троне Алексея Михайловича делается не славянская или греческая, а латинская надпись. К концу царствования этого второго Романа дворцовые порядки уже напоминают скорее будущие петровские ассамблеи, чем старомосковский надменно-суро-

¹⁶⁴ Татарский, 197

¹⁶⁵ Очерки Ист. СССР, том XVII век, 165

¹⁶⁶ Забелин: Быт Цариц, 62, 116, 158, 156, 164, 391

вый и чинный обиход. Дворцовые разряды так описывают один из царских приемов: «У государя было вечернее кушание в потешных хоромех, — бояре все без мест, думные дьяки и духовник. После кушанья [царь] изволил тешить себя всякими играми, немчин играл в органы, и в сурну и в трубы трубили, и в суренки играли и по накрам и по литаврам били. Жаловал царь духовника, бояр и дьяков думных. Напоил их всех пьяными. Поехали в двенадцатом часу ночи».¹⁶⁷ Эта сцена, которая мало похожа на богобоязненные церковные развлечения начала царствования, лучше всего показывает перемену стиля жизни во дворце. К самому концу царствования в Преображенском летнем дворце был даже организован театр и немец Иоган Готфрид Грегори давал первые русские театральные представления. Во время этих представлений оркестр играл на западных музыкальных инструментах, органе, фиоле, стратенте. Артисты танцевали. Наталья Кирилловна уже не сидела в тереме, а ездила в театр и с царем на охоту; недаром в доме Матвеева, в котором она воспитывалась шотландской женой этого боярина, она привыкла к встрече с представителями и культурой запада.¹⁶⁸

В 1656 году в городе Полоцке, во время польского похода, царь встретил образованного и ловкого белорусского монаха, воспитанного на польской и киевской культуре, а в 1664 году этот способный версификатор и придворный описец совсем переезжает в Москву.¹⁶⁹ Уже через год он пишет своему товарищу, что обучает царских детей по латинскому учебнику Альвера.¹⁷⁰ Влияние этого монаха при дворе и в царской семье было очень велико; он делается официальным поэтом, воспитывает царских детей и упорно насаждает западные идеи абсолютизма и господства государя над церковью.¹⁷¹ Конечно, теперь известно, что новая силлабическая поэзия появилась в Москве до Полоцкого, но он был ее главным распространителем и стал первым русским поэтом, чьи произведения были напечатаны при его жизни. Наряду с силлабической поэзией развиваются другие жанры поэтической и

¹⁶⁷ Дворцовые разряды, III, 1081

¹⁶⁸ Соловьев, XIII (1894), 760; Дворцовые разряды, III, 1131, 1224, 1501

¹⁶⁹ Полоцкий: Избранные сочинения, М. 1953, 225

¹⁷⁰ Татарский, 67

¹⁷¹ там же, 226

прозаической сатиры, повести и лирической песни, в то время как освященные веками чтения и почета старые жанры житийной, нравоучительной и летописной литературы быстро отмирают.

Конечно, эта европеизация московской жизни происходила не так стремительно, как при Петре, но быстрота Петровских начинаний стала возможной через следующие сорок лет именно потому, что при царе Алексее Михайловиче уже произошли большие психологическо-культурные сдвиги, запад приблизился к Москве, а старый быт начал отмирать в кругах высшего московского общества. Эти перемены затрагивают верхушку аристократии и двор, часть дворянства и даже часть иерархии; недаром Аввакум в начале 1670-х годов насмешливо писал про передового, но вдумчивого церковного иерарха митрополита Илариона Рязанского, высмеивая его увлечения модой. «В карету сядет, растопырится, что пузырь на воде, сидя на подушке, расчесав волосы, что девка, да едет выставя рожу по площади, что бы черницы-ворушки унеятки любили», — писал Аввакум и обвинял его в пристрастии к западным винам — ренским и романею.¹⁷² Конечно, большинство населения и духовенства все еще живет по преданиям старины, которую правительство изредка поддерживает отдельными декретами. Игры скоморохов по-прежнему запрещены, население снова получает предупреждения против иностранцев безбожников, запрещается торговать табаком, предписывается регулярная исповедь. В 1660 году, видимо, вспоминая сороковые годы, власти напоминают, что единогласие должно строго соблюдаться и что население обязано посещать церкви во время поста.¹⁷³ Но это только отголоски старых мероприятий, введенных еще во времена боголюбцев и начала патриаршества Никона, и неоднократное повторение этих советов и запретов только свидетельствует, что, несмотря на все строгости 1645—1656 годов, процесс ослабления влияния церкви упорно продолжается. Да как и могло бы быть иначе, если сам царь надевает польское платье, зовет во дворец заморских актеров, которые, по всей вероятности, были еще менее церковны, чем русские скомо-

¹⁷² Авв., 335

¹⁷³ ААЭ, IV, 138, 166; ПСЗ, I, 531

рохи, а сама патриаршая власть подрывает уважение к церкви и богослужению, высмеивая и даже предавая анафеме дорогие старому русскому сердцу перстосложение и обряды.

Восемь лет патриаршего междуцарствия, 1658—1667 гг., оставили церковь без иерархического руководства, и место Никона теперь фактически занимает царь, все больше и больше вмешиваясь в окормление русского православия. Официально возглавлявший русскую церковь митрополит крутицкий Питирим был консервативно настроенным, но не сильным иерархом. Но у него было мало сторонников и союзников. Два влиятельных традиционалиста митрополит Макарий Новгородский и Маркел Вологодский умирают в 1662—3 годах, в то время как силы модернистов, возглавляемых честолюбивым и умным Иларионом Рязанским, растут и встречают сочувственную поддержку царя. Поэтому, в отсутствие руководства со стороны иерархии, управление церковью уже не только фактически, но и официально переходит под приглядом царя и его приближенных. Печатание церковных книг и решения высшего церковного управления происходят в отсутствие патриарха по «повелению тишайшего, благословением же митрополитов, архиепископов и епископов».¹⁷⁴ Близкий родственник царя, его дядя по матери, боярин Семен Лукьянович Стрешнев по поручению государя строго присматривает за церковными делами и за спиной иерархов руководит деятельностью соборов. В его лице, уже с начала 1660-х годов появляется зловецкий прообраз будущей фигуры обер-прокурора, ставшего со времени Петра полномочным контролером русской церкви.

¹⁷⁴ Смирнов, История, 53

V. РАСКОЛ

26. ЦЕРКОВНАЯ СМУТА 1658—1666 ГОДОВ

Когда 10 июля 1658 года патриарх Никон торжественно заявил с амвона Успенского собора, что он слагает бремя патриаршей власти, то царь, двор и церковные круги поняли его слова «от сего времени не буду вам патриархом», как его окончательное и категорическое решение отказаться не только от руководства церковью, но и от сана и почестей патриарха. Через два дня после этого драматического шага, в разговоре с посланцем царя, он еще раз подтвердил свое решение, сказав, что «кого Бог изволит, и пресвятая Богородица и великий государь укажет, быти на его месте патриархом, и он патриарх благословляет и великому государю бьет челом, чтобы церковь не вдовствовала и беспастырна не была». В заключение он решительно прибавил: «а только-де похочу быть патриархом, прѣклят буду и анафема».¹ После этого он неоднократно подтверждал свое решение и подписывался как «смирный Никон, бывший патриарх».

К сожалению, царь, возможно, боясь, что избранный в это время новый патриарх окажется врагом обрядовых новшеств, не решился немедленно созвать собор, который должен был бы избрать преемника Никону, а в последующие годы уже сам Никон стал сожалеть, что отказался от власти и начал подумывать о своем возвращении на патриарший престол. В феврале 1660 года собор, наконец, был созван, но тогда Никон заявил представителям царя, что хотя он и соглашается

¹ Гиббенет, I, 43

на избрание своего преемника, но категорически настаивает на том, чтобы этот преемник был поставлен с его, Никона, благословения, а сам он оставляет за собой сан патриарха. Тем не менее собор вынес решение избрать нового патриарха, не запрашивая благословения Никона, а его самого лишить сана московского патриарха за безответственное оставление святительского престола.² Положение неожиданно осложнилось, когда это решение было опротестовано старым и верным сотрудником Никона, старцем Епифанием Славинецким, который неофициально играл роль адвоката своего бывшего покровителя. Ссылаясь на решения вселенских и поместных соборов, Славинецкий отметил, что лишение Никона сана патриарха не соответствует канонической практике православной церкви.³ Действительно, положение было крайне неясно. В истории русской церкви таких случаев еще не бывало, а на Востоке, уходящий на покой или вынужденный оставить свой престол патриарх часто сохранял свой сан. Но, в данном случае, зная натуру властного и беспокойного Никона, можно было опасаться, что оставление за ним сана патриарха может создать большие трудности и умалит авторитет его преемника. Поэтому, не зная в точности, как следовало бы поступить в согласии с каноническими правилами, царь и собор отсрочили окончательное решение и постановили созвать общеправославный собор с участием восточных патриархов, а пока что оставить во главе церковного окормления все того же нерешительного Питирима Крутицкого. Начались долгие переговоры с восточными патриархами, которые только в 1666—1667 годах привели к созыву такого собора. Это решение обратиться к арбитражу восточных греческих патриархов оказалось чревато тяжелыми последствиями для русской церкви, так как заранее исключало возможность вернуться к старому русскому обряду или, по крайней мере, найти какое-нибудь компромиссное решение, которое было бы приемлемо для сторонников старого обряда.

Опасения царя насчет возможности новых неприятно-

² Дело о Никоне, 18, 62—63; Каптерев: Царь, II, 258; Гиббенет, I, 56

³ Соловьев, VI (XI), 221; Каптерев: Царь, II, 259; Гиббенет, IV, 208—209

стей с Никоном вскоре вполне оправдались. Чем дольше Никон оставался вдали от Москвы без дела и без власти, тем больше ему хотелось снова играть руководящую роль в русской церкви. Обидевшись на то, что его заместитель Питирим Крутицкий сделал несколько не вполне тактичных замечаний и действий, он предал анафеме этого не очень задачливого и умного митрополита. В 1664 году Никон попытался даже вернуться к власти и неожиданно для всех 16 декабря, во время утрени, прибыл в Москву в Успенский собор. Он послал послание царю, в котором возвещал, что в 1658 году «сошел он с престола никем не гоним, а ныне пришел на престол никем не зовом». Эта новая необдуманная выходка закончилась полным фиаско для когда-то бывшего «собинным другом царя» и «великим государем» иерарха. Срочное собрание Алексеем Михайловичем заседание бояр и епископов предписало Никону немедленно, «до восхода солнца», вернуться в свой Вознесенский монастырь, где для него был заведен суровый режим.

В ожидании окончательного решения положения Никона, бывшего патриарха подвергли ряду допросов. Во время этих допросов представители царя, боярин Семен Лукьянович Стрешнев и новый, недавно приехавший в Москву авантюрист грек, лжемитрополит Паисий Лигарид, предложили ему тридцать вопросов, на которые Никон ответил монументальным трактатом в 955 страниц. Это «Возражение или разорение смиренного Никона, Божию милостью патриарха» явно показывает, что «смиранный Никон» вовсе не смирился пред лицом грозной для него судьбы.⁴ «Священство всюду пречестнейше есть царства», с уверенностью заявлял он. Он обвинял царя в захвате власти в церкви и грабеже церковных имуществ. Путая канонические проблемы с проблемами личными и хозяйственными, он к сожалению не хотел отдать себе отчет, что именно благодаря своей неосмотрительности при правке книг, своей жестокости с духовенством и необдуманности при оставлении патриаршего престола в 1658 году он сам создал единый фронт своих врагов, простиравшийся от боголюбцев Неронова и Аввакума до таких клеветников царя, как Лигарид, и интриганов бояр, как Стрешнев.⁵

⁴ См. выше стр. 231—232 этой книги

Восемь лет, проведенные русской церковью без ясного и твердого руководства, способствовали дальнейшему развитию борьбы между правительством и иерархией с одной стороны и сторонниками старого обряда с другой. Единство церкви страдало все больше и больше от сомнений и взаимных обвинений. Уже в 1660 году Неронов писал царю, что необходимо поскорее окончить церковные неурядки, так как уход Никона вселил в сердца людей еще больше сомнений по поводу правки книг. По словам старика, очень много «малодушных людей погибает, еже в отчаяние впали, и к церквам Божиим по оскуду учали ходить, а инии и не ходят, и отцев духовных учали не иметь».⁶ На развитие смущения в умах русских людей указывал и Алексей Михайлович в своем письме к бывшему патриарху, отказывая ему в разрешении приехать в Москву. Он писал, что уже из-за ухода Никона и правки книг «в народе молва многая о разнице в церковных службах и о печатных книгах» повсюду идет и что можно «в народе чаять всякого соблазна».⁷ Через три года, в 1665 году, в письме к патриарху иерусалимскому царь с горечью откровенно высказывал свои пессимистические взгляды на церковную смуту: «в России весь церковный чин в несогласии, в церквах Божиих каждый служит своим нравом».⁸ Действительно, споры об обряде зашли так далеко, что нередко в одной церкви два священника служили по разному обряду, один по новому, другой по старому.⁹

Старик Неронов уже был больше не один в своей борьбе за старую русскую церковную традицию и со всех сторон страны в Москву шли все умножавшиеся протесты против правки книг. Поняв уход Никона, как результат выражения ему недоверия царя, противники церковных новшеств воспрянули духом и, уже не боясь единства действий сурового патриарха и правительства, обсуждали церковные дела «на улицах и перекрестках»¹⁰ и засыпали царя челобитными, на-

⁶ Ответы Никона были изданы англичанином Palmer в его книге *The Patriarch and the Tzar* и вскоре выходят по-русски в издании проф. Г. В. Вернадского (Yale University Press)

⁶ Мат., IV, 155—157

⁷ Гиббенет, II, 256

⁸ там же, 765; протоколы приема у патриарха иерусалимского

⁹ Смирнов: История, 60

¹⁰ Мат., I, 198

деясь склонить его к восстановлению старого устава. Число произведений в защиту этого устава росло с каждым днем. Некоторые из них были значительными литургическо-богословскими сочинениями, методически и глубоко разбиравшими правку книг.

Наиболее выдающимися из этих работ были так называемые «Слова на Еретики» старца Спиридона Потемкина, ученого и уважаемого дяди Федора Ртищева, написанные в конце 1650-х годов. Хорошо знавший древние и новые языки и учившийся в польских школах, этот талантливый монах широко использовал богословские работы восточных отцов церкви, западнорусских и московских богословов. Спиридон был человеком твердых и определенных убеждений, не склонным к компромиссам и, несмотря на свою близость ко двору, решительно выступавшим против всех перемен в уставе. Когда ему предложили кафедру новгородского митрополита, видимо, в надежде, что он оставит свою непреклонную позицию, старец решительно заявил: «лучше аз на виселицу поеду с радостью, нежели на митрополию на новые книги».¹¹ Его «Слова на Еретики» отражали глубокопродуманный и серьезный подход к проблеме обряда, и в противоположность многим другим противникам правки книг он перенес спор с деталей обряда и личных выпадов на теоретическую, строго богословскую почву. По его мнению никоновские нововведения были неправильны и бесполезны уже по одному тому, что действия церкви и сама церковь «не требуют никакого исправления, того ради, что она погрешити не может, не может поползнутися (отступить) от догмат святых... ни во едином слове, ни во псалмах, ни во ирмосех, ни в обычаях и нравах писанных и держимых — все бо святая суть и держание [истины] не пресежется ни на один час».¹² Развивая традиционный русский взгляд на незыблемость литургических текстов и священнодействий, которые древнерусские церковные деятели, в том числе и боголюбцы, почитали за веки к царству Божьему, которое временно во время евхари-

¹¹ ЛЗАК, XXIV, 329

¹² Подчеркнуто автором этой работы. «Слова на Еретики» Спиридона Потемкина до сих пор не были изданы целиком. Выдержки из его произведений были опубликованы Бороздиным, 97—104

стии осуществляется в церкви, Спиридон доводит теперь это учение до логического конца, приравнивая к догматам все песнопения, обряды и даже «нравы», то есть обычаи церкви, и возводя их в святое и неприкосновенное достояние православия.

Далее Спиридон делает вывод, что всякая попытка изменить, вернее, по его мнению, исказить, это боговдохновенное сокровище церкви, переправить или заново отредактировать богослужебные тексты и обряды, является ничем иным, как попыткой злых сил тьмы подорвать основы веры. Потемкина особенно тревожили такие важные перемены в книгах, как исключение слова *истинный* из Символа Веры, новое трехперстное крестное знамение и изменения в тексте литургии. С ужасом обращал он внимание верующих на переделку литургических текстов на основе греческих служебников и уставов, недавно изданных в уже давно отпавшей по его мнению от истинного христианства Западной Европе. Но беда, по мнению старца, была не только в том, что русские тексты были пересмотрены в свете книг «полных злых догматов из Рима, Париси и Венеции», но и в том, что ради «науки грамматики, риторики и философии» русские люди и церковные вожди «еллинских учителей возлюбивша паче апостолов Христовых», то есть ради древнегреческой и вообще секуляризированной, внерелигиозной, культуры и науки, забыли веру Христову и отходят от корней православия. Спиридон с содроганием восклицает: «о люте время... разлучают нас со Христом». В его глазах этот отход от Христа к светской секуляризированной культуре является предзнаменованием «последнего времени», конца истории, прихода антихриста. Что можно ожидать от таких вождей церкви, которые ради преимуществ преходящей светской науки и цивилизации изменяют святым догмам и старому церковному обряду? Они способны все сделать, они готовы отступить от правой веры и недалек день, когда они «дадут славу зверю пестрому» и «устелют путь гладок своему антихристу сыну погибели».¹³ Как и западнорусские богословы С. Зизаний и З. Копыстенский, он ожидал появления антихриста к 1666 году. Вслед за ними он заявлял, что через 1000 лет по Р. Х. от церкви отпал Рим,

¹³ там же, 112

еще через 600 лет впала в соблазн принявшая в Бресте унию западнорусская церковь, через следующие 60 лет Никон ввел свои внушенные злом новшества, а еще через 6 лет, в 1666 году, придет и сам князь тьмы. Антихрист появится в образе человека, наступит последнее отступление, конец организованной христианской церкви.¹⁴ Правда, Спиридон не был вполне уверен в точности сроков; «что по шести летех явится не вемы», — пишет он, — но признаков приближения последнего отступления много, «главизны того что будет по шести летех, уже являются».¹⁵

Учение старца Спиридона Потемкина о секуляризации и ее опасности для христианской культуры могло развиваться из трактатов Максима Грека, в которых тот выступал в защиту философии веры, против «внешней» философии, а также из произведений близкого к Максиму южнорусского духовного писателя Ивана Вышенского,¹⁶ который боролся против Брестской унии и роста секуляризации в русских землях Речи Посполитой. Эта тема секуляризации очень сближала рассуждения Спиридона Потемкина с мыслями боголюбцев, которые, видимо, черпали теоретические обоснования своей проповеди также из идей Максима Грека, с которыми они могли познакомиться через архимандрита Дионисия и отца Ивана Наседку. Для них, как и для Максима Грека, основным мотивом деятельности было желание усилить церковные основы русской жизни и культуры.

Темой антихриста занимался и другой друг Неронова, настоятель Златоустовского монастыря в Москве, игумен Феоктист, писавший, как и Спиридон Потемкин, в 1658—1660 годах. По мнению игумена Феоктиста приход антихриста должен был быть только духовным, а не духовным и физическим явлением. Антихрист не явится в личине отдельного человека, это будет духовное, «чувственное» пришествие врага церкви, которое выразится в росте сил зла, которые, как это казалось игумену, уже начали действовать в сердцах русских людей и особенно иерархии.¹⁷

¹⁴ там же, 111 и Смирнов: Вопросы, 13

¹⁵ там же, 13

¹⁶ См. выше стр. 54—55 этой книги

¹⁷ Бороздин, 117; Смирнов, Вопросы, 060

Другой настоятель монастыря, Спасский архимандрит Антоний, который также как и Спиридон Потемкин имел прочные и влиятельные связи в правительственных кругах, со своей стороны подал царю длинную челобитную, в которой протестовал против правки книг и высказывал свои опасения о судьбах русской церкви.¹⁸ Епископ коломенский Александр, переведенный в 1657 году в Вятку, выслал оттуда в 1662 году подробное послание царю в защиту старых традиций и книг. Он указывал на всю нелепость никоновских нововведений и правки текста книг и спрашивал царя, не должны ли русские совсем превратиться в греков, приняв все их обычаи и нравы, которые, по его мнению, во многом напоминают нравы язычников и римских отступников. Из нижегородских пределов аналогичные протесты слали священники Иван Курочка и Авраамий.¹⁹

В другой обстоятельной и методологически отлично разработанной челобитной, уже упомянутой суздальский священник Никита Добрынин (Пустосвят) детально разобрал все изменения в обряде и текстах, сделанные никоновскими справщиками. Страница за страницей он сравнивал новые издания со старыми и удивлялся, для чего вообще понадобились эти изменения. По мнению отца Никиты русская церковь уже тем отличалась от других, что она была единственной, которую, после падения Византии, Господь спас от ига неверных. Оставаясь свободной, она смогла лучше сохранить чистоту своей веры, чем греки, что, воздавая хвалу русскому государству и русскому православию, признавали до самого последнего времени и восточные патриархи. Эти свидетельства самих восточных патриархов, сделанные в шестнадцатом и семнадцатом веках, лучше всего подтверждали правильность русской литургической традиции и русского богослужения, которые поэтому не нуждались в никаких исправлениях. На более чем двухстах страницах Никита спокойно и последовательно разобрал все правки текстов и показал, что очень часто они сводились просто к замене одних слов и выражений вполне эквивалентными им другими.

Зачем, спрашивал этот суздальский литургист, нужно бы-

¹⁸ Мат., VI, 256

¹⁹ Мат., I, 198 и II, 97, 106

ло заменять слова «отроча рождаеши» словами «деторождаеши», «певцы» словом «песнословцы», «Давид» вместо «Давид» и т. д. Приводя сотни примеров, мелких, придиричьих и бессмысленных поправок, которые заменяли привычные русским ушам и умам тексты молитв и песнопений, о. Никита Добрынин приходил к заключению, что целью правки было внесение смущения в души русских людей, подрыв их доверия к смыслу обряда и богослужения, замена старых православных текстов новыми, уже испорченными латинской ересью греческими, желание поселить «еретическую новизну».²⁰ Эту мелочность правщиков замечали и авторы ряда других челобитных, которые презрительно говорили о новых редакторах богослужебных книг, подчеркивая, что была «мелка их грамматика».²¹

Помимо патриарха, нападкам защитников традиции подвергались именно правщики печатного двора и особенно Арсений Грек, которого за его многочисленные отступления от веры и особенно за его переход в мусульманство называли еретиком, иезуитом, бесерменом и жидовским обрезанцем. В глазах авторов челобитных Арсений был главным оружием сил антихриста, действовавших против русской церкви.²² Но постепенно росло раздражение и против старца Епифания Славинецкого и других «нехаев» (от слова *нехай* — пусть так будет, оставь), как сторонники старого обряда стали называть киевских выходцев, которых обвиняли в том, что они ради личных благ и выгод портили книги, подлаживались к властям и переделывали на свой и греческий лад московское богослужение и обычаи церкви.

В Москве центром критики правки книг и нового обряда стал дом богатой и влиятельной боярыни Феодосьи Прокопьевны Морозовой, вдовы Глеба Ивановича Морозова, брата Бориса Морозова, бывшего временщика и воспитателя царя. Дочь окольного П. Ф. Соковнина, близкого родственника и дворецкого царицы Марии Ильиничны, она занимала самое высокое место при дворе царицы. Она приходилась пле-

²⁰ Мат., IV (Челобитная Никиты Дружинина)

²¹ Мат., IV, 42; VI, 109; VIII, 115

²² Три челобитные, СПб, 1862, 26—27; Мат., VIII, 17 и 173 прим; I, 64, 150; IV, 77, 109, 161, VI, 616, 31; Прав. Соб. 1850, II, 588

мянницей М. А. Ртищеву и двоюродной сестрой его сыну Федору Ртищеву, который в это время стоял во главе приказа Большого Дворца.²³ Ртищев хотя уже не был так близок царю, как в годы их молодости, но все же оставался одним из самых выдающихся по положению лиц при дворе и в правительстве. Благодаря своему родству и связям, Морозова могла себе позволить в течение долгих лет занимать независимое положение и ее дом стал пристанищем сторонников старой веры. В нем находили приют, защиту и покровительство юродивые и странники, вожди традиционалистов и нередко изгнанные из монастырей за стояние за старую веру монахи. Здесь же поселился и Аввакум, вернувшийся в начале 1664 года из сибирской ссылки, а сама Морозова сразу же стала его духовной дочерью.

Сосланный в 1653 году в Тобольск, протопоп не долго остался в этом центре новых русских поселений в Азии. В 1655 году по распоряжению Никона его отправили как армейского священника при экспедиции воеводы Афанасия Пашкова, которому поручалось привести под высокую руку царя Забайкальских или, как их тогда называли, Даурских бурят и других инородцев.²⁴ Только в 1664 году Неронову удалось добиться от Алексея Михайловича разрешения протопопу вернуться в Москву. Аввакум, как и бывший в Сибири поп Лазарь из Романова-Борисоглебска, за годы своего пребывания в ссылке много сделал для распространения своих идей. Несмотря на все лишения ссылки Аввакум вернулся в столицу с твердым желанием продолжать борьбу.²⁵

Упорный протопоп не отдавал себе отчета, что ему разрешили вернуться в Москву вовсе не как защитнику старого обряда, а как врагу Никона, с которым теперь боролись царь и его окружение. Добившись удаления крутого патриарха, ни Алексей Михайлович, ни двор совершенно не были намерены приостановить развитие секуляризационных мероприятий и вернуться к обстоятельствам конца 1640-ых и начала

²³ Козловский, 28 и сл.; Житие Морозовой: Мат., VIII, 109—116; Забелин: Быт Цариц, 167—181

²⁴ Память Никона: В. Никольский: Сибирская ссылка протопоба Аввакума; РАНИОН: Учен. Зап. 1927, II, 137 и сл.; Указ Пашкову: РИБ, XV, 1 и ДРВивл (1888—1889), III, 185; ДАИ, IV, 17

²⁵ В. Никольский, указ. соч., 10, сл.; Pascal, 190, 252

1650-ых годов, когда протопопы-боголюбцы играли решающую роль в церковных делах и стремились провести дальнейшее оцерковление государства и общества.

Как Аввакум позже признавался в своем автобиографическом житии, царь, а за ним и бояре вначале отнеслись к нему очень хорошо. Но это, конечно, не значило, что, уважая в нем пастыря, проповедника и духовника, царь готов был уступать ему во всем. Новые обряды уже стали частью церковного порядка московского государства и всякое отступление от них страшно раздражало царя. Так например, когда при своем поставлении во епископа Вологодского архимандрит Симеон, сам сторонник книжной правки, случайно возгласил по-старому «рожденна, а не сотворенна» вместо нового «рожденна, не сотворенна», то царь Алексей Михайлович так обозлился на него, что хотел даже остановить хиротонию.²⁶ Тем не менее и сам царь и его советники определенно старались примириться с недавно еще ссыльным протопопом. Алексей Михайлович «кланялся часто со мною низенько-таки, а сам говорит: благослови-де меня и помолися о мне!» — не без гордости позже отмечал протопоп. За царем шли и бояре: «челом, да челом: протопоп, благослови и молися за нас».²⁷ Его звали в духовники царя и в справщики при Печатном дворе. От правительства он получал немало денег; зараз, например, ему выдали 100 рублей, что равнялось двухгодичному жалованью справщика Арсения Грека. Немало денег передавали ему и бояре, особенно его старый друг по 1640—1650-м годам боярин Федор Ртищев. При настроении царя шансов на возвращение к старому обряду было мало, но все же будь Аввакум менее крут и непреклонен, он, по крайней мере, может быть смог бы повлиять на формулировку решений будущего собора. В своем «Житии» протопоп сам признавался, что попытка найти какое-нибудь компромиссное решение была сделана царем даже уже во время собора. Посланный царя, по поручению Алексея Михайловича, предложил Аввакуму: «пожалуй-де послушай меня [государя]: соединишь со вселенскими [патриархами] теми хотя не болшим чем», т. е. царь, видимо, готов был признать спра-

²⁶ Мат., VI, 239

²⁷ Авв., 45

ведливость и возможность пользоваться хотя бы частью старого обряда.²⁸ Но как раз видя, что собор приближается, несмотря на все уговоры царя и его посланцев не обострять отношений между руководством церкви и противниками правки книг, Аввакум шел напролом. Он, видимо, боялся, что потеряет время, что вопрос будет решен в пользу нового устава, если он не будет настаивать и воевать.

Сила протопопа лежала в большом числе его духовных чад, которых этот твердый и властный духовник и тонкий психолог умел без колебаний вести за собой. В то время как у большинства духовников бывало двадцать или тридцать духовных чад, у протопопа Аввакума их было, как он сам признавался, пятьсот или шестьсот и, конечно, всех их он уверенно вел на защиту старой веры. Дом боярыни Феодосьи Прокопьевны Морозовой, в котором Аввакум остановился, стал штаб-квартирой традиционалистов. Сама Морозова, ее сестра княгиня Евдокия Урусова и их друзья были слепо преданы Аввакуму и верны старому обряду. Часто ходил Аввакум и к Федору Ртицеву, который устраивал у себя споры о вере. Проповедь старой веры шла по всему городу; в церквях, где служили старые друзья протопопа, на площадях, на улицах Москвы. Очень помогали протопопу и московские юродивые «блаженный Киприян, многострадальный Федор и трудник нелепостен Афанасий», как их называл игумен Феоктист.²⁹ Сам Аввакум широко пользовался помощью юродивых, которых любил и почитал народ; он делал из них своих глашатаев и проповедников и говорил, что их надо уважать «яко ангелы» и что их голос надо считать за «глаголы» самого Бога, говорящего устами этих святых людей.³⁰ В Москве они жили при дворе на средства царя Алексея.³¹ Киприан не только везде «свободно укорял ново-преданные догматы», но и, бегая за царской колесницей, кричал: «добро бы, самодержавный, на древнее благочестие вступити!».³²

²⁸ Авв., 61

²⁹ Мат., I, 310

³⁰ Забелин, Быт Цариц, 374

³¹ Мат., I, 309—311

³² Александр Б., Описание раскольников. сочинений, I, 143—144; Мат., V, 140—144; Бороздин прил., 37

Юродивый Федор передавал послания Аввакума царю и однажды даже не постеснялся сказать Аввакуму, «что царь-де тебя зовет» и привести его в церковь к царю, когда Алексей Михайлович просто послал несчастного, но безбоязненного юродивого домой. Там, в церкви, этот, добровольно принявший на себя подвиг юродства, Федор «стал перед царем юродством шаловать». Эти «шалости» Федора и упорная пропаганда Аввакума окончились тем, что царь на протопопа «кручинен стал». К царю присоединились и бояре, которым протопоп, как раньше Неронов, надоел своими поучениями и нравоучениями. «Ты нас оглашаешь царю», — жаловались они самому Аввакуму, — «и в письме своем бранишь, и людей учишь ко церквам, к пению [богослужению] не ходить».³³ Окончилось это тем, что в конце августа того же 1664 года, всего лишь через полгода по возвращению в Москву из ссылки, деятельность протопопа в Москве окончилась. Пришедший к нему от царя боярин Петр Салтыков передал ему государев приказ: «власти-де на тебя жалуются; церкви-де ты запустошил, поедь-де в ссылку опять».³⁴ Сам Аввакум передает эти слова с чувством удовлетворения и гордости, так что никак нельзя подумать, что указание на то, что он «церкви запустошил» было выдумкой иерархов или гражданских властей.

Наряду с Аввакумом в Москве в это время выдвигается и представитель нового поколения сторонников старого обряда, не связанный ни с движением боголюбцев, ни с борьбой против патриарха Никона. Это был дьякон Феодор, один из самых замечательных писателей в раннем старообрядчестве. Он появился в Москве как раз в 1658 году, когда Никон драматически оставил окормление церкви. Заинтересовавшись вопросом обряда и правки книг, он начал много читать, изучил греческий, латинский и частично польский языки, принялся за старые издания, раздобыл книги по литургике и церковной истории, в том числе сербские и южнорусские издания богослужебных книг. Феодор не довольствовался беседами и спорами с русскими знатоками устава и прошлого церкви, но неоднократно обсуждал интересующие его про-

³³ Авв., 197

³⁴ там же, 51 и Мат., I, 481

блемы с представителями греческого духовенства. Он, конечно, был автодидактом, как и большинство русских книжников того времени, но обладал отличными аналитическими и методологическими способностями. Его работы, написанные продуманно и спокойно, были систематически и ясно организованы. Но за этим внешне бесстрастным изложением все же постоянно сказывалась его глубоко пессимистическая и экзальтированная натура. Предсказания об ожидаемом в 1666 году приходе антихриста глубоко повлияли на его ум, и этот внук крепостного из поместья кн. Одоевских в свою очередь стал убежденным проповедником эсхатологического взгляда на развитие русской церкви и оказал глубокое, но трагическое влияние на старообрядчество.

Дьякон Феодор в значительной степени следовал учению Спиридона Потемкина. Он ужаснулся от мысли, что патриарх Никон и правщики книг, занявшись переделкой русского устава не по старым харатейным спискам, а по печатным на Западе, новым греческим книгам, обманули русскую церковь. Решив поэтому, что «новые книги неправы», он пришел к поспешному заключению, что Никон стал слугой антихриста, так как подлинный пастырь церкви не смог бы заниматься такими сомнительными действиями. Чем дальше, тем пессимистичнее становился его взгляд на судьбы православия и, в конце концов, он сам стал проповедником наиболее радикальных и мрачных теорий. В своем безоговорочном пессимизме он стоял ближе к «лесным старцам» Капитона, чем к защитникам старой традиции, вышедшим из рядов боголюбцев.³⁵

По своим апокалиптическим взглядам очень близок к дьякону Феодору был и единственный русский юродивый писатель Афанасий, более известный под своим монашеским именем Авраамия. Этот восторженный, легко умилявшийся и плакавший, ходивший зимой и летом босой и в одной рубашке ученик Аввакума был неплохо образован, недурно владел пером³⁶ и, оставаясь в Москве дольше, чем большин-

³⁵ Мат., I, 400 и VI, 324—334; Пр. Соб. 1859 (статья о диаконе Феодоре).

³⁶ Авв., 57; Сочинения инока Авраамия: Христианоопасный Щит Веры и челобитная, Мат., VII

ство других учителей старообрядчества, сыграл значительную роль в распространении «старой веры» в столице. Но нарастание апокалиптической экзальтации и эсхатологических предчувствий, конечно, ярче всего сказывалось среди последователей «лесных старцев», перекочевавших в начале 1650-х годов во главе со своим вождем Капитоном из костромских пределов в вязниковские леса около Владимира, на юг от Волги. После начала правки книг они могли уже с еще большей убедительностью говорить о наступлении последних дней, пришествии антихриста и предательстве иерархов. В середине 1660-х годов в вязниковских лесах вокруг озера Кшаро образовалась целая колония «лесных старцев», странников, монахов и монахинь, и вообще всякого люда, проникнутого предчувствием прихода антихриста. Число их исчислялось в сотнях, а может быть и тысячах. Они не ходили в церковь, не причащались, скрывались от светских и церковных властей. Сам Капитон к этому времени, видимо, уже умер, но движение возглавляли его «достойные преемники», бывший студент в «парижстей академии» Вавила, «дивный» Леонид, муромец Василий Волосатый, старицы Капитолина и Евпраксея, и другие славные «железноносцы». Все это странное общество проживало в лесных норах, келейках и избах. Помимо вязниковских лесов эти фанатики отщепенцы от церкви проникают в вологодские и костромские леса, нижегородские, суздальские и муромские пределы.³⁷ Их духовная напряженность доходит до крайних пределов и дает возможность развиться ужасному обряду духовного спасения самоубийством. Если их учитель Капитон проповедовал укрощение плоти самым жестоким постом, который по средам, пятницам и даже субботам выражался в полном отказе от пищи, то теперь Вавила, Леонид, Василий Волосатый и другие уже проповедовали *постоянный* пост с полным воздержанием от еды, то есть самоубийство голодом. Группами, в десятки и сотни человек, эти изуверы-морильщики запирали себя в избы или норы, чтобы избежать соблазна спасения жизни и там держались полного поста до последнего издыхания.³⁸ Сами вожди этого движения большей частью не

³⁷ ЛЗАК, XXIV, 329—334; Виноград Российский, гл. 10; Евфросин, 11

³⁸ ЛЗАК, там же, 331

участвовали в этих массовых смертях от добровольной голодовки, чтобы дальше нести свою ужасную проповедь. Они доказывали спасительность этих «самоубийственных смертей» ссылками на пример святых мучеников: «Мы-де сей путь Лукиана мученика проходим», — говаривал Вавила со своими товарищами.³⁹ По словам св. Иоанна Златоуста этот Лукиан был в 312 году при императоре Максиме действительно замучен голодом в своей тюрьме, так как не захотел поклоняться языческим богам.⁴⁰ Другие проповедники очищения через самоубийство приводили пример св. Домнины и ее дочерей Ксении и Проскудии, бросившихся в реку ради спасения своих душ от соблазна, и святой мученицы Софронии, которая, спасая свою честь, сама себя убила ножом.⁴¹

К 1665 году эти зловещие учителя мрачной веры придумали еще более ужасный и действенный способ очищения от грехов страшной огненной смертью. «В нижегородском уезде, в кельях чернецы, когда пришли стрельцы, запершись в кельях зажгли их и сгорели», — показывал царским властям на съезжей избе в Вязниках некий «малый Сенька».⁴² А из Вологды в марте 1666 года производивший там расследование воевода С. А. Зубов доносил, что «в прошлом году померло без покаяния и без причастия мужского и женского полу девять человек [покончив жизнь самоубийством] да в нынешнем году в марте месяце, четыре человека, нанеся в избу сена, да склав и запершись, и изнутри сожгли сами и згорели. Да семь человек, утаясь от людей вышли из деревни ночью в поле, сели в дехтярном струбе и зажгли сами, и в том струбе згорели».⁴³

Не прошло и десяти лет после этих первых примеров саможжения, как весь север России озарился бесконечными

³⁹ там же, 331

⁴⁰ Migne: *Patrologiae Graecae*, 1864, XIV, 398—415 и Hyp. Delahaye: *Les Passions des Martyrs et les Genres Literaires*, Bruxelles, 1921 и его же *Les Origines du culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, 460; Patrick O'Healy: *Lucian of Antioch in The Catholic Encyclopedia*, IX, (New York, 1910). Византийский Лексикон Свиды (*Suida*), видимо, спутал св. Лукиана с греческим писателем Лукианом, описывающим самосожжение Философа Перегриня.

⁴¹ Евф., 22

⁴² ЛЗАК, XXIV, 335; Евф., 11

⁴³ ЛЗАК, XXIV, 335

пламенами массовых гарей, в огне которых фанатики искали спасения от антихриста.

На левом берегу Волги, на север от Нижнего Новгорода, по речкам Керженцу и Бельбаш с начала 1660-х годов вырастает другой большой район поселений, скитов и починков противников нового обряда. Пустынники, повидимому, жили здесь задолго до начала церковной смуты, и сюда в дремучие чернораменские леса устремились боявшиеся преследований властей церковные оппозиционеры. Мирские селились починками, монахи скитами. До 1850-х годов, времени разгрома Керженецкого района при Николае I, этот оплот старой веры был чрезвычайно силен и влиятелен.⁴⁴ В противоположность вязниковским лесам, где собрались охваченные радикальным пессимизмом «лесные старцы», на Керженце сосредоточивались более умеренные и консервативные элементы, и позже, с конца семнадцатого века, здесь образовался центр «правого», «поповского» старообрядчества, гораздо ближе стоявшего к церкви, чем всегда склонные к «морению», гарям и другим крайностям последователи Капитона. Одними из первых поселенцев здесь были Ефрем Потемкин, брат Спиридона, бывший монах Бизюкова монастыря, пришедший сюда около 1662 года, и его товарищ по этой обители, иеромонах Сергей Салтыков, которого Аввакум по своему возвращению в Москву в 1664 году рекомендовал царю поставить во епископы.⁴⁵ К ним «хаживали . . . на лыжах бортники и из дальних деревень крестьяне». Ефрем в свою очередь учил, что антихрист уже пришел и что им является никто иной, как сам патриарх Никон. Он утверждал, что антихрист осквернил церкви и что «чистыми» остались одни болота, в которые он и советовал уходить своим последователям.⁴⁶ Но несмотря на эти высказывания, Ефрем, видимо, далеко не был уверен в том, что «последнее отступление» уже настало, и после собора 1666 года, на котором он чисто-сердечно покаялся в своих крайностях, он стал сам, в тех же Керженецких лесах, объяснять в проповедях свои заблуждения.

⁴⁴ О жизни керженских скитов см. роман П. И. Мельникова «В лесах».

⁴⁵ Мат., I, 198—199 стр. 335—336

⁴⁶ Мат., I, 343, 444, 449; II, 98, 100; Мельников, VII, 35

Число приверженцев древлего православия в лесах между Волгой и Белым морем было чрезвычайно велико. Очень важную роль в более поздней истории старообрядчества играл игумен небольшого Беседного Николина монастыря Досифей, ставший в 1662 году настоятелем этой лежавшей около Тихвина обители. «Великий авва», «равноангельский отец», как его называли позднейшие старообрядческие писатели,⁴⁷ был энергичным и умным церковным деятелем, который пока сидел довольно тихо, пристально присматриваясь к событиям в Москве. В течение всей своей долгой и полной миссионерских трудов и приключений жизни ему удалось избежать тюрьмы и ссылки и после собора 1666—1667 годов он стал самым способным и удачливым организатором церкви «старой веры». Недалеко от Тихвина, вокруг озера Онеги, также проживали еще мало известные, но вскоре прославившиеся своими писаниями и трудами противники «никонианства». По всей вероятности самым необычным из них был старец Корнилий, родившийся, по преданию, около 1570 года, живший при всех русских патриархах и скончавшийся ста двадцати пяти лет отроду в Выговской пустыни, которую он и основал. Он начал свою монашескую карьеру в начале века при Капитоне, потом ушел от него и долго жил в Москве, где долгие годы был при патриархе Филарете. После правки книг, чтобы «избежать соблазна и погибели», Корнилий ушел в онежские леса и уже больше не возвращался в столицу.⁴⁸ Вместе с Корнилием в последние годы перед собором 1666—1667 года проживал и бывший Соловецкий инок, старец Епифаний, будущий духовник Аввакума по Пустозерску и автор многих трудов, в том числе и замечательного жития-автобиографии. Живя в скиту Корнилия он писал челобитную — обличение на царя. Одно время он жил на Виданьском острове на реке Суне со старцем Кириллом, таким же «адамантом» старых русских церковных традиций, как и он сам.⁴⁹ Недалеко от них жил строитель Курженской пус-

⁴⁷ Евф., 13 и 93; Виноград Российский, гл. 18; Мат., V, 238

⁴⁸ Максимов, 5; Житие Корнилия, рукопись в Публ. Библиотеке.

⁴⁹ Житие Епифания, Мат., VII, 53—63; ЛЗАК, XXIV, 229—256 и Жизнеописание Епифания у Робинсон, 179 и 203, сл. и работы С. Зеньковского о Епифании в *Die Welt der Slawen*, 1956, III; *Studies in Russian and Polish Literature*, the Hague, 1962; и *Возрождение*, 1966, V

тины, старец Евфросин.⁵⁰ Помимо них в этой русской северной Фиваиде в отдельных скитах и пустыньках проживало еще очень большое количество других иноков, которые в громадном большинстве твердо держались старой веры. Они все время внимательно присматривались к тому, что происходило в Соловецком монастыре, самой влиятельной и самой большой обители крайнего севера России.

После того как соловецкий монастырский собор 1658 года постановил служить только по старым книгам, братия упорно сопротивлялась многочисленным попыткам правительства ввести новый обряд и отклонила все предложения соглашения с руководством церкви. В 1663 году новый монастырский собор подтвердил постановления 1658 года и запретил монахам принимать «никонианские нововведения» под запретом строгих наказаний и епитимий. Настоятель монастыря, архимандрит Варфоломей, сам склонялся к старой вере, но он был недостаточно сильной личностью, чтобы твердо определить свои позиции и повести за собой монастырь. Поэтому главой оппозиции традиционалистов сделался архимандрит Никанор, бывший монах монастыря, в течение нескольких лет бывший настоятелем Саввинского Звенигородского монастыря. В 1660 году под видом ухода на покой Никанор вернулся в свою старую обитель, призывая монахов не принимать новых книг. Правительство действовало в отношении Соловков с большой осторожностью, считаясь не только с его командующим положением на всем крайнем севере страны, но и с его богатыми ресурсами, которые так часто были нужны самой Москве.⁵¹

Таким образом уже до собора 1666—1667 года, решившего дальнейшие судьбы русской церкви, наметились главные центры «стояния за старую веру». Это, конечно, прежде всего была сама Москва, где всем попыткам правительства подавить «мятеж церковный» сопротивлялись многочисленные круги духовенства, посадских людей и купцов, и сравнительно небольшой кружок аристократии вокруг боярыни Морозовой. На восток от Москвы население среднего течения Волги и впадавших в нее рек, с центрами в вязниковских,

⁵⁰ Жизнеописание, Робинсон, 308

⁵¹ Сырцев, 135; Мат., III, 42

краснораменских и костромских лесах, почти сплошь было против «никоновских реформ» и здесь движение приобретало наиболее опасный характер. На севере очаги «староверия» были по преимуществу между озером Онегой и Белым морем. Сибирь со времени проповеди там Аввакума и Лазаря тоже была церковно очень беспокойной. Даже на юге в Астрахани, где в 1661 году были задержаны три миссионера «старой веры»⁵² и на Дону, куда стекались не ладившие с властями элементы, церковное «шатание» и недовольство иерархией сказывались все больше и больше. Но до тех пор, пока у населения и духовенства были надежды, что царь и иерархи «образумятся» и «исторгнут злое и пагубное учение», смута в церкви еще не нарушала ее канонического единства.

27. РУССКИЙ СОБОР 1666 ГОДА

События 1664 года показали, что царь и церковь быстро теряли контроль над массами русских верующих людей. Аввакум и его единомышленники, несмотря на все уговоры властей, не покладая рук вели пропаганду в Москве и почти что во всех областях России. Морельщики и другие радикалы духовного пессимизма, презирая и отрицая всякий авторитет светской и церковной иерархии, доходили до последних крайностей религиозной анархии и изуверства. Наконец, даже сам бывший патриарх Никон, сделав в декабре попытку самовольно вернуться на престол, еще больше запутал положение в церкви. Становилось ясно, что дальнейшие колебания и отсрочки собора могли бы привести страну и церковь к полному развалу и что правительство не может больше терять времени. Быстрые и крутые решения стали неизбежными.

Первой жертвой перемены тактики правительства оказался слабый и нерешительный митрополит Питирим Крутиц-

⁵² ДАИ, IV, 243

кий, который 5 августа 1664 года был отрешен от руководства центральным церковным управлением и московской епархией и переведен в Новгородскую митрополию.⁵³ Церковь временно осталась без иерархического возглавления, а на место блюстителя московской епархии был назначен образованный, жесткий и решительный администратор, архимандрит Чудова монастыря Павел. 22 августа того же года он был хиротонисован во епископы и поставлен во главе управления центральной и важнейшей московской епархии с не вполне ясным, но удобным саном митрополита Сарского и Подонского. Благодаря тому, что его резиденция находилась на Крутицком подворье, и его современники, и многие историки по ошибке называли его митрополитом Крутицким.⁵⁴ Этот новый руководитель московской епархии, знаток польского и латинского языков и друг Епифания Славинецкого, идеологически был очень близок к самому Никону, хотя их вовсе не связывали какие-либо узы дружбы. Он тоже был сторонником учения о примате духовной власти. Но как человек «современный» и решительный, враг как сторонников старого обряда так и самого патриарха, он был полезным и действенным оружием в руках царя и двора. На его место во главе Чудовского монастыря стал бывший военный, дворянин и старый рубака, архимандрит Иоаким Савельев, ставший позже патриархом.

В течение следующих трех лет во главе церковного управления фактически стоял сам царь Алексей, который как бы заменял патриарха, а при себе, для исполнения чисто духовных обязанностей патриаршего престола, в том числе для хиротонии новых епископов, держал палестинского грека, бывшего Газского митрополита Паисия Лигарида. В отсутствии царя, на собраниях русских епископов, председательствовал этот авантюрист, запрещенный в служении своим Иерусалимским патриархом. Русские, к сожалению, тогда еще не знали, что Лигарид находится под запрещением, а когда вести об этом дошли до царя, то он всяческими мера-

⁵³ Гиббенет, I, 252

⁵⁴ См. напр. Pascal, 357 и Карташов, II, 215, сравн. Н. А. Соколов: Сарайская и Крутицкая епархии, ЧОИДР, 1894, III, ч. I, 84

ми и подарками с трудом добился прощения Лигарида его патриархом.

Перемена власти сказалась немедленно. Уже через неделю после назначения Павла Аввакум был арестован и сослан на север в Мезень. Осенью того же года целая военная экспедиция под главным командованием князя Ивана Прозоровского была послана в леса к востоку и северу от Москвы. Вязниковские леса с их бесчисленными убежищами «лесных старцев» были основательно прочесаны полковником Александром Лопухиным и его войсками. Норы и кельи агитаторов и их духовных детей вокруг озера Кшаро и по реке Клязьме были разгромлены и сожжены. Большое число вожаков этих изуверов было схвачено. Среди них были и сам Вавила, Леонид, старица Маремьяна и игумен Моисей. Коекого из них отпустили после допроса и соответствующего внушения. Бывшего воспитанника «парижской академии» Вавилу сожгли, даже не выяснив, к сожалению для историков, происхождение его загадочного изуверского учения.⁵⁵ После вязниковских лесов Лопухин «прочесал» керженецкие сборища старообрядцев, уведя с собой Ефрема Потемкина, и затем провел «чистку» по среднему Поволжью. Со своей стороны, на северном берегу Волги, воевода Степан Зубов «чистил» от наиболее фанатических сторонников старого обряда район Костромы и Вологды. Им помогали впоследствии знаменитый полковник Артамон Матвеев, будущая жертва стрелецкого бунта 1682 года, и дьяк Феодор Михайлов. Но хотя многие вожаки «смуты» были задержаны и даже казнены, эта «чистка» дала мало результатов. Именно эти районы на века остались главными местами скопления противников нового обряда и зачинщиков неповиновения церкви.⁵⁶

С Никоном правительство поступает не менее круто, и его попытка вернуться к власти заканчивается тем, что царь смотрит на него почти что с озлоблением и держит его под домашним арестом в Вознесенском монастыре. В 1665 году крутой курс в отношении «церковных мятежников» продолжается. В ноябре более десятка вожаков сопротивления во главе со старым боголюбцем о. Лазарем привозится из Си-

⁵⁵ ЛЗАК, XXIV, 332—334

⁵⁶ там же, 335

бири в Москву. Некоторых из них, в ожидании собора, сразу же ссылают на север, чтобы предупредить усиление сил сопротивления иерархии в Москве.⁵⁷ Из Мезени было легче и скорее их привезти на суд собора, чем из далекой и дикой сибирской окраины. В декабре того же года были арестованы дьякон Феодор и поп Никита Добрынин.⁵⁸ Преждевременная смерть позволила Спиридону Потемкину избежать позора тюрьмы. Другие «мятежники церковные», как например игумен Сергей Салтыков, дьякон Феодор, бывший соловчанин старец Герасим Фирсов, архимандрит Антоний, юродивые Авраамий, Федор и Киприан и многие другие, были задержаны и посажены под наблюдение. В начале 1665 года в Вологду был сослан и старик Неронов.⁵⁹ Из всех видных вожakov «мятежа» только энергичный, но осторожный игумен Досифей, всю свою жизнь всегда ухитрявшийся избежать ареста, остался на свободе.

Одновременно с этой расправой с оппозицией шли поспешные приготовления к собору. Два видных восточных иерарха, — патриархи Дионисий Константинопольский и Нектарий Иерусалимский, — долго старавшиеся примирить царя с Никоном, предпочли уклониться от суда над своим собратом. Два других, более покладистых и может быть более нуждающихся патриарха, сам бывший друг Никона Макарий Антиохийский и Паисий Александрийский дали свое согласие, но прибыли в Москву только в самом конце 1666 года. К сожалению главными помощниками царя по созыву собора были морально крайне непочтенные представители греческой и западнорусской церкви, которые вряд ли что-либо понимали в духовной подкладке русского кризиса, но зато при условии должной оплаты были готовы делать все, что им будет приказано. Главным воротилой собора был митрополит Газский Паисий Лигарид, скрывший от царя и русских церковных властей, что его глава, патриарх иерусалимский, лишил его самого сана за темные дела и отрешил его от служения. «Его многие вины и прегрешения» были столь постыдны, что патриарх иерусалимский даже постеснялся

⁵⁷ Мат., IV, 294—295

⁵⁸ Гиббенет, II, 792

⁵⁹ Мат., I, 211

писать о них царю, когда узнал, что Паисий играет важную роль в Москве.⁶⁰ Помимо своих низких моральных качеств Лигарид и по своим религиозным убеждениям, если они у него вообще были, и воспитанию совсем не подходил для роли судьи в русской церковной распри. Он учился в Италии, стал католиком, был дьяконом при папе Римском, снова перешел в православие и мало считался с духом восточной церкви.⁶¹ Патриарх Константинопольский Диолисий всегда полагал, что Лигарид снова уйдет в Рим, считал его за ренегата и проходимца и писал, что Лигарид «папезник, и лукав человек . . . и рукоположенник папин».⁶² Другой греческий воротила собора 1666—1667 годов, беззастенчиво наживавший деньги, сначала прислуживаясь перед Никоном, потом перед царем, и несколько раз ездивший по поручениям царя к восточным патриархам, дьякон Мелетий, был тоже умным, ловким, начитанным, талантливый, но беспринципным и нечестным авантюристом. В Москве его позже очень основательно подозревали и даже прямо обвиняли в подделке патриарших грамот.⁶³ Помимо церковной дипломатии и наживы на путешествиях и на прислуживании царю и патриарху, он вместе с Лигаридом крупно зарабатывал ростовщичеством, ремеслом вряд ли подходящим для церковного деятеля.⁶⁴ Другом этих церковных авантюристов, Лигарида и Мелетия, был грек дьякон Агафангел, человек значительно более мелкого масштаба. В свободное от церковных дел время он за-

⁶⁰ Письмо патриарха Досифея царю от 1666 года. ЗОРИСА, 1862, II, 601—602; Митрополит Паисий Лигарид родился в Сиво ок. 1612 года. В 1626—1642 годах он учился в Римской «греческой» семинарии и в Риме же был рукоположен во священники униатским митрополитом Рафаилом Корсаком. Там же, в Риме, он опубликовал два своих богословских труда. Между 1652 и 1656 годами он был хиротонисован во епископы патриархом Иерусалимским, который уже в 1657 году изверг его из сана и отлучил от церкви, после чего Паисий уехал в Валахию и Польшу. Никон не зная ничего об отлучении Паисия и услышав об его блестящих богословских способностях пригласил его, через Арсения Суханова, приехать в Россию, но Паисий попал туда только в 1662 году, Palmer, III, стр. II. Вселенский патр. Мефодий тоже проклял Лигарида.

⁶¹ Гиббенет, II, 5—6

⁶² там же, I, 103

⁶³ там же, I, 143; Каптерев, Царь, II, 306

⁶⁴ Гиббенет, II, 6

нимался виноторговлей, пивоварением и организацией игорных притонов. Однажды во время азартной игры он проиграл не только все деньги, но и одежду и, волей обстоятельств, был «вынужден» украсть у соседа священника изрядную сумму денег.⁶⁵

Зато гораздо более оригинальным и сильным человеком был греческий архимандрит Дионисий, написавший одно из первых сочинений против сторонников старого обряда.⁶⁶ Помимо любви к богословию он отличался и склонностью к содомии, занимаясь ею даже в церкви. Этим он дал в руки своих врагов сильное оружие для обличения всего собора и его деятелей.⁶⁷ Будучи человеком таких самых разнообразных вкусов, он помимо дел церковных и личных страстей занимался правкой книг и педагогической деятельностью.⁶⁸ Сами восточные патриархи, приехав в Москву, горевали, что греческую церковь там представляли такие, выражаясь мягко, сомнительные личности. Патриарх Иерусалимский до тех пор не мог простить Лигарида, пока тот не выпросил для него у царя значительную партию соборей и крупную сумму денег.⁶⁹ Почти все эти авантюристы приехали в Москву еще по приглашению патриарха Никона, ничего не знавшего о их внецерковной деятельности. Сейчас же после его опалы они бросили своего покровителя и, перейдя на сторону царя, причинили Никону немало горя.⁷⁰

Наконец, не менее странную роль богословского консультанта и редактора протоколов собора играл уже упомянутый пинта Симеон Полоцкий. Как воспитатель царских детей и придворный одописец, он имел постоянный доступ к государю и, конечно, мог оказать большое влияние на весь процесс подготовки и деяний собора. Его записи «деяний» собора, написанные не славянским, а латинским шрифтом на очень странном полурусском-полупольском языке, свидетельствуют, как далек был ему весь уклад и дух русской церкви и

⁶⁵ Дело Агафангела, там же, 7

⁶⁶ Каптерев: Прав. Об., 1882, VI, 1—32; XII, 33—70

⁶⁷ Авв., 751—754; Диакон Феодор, Мат., VI, 244—247

⁶⁸ Мат., V, 138

⁶⁹ Письмо патриарха Досифея, полученное в Москве 10 февраля 1670 года, Гиб., II, 1119 и ЗОРИСА, 1862, II, 601—606

⁷⁰ Гиббенет, I, 140 и 427

как глубоко вкоренилась в его казуистическом уме прежняя польско-латинская культура и полупольская выучка киевской академии. Редактируя «деяния», он нисколько не постеснялся заменить речи царя и митрополита Питирима собственными напыщенными сочинениями и вычеркнул ряд протоколов важных заседаний.⁷¹ Не раз, как например в спорах с отцом Никитой Добрыниным в апреле 1666 года, он, наряду с Лигаридом и Дионисием, активно вмешивался в допросы и работу епископов и других участников собора, хотя официально он и не был его членом.

Все эти, ничем не связанные ни с боголюбцами, ни с Никоном, ни вообще со старой русской церковной традицией, но хорошо знавшие нравы и языки Востока, хитрые, жадные на деньги и наглые люди, были для Алексея Михайловича ценными агентами, когда ему пришлось вести дело с греческими патриархами. Они хорошо знали как и кому поклониться, были экспертами закулисных дел и казуистики и в трудном положении всегда могли подсказать царю нужное слово или нужный маневр. А на этот раз царь хотел провести все решения собора строго по своей программе и не хотел ничего предоставлять случайности. Как писал Н. Ф. Каптерев, собор стал оружием в руках царя, и царь хотел, чтобы это оружие действовало эффективно и точно. Поэтому собор, созыва которого так ожидали сторонники старого обряда, совсем обманул их ожидания. Ни представители белого духовенства, ни миряне, как об этом просил Неронов, не были приглашены на собор, и ни один из защитников русской богослужебной традиции и старого обряда не стал его участником.

Первая часть официальных заседаний собора происходила с 29 апреля по 2 июля 1666 года с участием только русских епископов и архимандритов. Представители белого духовенства, которое в массе сочувствовало оппозиции, в работах собора не участвовали, по крайней мере, ни одной подписи представителей белого духовенства на протоколах собора нет.⁷² Когда же в конце 1666 года в Москву приехали восточные патриархи, то тогда фактически начался уже второй со-

⁷¹ Мат., II, 146—147, 161, 163, 172 и пр., также Каптерев, II, 28—29

⁷² ДАИ, V, 98

бор, решения которого были гораздо радикальнее решений первого, русского.⁷³

Когда русские епископы и другие участники собора собрались в Москве в феврале 1666 года, то царь вызвал каждого из них к себе *поодиножке* и предложил прежде всего, до общего собрания или переговоров, ответить ему *в индивидуальном порядке и письменно* на следующие три вопроса:

- 1) «Как должно есть непщевати [полагать] о патриархах константинопольском, антиохийском и иерусалимском», т. е. считает ли этот, каждый из вызванных к царю епископов, этих патриархов за вполне православных и имеющих право принимать участие в решении вопросов православной церкви.
- 2) Считает ли этот вызванный епископ «греческие книги *пегатные* и рукописные за праведные и достоверные».
- 3) Считает ли он, епископ, правильными решения собора 1654 года [который под давлением Никона решил начать пересмотр книг].⁷⁴

Захваченные поодиночке и врасплох, и не имея возможности даже посоветоваться со своими иерархическими собратьями, члены собора, за исключением епископа Александра Вятского, не рискнули противиться царской воле и дать отрицательный ответ хотя бы на один из этих вопросов. Кроме того, эти вопросы были составлены так ловко, что они не касались русского обряда. Ведь признание восточных патриархов за православных еще вовсе не значило, что они имеют право диктаторски решать дела русской церкви, а все предшествующие сношения русских с греками казалось вообще исключали подозрение в том, что греки были еретиками даже если их обряды и отличались от русских. Также и вопрос греческих книг не решал вопроса обрядов русских, а решение собора 1654 года говорило о *проверке* русских уставов по *старым* славянским и греческим книгам, а не о их переделке на новогреческий лад. Таким образом строго канонически и логически у епископата не было причин не соглашаться с вопросами царя. Само по себе согласие не должно

⁷³ Каптерев, Царь, II, 29—37 и 41; Мат., II, 41, 62, 80, 83

⁷⁴ Деяния Собора 1666—1667 г., 443—444; Дело Никона, 251—263; Мат., II, 35, 63; Каптерев, II, 22

было ничего предрешать, хотя из такового и можно было сделать неожиданные казуистические выводы. Кроме того, часть епископата, как например митрополиты Павел Сарский и Подонский и Иларион Рязанский, были убежденными грекофилами и сторонниками правки книг. Наоборот, наиболее твердые сторонники старого обряда среди епископата, в частности митрополит Макарий Новгородский и епископ Маркел Вологодский, умерли до собора, ослабив этим ряды возможной епископской оппозиции. Епископ же Александр Вятский был гораздо больше молитвенником, мистиком и ученым, чем борцом или спорщиком. Но тем не менее он вначале отказался подписать вопросы царя.

Не имея канонических причин ответить отрицательно на вопросы царя и зная, что такой отрицательный ответ может иметь очень неприятные для запрошенного последствия, члены собора были поставлены в весьма нелегкое положение. «Единодушие . . . устанавливалось лишь по мере того, как церковный спор передвигался с обрядовой почвы на каноническую», — уже давно отметил В. О. Ключевский, который затем довольно жестоко и не вполне справедливо добавил, что как прежде при Никоне, так и теперь при царе «в правящей иерархии все поняли, что дело не в древнем или новом благочестии, а в том, *остаться ли на епископской кафедре без паствы, или пойти с паствой без кафедры*, подобно Павлу Коломенскому».⁷⁵ Знаменитый историк был прав только частично. Русский епископат спасал не только свои кафедры от возможной мести царя, но и свое положение и свой авторитет в стране и церкви от «мятежных» протопопов и других представителей низшего духовенства. В своей борьбе с низшим духовенством, которое, вслед за Нероновым и боголюбцами, хотело большей свободы и больших прав, епископат был солидарен скорее с Никоном, чем с протопопами, и не имел побуждений солидаризироваться с мятежными сторонниками старого обряда из белого духовенства и рядового монашества. Позже, в конце 1666 и в начале 1667 года, когда дело дошло до осуждения Никона и определения отношений между «царством и священством», те же епископы пресиявили гораздо больше независимости и твердости.

⁷⁵ Ключевский, III, 341

Сопротивление епископа Александра тоже длилось недолго. Правда, он привез на собор сделанный им с помощью игумена Феоктиста письменный разбор правки книг, но он все же не решился выступить в одиночку против созданного царем единого фронта владык, и подписал, что «исповедует, что все четыре восточных патриарха действительно православны» и что «во всем приемлет и лобызает» постановления собора 1654 года. Он вынужден был признать и действительность трехперстия при крестном знамении и подписать исправленный символ веры. К счастью его не заставили возвести анафему на старый русский обряд и двухперстие, чем и облегчили его «равнение» по общему соборному фронту.⁷⁶

После того как епископат и собор утвердили свое единство и приняли «вопросы», вернее кондиции царя, начался разбор дел представителей мятежа церковного. Многие из них заранее, до собора, согласились покаяться и подчиниться авторитету церкви и только затем предстали перед собором. Это были захваченный в чернораменских лесах Керженца старец Ефрем Потемкин, соловецкий старец Герасим Фирсов, архимандрит Антоний Муромский, иеромонах Авраамий из Лыскова на Волге (не смешивать с юродивым Афанасием, в монашестве Авраамием), игумен Сергей Салтыков, старец Боголеп, в миру князь Львов, протопоп Серапион Смоленский и друг Неронова и епископа Александра, игумен Феоктист.⁷⁷ Все они не решились порвать с матерью церковью и, как Неронов это сделал еще раньше, согласились подчиниться иерархии, чтобы избежать суда собора. После этого они были разосланы по монастырям под надзор.

Несмотря на резкости в спорах и «сильно мятежное» настроение под конец заседаний при расстрижении Аввакума и его товарищей, весь собор в общем прошел в сравнительно мирных тонах. Пример епископа Александра Вятского увлек других в конце концов раскаявшихся оппозиционеров. Увещевания епископата часто носили очень мирный характер и общий тон подсказывался не духом осуждения старого обряда, а признанием законности нового обряда и необходи-

⁷⁶ Деяния Собора 1666—1667 г., 447; Мат., II, 79; Дело Никона, 257

⁷⁷ Деяния Собора 1666—1667 г., 542, 455, 457—458; Мат., V, 11 и II, 5, 109 и 116—117

мостью сохранения единства церкви. Несмотря на отдельные бурные инциденты и окончательное осуждение нераскаившихся, со стороны иерархии и двора сказывалось определенное желание примирения. Заключительное воззвание собора, принятое на его последнем заседании 2 июля, ничего не говорило о старом обряде, ничего не осуждало и ничего не предавало анафеме. Это «наставление благочиния церковного» было лишь общим решением о «врачевстве душепагубного вреда . . . сиречь о утолении мятежа от помянутых раскольников». ⁷⁸ Проведенные при патриархе Никоне правки книг признавались правильными и советовалось креститься тремя перстами и применять новые молитвы. Только в случае непослушания церкви и продолжения мятежа ослушники объявлялись отцами собора за мятежников. «Аще же кто . . . не послушает, хотя во едином чесом повелеваемых от нас, или начнет прекословити . . . мы таких накажем духовно; аще же и духовное наказание наше начнут презирати, и мы таким приложим и телесная озлобления». ⁷⁹ Неосуждением старого обряда и сравнительно мягким обращением с ослушниками, которые, как например Аввакум (с Морозовой), даже во время собора могли общаться и совещаться со своими друзьями, русский епископат как бы намечал дорогу к примирению, что и сказалось в значительном успехе увещаний. Аввакум оказался, в конце концов, одиночкой в своем неповиновении авторитету собора, и известное успокоение было достигнуто. Правда, пламя борьбы могло снова вспыхнуть каждую минуту, так как многое осталось недоговоренным, но могло и так случиться, что русские епископы, в конце концов, договорились бы со своими же русскими защитниками старого устава.

К сожалению, тяжба царя с патриархом Никоном требовала вмешательства восточных, греческих, патриархов в русские церковные дела и ставила царя и двор в зависимость от посредников-греков, налаживавших прибытие патриархов в Россию. В результате эти греки смогли провести на новом, расширенного состава соборе свою совсем нерусскую точку зрения на русский устав, чем значительно обострили москов-

⁷⁸ Деяния Собора 1666—1667 г., 458

⁷⁹ там же, 458; Мат., II, 143

ский обрядовый кризис и сделали примирение обеих сторон невозможным.

Хронология работ первого собора не ясна, так как Симеон Полоцкий, редактировавший протоколы совещаний и решений, не обратил никакого внимания на последовательность событий. Во всяком случае, после торжественного открытия собора 29 апреля, на котором царь, от лица государства, и митрополит Питирим, от лица церкви, выступили с речами, собор занялся разбором дела четырех оппозиционеров, которые до того времени, несмотря на все убеждения и разъяснения, не отказались от своего отрицательного взгляда на восточных патриархов и новые русские и греческие книги. Это были суздальский священник Никита Добрынин, привезший на собор свой подробный разбор Скрижали и других изданий Никона, благовещенский дьякон Феодор, протопоп Аввакум и священник Лазарь из Романова-Борисоглебска, который не был еще привезен из Мезени и дело которого разбиралось заочно. Книга священника Никиты показалась собору настолько значительной, что ею отдельно занялись Паисий Лигарид и Симеон Полоцкий. Никита оказался упорным противником, резко критиковал новые книги,⁸⁰ «на бывшего патриарха Никона отрыгал хулы и клеветания, глаголя яко Никон в вере не есть постоянен и остави совершенно веру христианскую, прият же зловерие жидовское и ересь ариеву, несториеву».⁸¹ О греческих патриархах он отзывался «не хорошо» и «не хотел слушати архиерейских увещеваний».⁸² Разбор его дела затянулся дольше, чем разбор проступков других подсудимых и только 10 мая, после повторных отказов священника подчиниться авторитету собора, он был лишен сана и отлучен от церкви, а его писания преданы проклятию. Не менее упорен был и дьякон Феодор. Так же, как и Никита он приготовил для собора письменную память,⁸³ в которой после краткого эсхатологического введения с указанием на последнее отступление, он сравнивал старые обряды и тексты с новыми. Его главным аргументом было

⁸⁰ Мат., IV, 178 и II, 83—91

⁸¹ Мат., II, 121—144; Деяния Собора 1666—1667 г., 449

⁸² Румянцев, 160—183, сл.

⁸³ Мат., IV, 1—21

несогласие между собой текстов разных изданий никоновских богослужебных книг. Как могут верующие иметь доверие к новым книгам, если каждая из них не согласуется в текстах с другими? — спрашивал этот педантичный автодидакт. Еще до собора, во время допросов Феодора, впервые из уст сторонника старого обряда раздались слова осуждения самого царя. Допрашивавший его митрополит Павел, видимо, в пылу дебатов, которые вначале носили далеко не озлобленный характер, несколько легковесно заметил, что он не против старых книг и старого обряда, но не видя зла и в новых, не хочет вносить раздора в церковь и покоряется поэтому царскому желанию сохранить церковное единство. В ответ на это Феодор резко высказался: «Добро угождати Христу . . . , а не лица зрети тленного царя и похоти его утешать».⁸⁴ На соборе же он отзывался не менее резко о «начальнейших правителях . . . церкви» и не стесняясь епископского присутствия «изблева яд змеинный от уст своих и отрыгнул слово злословное и ложное . . . на святейшие патриархи греческие».⁸⁵

Не более успешны были отцы собора в своих уговорах протопопа Аввакума. Его привезли в столицу еще 1 марта, где на крутицком подворье восемь дней подряд его уговаривали сам митрополит Павел и другие члены собора. В Москве в эти дни ему удалось повидать своего верного друга — боярыню Морозову. Они смогли поговорить два дня, многое обсудить и дали взаимное обещание: «како постражем за истину, и аще и смерть примем — друг друга не выдадим».⁸⁶ Затем его отвезли в Пафнутьев монастырь, где он в цепях просидел до открытия соборных совещаний.⁸⁷ Однако, хотя игумен монастыря Парфений, по словам Аввакума, девять недель мучил протопопа, говоря ему: «приобщися нам», узник все же мог получать от боярыни Морозовой «потребная» для пропитания.⁸⁸ Знакомство с царем и доброе отношение к нему и самого Алексея Михайловича и царской семьи и теперь, и позже ставили Аввакума в привилегированное, по

⁸⁴ там же, VI, 234

⁸⁵ там же, II, 92—93 и I, 414; Деяния Собора 1666—1667 г., 481

⁸⁶ О трех исповедницах слово плачевное, Житие, 298

⁸⁷ Авв., 708

⁸⁸ О трех исповедницах слово плачевное, ук. соч., 299 и 328

сравнению с другими узниками, положение. 13 мая протопопа привезли в Кремль в Крестовую палату и он предстал перед лицом собора. Там, как писал он сам, «стяжавшая со мною от писания Иларион Рязанский и Павел Крутицкий [Сарский и Подонский]. Питирим же яко красная девка, нишкнет — только вздыхает . . . и лаяше меня Павел и посылаше к черту».⁸⁹ Не добившись от непреклонного подсудимого никакого покаяния, собор осудил его, постановил лишить сана и предать проклятию. Прямо из Крестовой палаты его отвели в Успенский собор, где он вместе с Никитой и Феодором были лишены сана и преданы анафеме. В свою очередь отлученные от церкви прокляли отлучавших. Через семь лет, в Пустозерске, протопоп вспоминал эту трагическую для осужденных и для русской церкви сцену: «по херувимской в обедни остригли и проклинали меня, а я, сопротив их, врагов Божиих проклинал . . . мятежно сильно в обедню ту было».⁹⁰ Все три расстриги были отвезены в Никольский Угрешский монастырь под Москвой, где 2 июня Феодор и Никита, в конце концов, раскаялись и подписали требуемые от них грамоты.⁹¹ Таким образом Аввакум оказался единственным представителем оппозиции, отказавшимся склониться пред авторитетом русского собора и продолжавшим «мятеж» против иерархии. Лазарь не был еще привезен из Мезени на собор, но 17 июня собор заочно осудил его за его мятежные челобитные.⁹²

28. СОБОР ПАТРИАРХОВ КОНЦА 1666 И 1667 ГОДОВ

Александрийский патриарх Паисий и старый знакомец и консультант Никона патриарх Макарий Антиохийский приехали в Москву 2 ноября того же 1666 года. По дороге в русскую столицу они успели показать свою неприязнь к русскому об-

⁸⁹ Житие, 328

⁹⁰ Авв., 198; Мат., II, 81—82

⁹¹ Мат., I, 417—419

⁹² Деяния Собора 1666—1667 г., 465

ряду и арестовали в Симбирске престарелого местного священника Никифора, который предпочитал старые дониконские книги новым.

Уже через три дня после их прибытия они начали свои совещания с царем. Конечно, не вопрос обряда, судьба которого уже была им предрешена, тревожил Алексея Михайловича, а окончательное решение его тяжбы с патриархом Никоном. Многие греческие иерархи, зная о грекофильстве Никона несомненно сочувствовали ему. Отказ патриарха Парфения Константинопольского и патриарха Нектария Иерусалимского от участия в суде над бывшим главой русской церкви прежде всего обуславливался их отвращением к этому малопочтенному предприятию. Двух других, приехавших в Москву патриархов, привели туда тоже не заботы о русской церкви, а просто желание получить от русского правительства соответствующую мзду за осуждение своего же собрата по сану. В этом отношении они не ошиблись и, за свою услугу государю, каждый из них лично получил из русской казны мехов, золота и подарков на 200 000 рублей по курсу 1900 года. Когда у них появлялись какие-либо сомнения или угрызения совести, то таковые легко устранялись соответствующим финансовым давлением. Каноническое право этих двух восточных патриархов на участие в русском соборе было крайне сомнительным. Возмущенный их поездкой на суд Никона, патриарх Парфений и созванный им собор добились у турецкого правительства смещения этих обоих неколлегиальных владык, под предлогом оставления ими паствы и церкви без разрешения властей.⁹³ Вообще оба патриарха были постоянно в долгах и денежных перипетиях, а патриарх Паисий по возвращению из России на Восток попал в тюрьму по обвинению в присвоении колоссальной по тому времени суммы в 70 000 золотых.

Уже упомянутый главный посредник между патриархами и русским правительством митрополит Паисий Лигарид в свою очередь был проклят и отлучен от церкви своим же владыкой, патриархом Нектарием Иерусалимским, а за свои нехристианские поступки и измену православию скорее заслуживал находиться на скамье подсудимых, чем среди су-

⁹³ Каптерев, Царь, II, 490

дей.⁹⁴ По окончании собора Лигарид неоднократно соби­рался вернуться к себе на родину, но, боясь суда, остался в Рос­сии и умер в Киеве. Другой греческий иерарх, митрополит Афанасий Иконийский, в свою очередь был под следствием за подделку полномочий и после собора был прямо отпра­влен в монастырь в заключение. Таковы были воротилы гре­ческой части собора, которые вызвались судить русского патриарха и русские обряды.⁹⁵

Крайне щекотливым было положение и нескольких рус­ских владык во главе с такими активистами, как Павел Сар­ский и Иларион Рязанский. Они целиком разделяли взгля­ды Никона о превосходстве священства над царством и, ссы­лаясь на Иоанна Златоуста, доказывали, что священство так же выше государства, как душа выше тела. За свои вы­сокомерные взгляды к концу собора Павел и Иларион по­пали под временное запрещение во служении, но и во время собора и суда над патриархом Никоном, который их выдвигнул и долго считал за своих преданных помощников, они, конечно, не могли не чувствовать укоров совести.⁹⁶

Ввиду таких сложных канонических обстоятельств царь и проводившие собор представители двора должны были особенно ценить помощь и сотрудничество греческих прела­тов, а те, несмотря на свое неясное юридическое положение, считали себя вправе на вполне осязаемое и конкретное вы­ражение государевой благодарности и старались не упустить возможности действовать на соборе как господа положения. Несмотря на старую дружбу с Никоном и принципиальные симпатии к его грекофильству, восточные патриархи не по­колебались осудить его самого, а вслед за этим русский об­ряд, русский стиль православия и прошлое русской церкви.

Делом бывшего патриарха уже занимался и русский по­местный собор 1666 года, и решения русского епископата по этому вопросу были довольно умеренными. Собор осудил патриарха за самовольное оставление престола и паствы и внесение смуты в русскую церковь и определил, что, бросив без достаточных доводов свое пастырское положение, Никон

⁹⁴ Макарий, ИРЦ, XII, 758; Гиббенет, II, 44; Каптерев, Царь, II, 502

⁹⁵ Макарий, ук. соч., 758; Гиббенет, II, 44

⁹⁶ Каптерев, Царь, II, 229

автоматически лишился и патриаршей власти. Но, не желая унижать своего патриарха, русские владыки оставляли ему его сан и предоставляли в его распоряжение построенные им три больших ставропигиальных монастыря. Этот мягкий приговор был обусловлен признанием Никоном власти и авторитета будущего главы русской церкви и обещанием не приезжать в столицу без разрешения будущего патриарха и царя.⁹⁷ Но это решение не вошло в силу, и окончательный приговор был отложен до приезда восточных патриархов. Теперь Никону пришлось иметь дело не только со скорее сочувствовавшим ему русским епископатом, но и с восточными владыками, которых на соборе, вместе с патриархами, было тринадцать человек и которые составляли почти что половину состава собора.

Разбор дела Никона официально был начат на первом заседании собора 1 декабря и длился меньше двух недель. Предшествовавшие личные переговоры царя с патриархами помогли быстрому разрешению этого сложного вопроса.⁹⁸ Греки, поддержанные лишь немногими русскими епископами, решили осудить Никона и лишить его епископского сана, ставя ему в вину прежде всего его учение о превосходстве священства над царством. Наоборот, большинство русского епископата проявляло большую терпимость и осторожность, защищало авторитет духовной власти против светской и было против лишения Никона его сана. Это, конечно, были Павел Сарский (Крутицкий), Иларион Рязанский, а к ним присоединились Корнилий Тобольский, митрополит Лаврентий Казанский, епископ Симеон Вологодский и архиепископ Стефан Суздальский.⁹⁹ По всей вероятности и другие епископы думали так же, но предпочитали не подвергаться царскому гневу или не находили достаточно новых и веских аргументов. Все же, в конце концов, собор принял предложенное греками, а, по всей вероятности, и царским двором решение. Приговор был оглашен 12 декабря в присутствии Никона его бывшим ставленником и союзником, Иларионом Ряз-

⁹⁷ Дело Никона, 226—244; Каптерев, Царь, I, 422—427 и Карташов, II, 192

⁹⁸ Каптерев, Царь, II, 336

⁹⁹ Карташов, II, 213—214; Ligarides, 207, 214—218

занским. Возможно, что Иларион был избран для этой роли в отместку за свою оппозицию большинству собора. Бывшего «великого государя» обвинили в самовольном уходе с престола, оскорблении царя, внесении смуты в русскую церковь и жестоком обращении с клиром, в частности с епископом Павлом Коломенским, первым мучеником за старый обряд.¹⁰⁰ На этот раз Никон был лишен не только патриаршего сана, но и был извержен из епископского достоинства. После оглашения приговора бывший друг и гость Никона, патриарх Макарий Антиохийский, снял с него клобук и панагию. Ставший простым монахом, Никон сказал немало горьких слов по адресу своих бывших друзей и братьев по сану, но, несмотря на все свое негодование, проявил достаточно достоинства, чтобы не сопротивляться. После этого он был отведен в глухой и бедный Феропонтов монастырь.¹⁰¹

Через полтора месяца после осуждения Никона, 31 января следующего 1667 года, собор торжественно избрал нового патриарха. Видимо, опасаясь возможной оппозиции со стороны нового главы церкви, двор и царь на этот раз наметили на патриарший престол престарелого и очень незаметного бывшего настоятеля Троице-Сергиевой обители, архимандрита Иоасафа, ставшего 10 февраля Иоасафом Вторым, патриархом Всея Великия, Малыя и Белья Руси.

Низложение патриарха Никона было проведено на основании канонических текстов и комментариев к ним, которые были посланы в Москву, перед созывом собора всеми четырьмя восточными патриархами. Эти тексты и мнения известные под названием «Ответов патриархов» и «Правил касательно власти царской и власти церковной» были коллективными ответами на вопросы посланные им от имени царя и русской церкви, и составленными Паисием Лигаридом и русскими советниками царя по церковным делам. Видимо сами вопросы подсказывали восточным патриархам ответы желательные царю и русскому двору. Эти ответы определяли юрисдикцию царя в его сношениях с церковью, устанав-

¹⁰⁰ Дело Никона, 438—451; Гиббенет, II, 1042—1099; Мат., II, 170—173; Соловьев, VI (XI), 265—267

¹⁰¹ Каптерев, II, 333; Соловьев, VI (XI), 267; Дворцовые разряды, 232

ливая пределы царской власти в отношении патриарха и епископата.¹⁰²

Эти мнения патриархов, сохранившиеся на тяжелом, переведенном с греческого, довольно странном и трудно понятном церковнославянском языке, гласили, что «царь своею властью подобен Богу» и что он на земле «наместник Божий есть».¹⁰³ «Якоже Бог есть на земли повсеместенне, то на земли суть по Бозе тии, иже держащие царской власти в делах государственных». Чтобы избежать возможности неправильного истолкования политической власти патриарха, греческие патриархи ввели в правила соответствующее указание, ставившее патриарха в гражданских и административно-церковных вопросах под авторитет царя: «Патриарху же быти послушлива царю, яко же поставленному на высочайшем достоинстве и отместителю Божию». Эти правила в случае конфликта с главой русской церкви позволяли царю просто смещать патриарха: *«творяща противне церковным уставам или противно царю нерассудне и безумне деюща с престола своего весьма быти извержительно и удалительно»*. Правда, патриархи делали ограничение царской власти, указывая, что цари должны поступать в соответствии с заветами церкви. «Царское дело добро творити», — отмечали правила, то есть царь только тогда бывает прав, когда он справедлив, но эта отдельная фраза терялась среди многочисленных повторений о новых, расширенных пределах власти главы государства. По этим правилам воля царя являлась законом для его подданных: «никто же не имеет толику свободы да возможет противиться царскому велению — закон бо есть», — кратко, но решительно формулировал этот патриарший манифест.¹⁰⁴ Это было новое и совершенно неожиданное утверждение господства царя и государства над церковью, основанного на принципе божественного права государя.¹⁰⁵ Своими решениями восточные греческие прелаты наносили решительный моральный удар не только планам и теориям теперь

¹⁰² Текст ответов патриархов: в СГГД, IV, 84—117 и Гиббенет, II, 669—697; разбор у Зазыкина, III, 87—104, Вальденберга, 392—396, и Пальмера, т. III

¹⁰³ Гиббенет, II, 672; Ligarides, 320

¹⁰⁴ там же, II, 672, 675, 671; Ligarides, 321, 324, 319 [Ответы 2 и 5.]

¹⁰⁵ Вальденберг, 392—396 и Карташов, II, 212—218

ставшего простым монахом Никона, но и идеям боголюбцев, которые в своей борьбе за оцерковление общества хотели поставить церковь и веру выше политических соображений. Соблазненные царскими подачками, привыкшие к беспрекословному подчинению султанской власти и, вероятно, наслышавшиеся о новых веяниях абсолютизма в Западной Европе, греки теперь возносили власть русского царя на неведомую раньше высоту.

Новые пределы власти царя были все же, в конце концов, ограничены государственными и церковно-административными вопросами. В вопросах догмы церковь оставалась независима и, как это ни странно, в делах своего внутреннего управления даже получала несколько бóльшую свободу. Монастырский приказ, созданный в 1649 году и столь ненавидимый Никоном, подлежал по совету патриархов уничтожению. Кроме того, для того, чтобы хоть немного удовлетворить самолюбие епископов, столь безоговорочно поддерживавших царя, в правила была внесена почетная, но малозначащая формула, что «царь имеет преимущество в делах гражданских, а патриарх церковных, дабы сохранилась стройность церковного учреждения».

Русские иерархи не могли не понять значение новых формулировок, определявших границы компетенции церкви и государства. Хотя на словах власть патриарха в церковных делах оставалась независимой, а предстоящая ликвидация монастырского приказа даже расширяла юрисдикцию владык, передавая на их суд низшее духовенство и население церковных земель, но зато само положение патриарха и епископата теоретически делалось еще более зависимым от царя и влиявшего на него двора. До собора назначение владык и самого патриарха *de facto* зависело только от царя, но зато их свержение с престола, как это в 1652 году, на примере митрополита Филиппа, признал и сам Алексей Михайлович, могло почитаться за незаконное насилие. Теперь же царь, следуя букве новых советов восточных патриархов, мог всегда найти предлог для обвинения «непослушливого, нерассудного или безумна» епископа и вполне легально расправиться с ним. Поэтому несколько владык во главе с Павлом Сарским (Крутицким) и Иларионом Рязанским настойчиво протестовали против такого пересмотра отношений

между церковью и государством. Но они были резко оборваны вошедшим во вкус вмешательства в русские дела патриархом Паисием, который заявил, что они «папствуют и никонианствуют», так как «покушаются уничтожить царство и поднять на высоту священство».¹⁰⁶ Вслед за этим антиохийский «папа и судья вселенной» и его александрийский коллега запретили Илариона и Павла в священстве. А поелику Павел был местоблюстителем патриаршего престола, то на его место тут же назначили пристроившегося к архангельскому собору балканского митрополита Феодосия. Правда, этот запрет был скоро снят, но урок был, конечно, весьма наглядным для русских владык.

«Правила», выработанные патриархами, были результатом упорной работы Паисия Лигарида. Они открыли новую страницу в истории русского самодержавия, так как вслед за западом русский государь освобождался от всякого влияния церкви, и из «совестливого» православного царя превращался в абсолютного монарха в стиле Людовика XIV. Это был довольно неожиданный поворот в развитии теории власти в России, который не имел канонических прецедентов в истории русского православия. Хотя эти правила не были подписаны участниками собора,¹⁰⁷ но тем не менее они, конечно, стали весьма полезным документом в руках царя и

¹⁰⁶ Каптерев, Царь, II, 248. Митрополиты Иларион Рязанский и Павел Крутицкий, поддержанные другими владыками на заседании Собора 14 января 1667 года, особенно энергично возражали против расширенного понимания пределов царской власти. Лигарид, заявив, что Вселенский патриарх дал ему полномочия быть его, патриарха, представителем на соборе, набросился на русских епископов обвиняя их в том, что они не ценят своего государя. Он утверждал, что после царя Алексея, который по своим знаниям богословия и церковных дел стоит не ниже епископов, и который является не только царем и сыном царя, но и внуком патриарха Филарета, на Руси может быть только еще более благочестивый и церквелюбивый царь. Ligarides, 207, 231. На своем экземпляре протоколов собора патр. Паисий Александрийский, который прекрасно знал все прошлое Лигарида, на полях рукописи, против заявления Лигарида, что он делегат Вселенского патриарха, написал кратко но выразительно: «он лжет», Palmer, III, 235. К сожалению патриарх Паисий не сделал такого заявления на соборе, позволив изверженному из сана и преданному анафеме Лигариду разыгрывать роль заправилы Московского собора 1666—1667 г.

¹⁰⁷ Устюгов, Н. В. и Чаев, Н. С., Русская церковь в XVII в.: Русское государство в XVII веке, Москва, 1961, 327; Вальденберг, 393 и сл. и Н. Neubauer: Car und Selbstherrscher, Wiesbaden, 1964, 176—177.

давали ему сильное оружие в случае нового столкновения с патриархом и епископатом.

В феврале и марте собор занялся несколькими второстепенными вопросами и отдыхал от споров по поводу судьбы патриарха Никона и отношений между царством и священством. В середине апреля 1667 года иерархи принялись за «церковных мятежников» и проблему обряда. Как и в случае патриарха Никона, собор действовал по довольно странной программе. Сначала он судил обвиняемых, затем принимался за выработку общих норм, на основе которых казалось только и можно было предъявлять обвинения. Сначала перед патриархами и епископами предстали или уже раньше покаявшиеся или же новые мелкие представители оппозиции. Прибывший из Соловков, архимандрит Никанор был судим первым, 20 апреля.¹⁰⁸ За ним прошествовали, также каясь в своих заблуждениях: священник Амвросий, дьякон Пахомий, инок Никита, и уже раскаявшиеся отец Никита Добрынин и старец Григорий Неронов.¹⁰⁹ За ними наступила очередь: Аввакума; дьякона Феодора, который раскаялся в своем отказе от защиты старого обряда, убежал в леса, снова начал борьбу с «никонианством», но был арестован; инока Епифания, соловецкого монаха, ушедшего уже в 1658 году из Соловецкого монастыря и теперь подавшего царю книгу изобличений нового обряда; старика Никифора, привезенного патриархами из Симбирска в столицу, и отца Лазаря. Лазарь уже раз предстал перед судом патриархов в декабре 1666 года, но тогда он ошеломил их предложением определить правоту старого и нового обряда Божьим судом на костре. «Повелити ми идти на судьбу Божию во огонь», — заявил он. Если он сгорит, — говорил Лазарь, — то значит новый обряд хорош, если же уцелеет, то значит старый обряд был истинным православным обрядом. Не ожидавшие такого аргумента патриархи отложили тогда суд над ним до более позднего времени.¹¹⁰

Все эти пять, или вернее четыре, так как на этот раз Феодора еще не успели доставить на собор, сторонника старого

¹⁰⁸ Мат., III, 199

¹⁰⁹ там же, II, 183, сл.; II, 210—223 и 240—243

¹¹⁰ там же, VI, 244

обряда оказались чрезвычайно упорными. Уговоры их длились недели и месяцы. Только 17 июня они предстали перед собором. Присутствие на суде нелюбимых ими греческих патриархов делало споры еще более резкими и безнадежными. «Много от писания говорил с патриархами. Бог отверз уста моя грешная, и посрамил их Христос устами моими», — писал потом в Пустозерске протопоп.¹¹¹ Не менее откровенны и резки в своих мнениях были и другие оппозиционеры. Все четверо были отлучены от церкви. Тем не менее, по настоянию царя уговоры упорных «мятежников церковных» продолжались еще полтора месяца. В уговорах Аввакума принял участие и сам Неронов, не решившийся порвать с матерью церковью, но упрямый и непоколебимый протопоп не поддавался никаким увещаниям.¹¹² Только 26 августа их судьба была решена: все четыре были приговорены к ссылке на дальний север России в Пустозерск. Кроме того двое из них должны были подвергнуться добавочной «казни» отрезания языка. Это были Епифаний и Лазарь. Аввакума царь пощадил по старой дружбе и по настоянию царицы.¹¹³ Старик Никифор избежал этого наказания ввиду своего преклонного возраста. На следующий день, 2 августа, наказание было приведено в исполнение. «Отцу Лазарю до вилок язык вырезан и старцу Епифанию такожде. И егда Лазарю язык вырезали, явися ему пророк Божий Илия и повеле ему о истине свидетельствовать. Он же выплюнул изо уст своих кровь и начал глаголати ясно и бодре, и зело стройне. Десная же рука бысть в крови, он же ею благословляше люди Божия», — так описал эту сцену Аввакум.¹¹⁴ В тот же день всех четырех увезли из Москвы в Пустозерск.

Пока шли уговоры четырех нераскаявшихся защитников старого обряда, собор занялся теоретическим обоснованием нового устава и рассматриванием всего комплекса разногласий между старой русской церковью и греками. Как и следовало ожидать, этот новый пленум собора, целиком находившийся в руках греческих патриархов и греческих организа-

¹¹¹ Авв., 206

¹¹² там же, 709

¹¹³ там же, 53 и Житие, 260

¹¹⁴ Авв., 705

торов, принял все никоновские нововведения, проведенные в соответствии с новогреческой практикой и новогреческими богослужебными текстами.¹¹⁵ На своем заседании 13 мая 1667 года собор предписал ввести новые, «якоже за повелением . . . великого государя царя . . . и благословением и советом святейших вселенских патриархов исправишася и переведешася и напечаташася . . . книги служебники и потребники и прочая приимати».¹¹⁶ Подтверждая грамоту патриарха Паисия Константинопольского, посланную им в ответ на запрос Никона о значении и исправлении обрядов, отцы собора этим указали еще раз, что если в обрядах нет элементов неправославного учения и если они не нарушают веры, то они могут различаться в разных отдельных поместных церквях и могут быть заменяемы другими. Но из этого либерального толкования обряда, вместо того, чтобы позволить русскому духовенству пользоваться старыми богослужебными книгами и церковными обычаями, собор сделал несколько неожиданные и казуистические выводы. Поскольку обряды могут быть различны и заменяемы, то собор признал возможность и законность унификационной реформы Никона, но одновременно запретил пользоваться старым обрядом под угрозой анафемы и проклятия, так как по мнению греков те, кто им пользовались и не хотели принимать новый обряд, те вносили раскол и ересь в церковь.¹¹⁷

В отношении старого русского обряда греческие организаторы и участники собора проявили какую-то злобную непримиримость. Они не только настояли на наложении клятв и анафемы на всех тех, кто пользовался двуперстием и старым уставом, но решили поставить под запрещение все элементы старой русской церковной традиции и снять с России тот ореол незыблемой верности православию, которым она гордилась после Флорентийского собора, и зарождения теории о Третьем Риме.

Инициатива развенчания старинной русской церковной славы, видимо, принадлежала архимандриту Дионисию, а может быть частично и Лигариду. Русским иерархам такая

¹¹⁵ Мат., II, 210 и сл.

¹¹⁶ Деяния Собора 1666—1667 г., 486

¹¹⁷ Интересные объяснения действий собора даны П. Смирновым, История, 72

мысль, конечно, не могла прийти на ум, а греческие патриархи слишком мало знали русскую церковную историю, чтобы осуждать древние русские предания и соборные постановления. Лигарид вел почти что все переговоры с патриархами, а грек Дионисий еще во время русского собора 1666 года сочинил трактат для осуждения русского крестного знамения и старых книг. Как это показал еще Н. Ф. Каптерев, текст сочинения Дионисия лег в основу тех частей соборных деяний 1666 года, которые осуждали русские богослужебные и обрядовые особенности.¹¹⁸ По мнению Дионисия, русские завели богослужебные ереси еще с тех пор, как порвали свою зависимость от Константинополя. До тех пор «воссияша благочестие и православие болше зде в России», — писал этот малограмотный в истории богослужения грек. После того же как русская церковь порвала с Константинополем «начаша были зде сия прелести [ереси]: о сложении перстов, и прилог в символе и аллилуйа и прочее», и вся русская земля «темным омрачением омрачашася».¹¹⁹

Презрение к русскому обряду Дионисий показал не только на словах, но и на деле. Когда в великую субботу 1667 года, во время торжественного патриаршего богослужения в присутствии царя, русское духовенство пошло с плащаницей «по солонь» (по движению солнца), то Дионисий совершенно неожиданно увлек греческих патриархов и остальное греческое духовенство в обратном направлении, навстречу русской процессии. Произошли замешательство и довольно резкий спор между русскими и греческими архиереями. Наконец, сам царь вмешался в конфликт между русскими и греками, предложив, чтобы и русские пошли вслед за гостями, оставив старинный русский обычай ходить посолонь, который, кстати сказать, русские, конечно, унаследовали из ранне-византийского обряда.¹²⁰

Постановлениями собора были запрещены следующие русские церковные сочинения:

1) Повесть о Белом Клобуке, в которой писалось о том, что после предательства православия греками на Флорентий-

¹¹⁸ Каптерев, Царь, II, 377—411 и прил. 13. стр. I—XV

¹¹⁹ то же прил. стр. XXX—XXXI

¹²⁰ В. М. К., 61

ском соборе и падения Константинополя, защита церкви стала обязанностью русского народа, и в которой говорилось о исторической роли Руси, Третьего Рима, где «слава Св. Духа востия».¹²¹

2) Постановления Стоглавого Собора 1551 года, который официально подтвердил правильность тех особенностей, которые отделяли русский обряд от новогреческого. Это осуждение Стоглавого собора, видимо, казалось грекам особенно важным, так как оно неоднократно повторяется в Деяниях.¹²²

3) Житие преп. Евфросиния, в котором оправдывалось ныне запрещенное двукратное пение аллилуйя.¹²³

Мелочность греков дошла до такой крайности, что собор даже запретил писать на иконах лики русских митрополитов Петра и Алексея в белых клобуках.¹²⁴

Эти резолюции явились своего рода историко-философским реваншем для греков. Они отомстили русской церкви за упреки по поводу Флорентийского собора и разрушили этими постановлениями все обоснование теории Третьего Рима. Русь оказывалась хранительницей не православия, а грубых богослужебных ошибок. Миссия России охранять православие была объявлена несостоятельной претензией. Все осмысление русской истории менялось постановлениями собора. Православное русское царство, предвестник грядущего Царства св. Духа на земле, превращалось просто в *одну из многих* монархий — простое государство, хотя с новыми имперскими претензиями, но без особого освященного Богом пути в истории.

Читая эти деяния собора, историк не может отделаться от неприятного чувства, что и лица, составлявшие текст постановлений этого полугреческого-полурусского собрания, и принявшие их греческие патриархи формулировали эти решения с нарочитым намерением оскорбить прошлое русской церкви. Так например, параграф относящийся к осуждению Стоглавого собора говорит о том, что решение закрепить в России двухперстное крестное знамение и сугубую аллилуйю

¹²¹ Мат., II, 237 ср. 28

¹²² там же, II, 220—222, 390, 394, сл.

¹²³ там же, II, 279

¹²⁴ там же, II, 253

было «писано не рассудно простотою и невежеством». Сам митрополит Макарий, бывший душой собора 1551 года, также был обвинен в невежестве, так как он не считался с греками:

Зане той Макарий митрополит, и иже с ним мудрствоваша, невежеством своим безрассудно, якоже восхотеша сами собою, не соглася с греческими и с древними харатейными словенскими книгами. Ниже со вселенскими [то есть греческими] святейшими патриархи о том советоваша и ниже совопросишася с ними.¹²⁵

Этим нелепым заявлением греческие патриархи и их советники, Дионисий и Лигарид, сами расписывались в своем полном невежестве в вопросах исторической литургики. Они совершенно не отдавали себе отчета в том, что двухперстное знамение и прочие обрядовые разногласия русской церкви с греческой семнадцатого века, были гораздо старше новогреческих и восходили к ранневизантийским образцам, введенным на Руси самими греками еще в одиннадцатом веке. Сами же заключения собора стали ныне свидетельством не русской отсталости, а печальным памятником греческой заносчивости и забвения ими своего собственного старого предания. Постоянное упоминание, что деяния собора были делом греков — «толкуем же мы, два патриарха [русский патриарх Иоасаф ими, видимо, не принимался во внимание] сие правило» — к счастью хотя бы частично снимает ответственность с русского епископата за всю нелепость и злобу этих постановлений.

Осуждение сторонников старого обряда было сформулировано в не менее оскорбительных и канонически нелогичных фразах, которые били не только по русским традиционалистам, но и по патриарху Константинопольскому Паисию и созванному им в Константинополе собору. Ведь патриарх Паисий, касаясь унификации обряда, ясно писал еще в 1655 году:

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.

Вместо того, чтобы последовать этим мудрым словам кон-

¹²⁵ там же, II, 221

стантинопольского решения 1654 года, патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский проявили еще больше узости и пристрастности к обрядовым различиям, чем русские защитники старого устава. Они не только выступили на защиту никоновских «реформ», но на заседании 13 мая 1667 года осудили сторонников старого обряда настолько строго, что этим сами возвели обрядовые детали на догматическую высоту. Они называли русских традиционалистов, отказавшихся от этих новшеств, непокорниками и даже еретиками и отлучали их от церкви жестокими и мрачными постановлениями:

Аще ли же кто не послушает, повелеваемых от нас [постановлений в обряде] и не покорится святей восточней церкви и сему освященному собору, или начнет прекословити и противитися нам, и мы такового противника данною нам властью от всеятого и животворящаго Духа, — аще ли будет от освященного чина, — извергаем и обнажаем его всякого священнодействия и проклятию предаем. Аще же от мирского чина, отлучаем и чужда сотворяем от Отца и Сына и Святого Духа, и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника и от православного всеосочленения и стана и от церкви Божия отсекаем, дондеже уразумится и возвратится в правду покаянием. А кто не уразумится и не возвратится в правду покаянием и пребудет в упорстве своем до скончания своего, тот да будет и по смерти отлучен, и часть его и душа его со Иудою предателем и с распятыми Христа жидовы, и со Арием и с прочими проклятыми еретиками. Железо, камени и дресеса да разрушатся и да растлятся, а той да будет не разрешен и не растлен и яко тимпан во веки веков. Аминь.¹²⁶

Деяния и клятвы были скреплены подписями участников собора, положены для сохранения в Успенском соборе, а наиболее существенные части постановлений напечатаны в Служебнике 1667 года.¹²⁷

¹²⁶ там же, II, 219—220

¹²⁷ Бр. Сл. 1876, XII, 17—20

29. ПОСЛЕ СОБОРА: ГОДЫ ПОСЛЕДНИХ

НАДЕЖД: 1667—1670

Внешний успех собора 1667 года был довольно эффектным. Спор царя с Никоном был, наконец, закончен. Новый патриарх избран. Отношения между церковью и государством были определены. Вопрос обряда казался также был разрешен и, как тогда представлялось правительству, только четыре церковных мятежника не покорились постановлениям собора. Русская церковь, приноровившая свой обряд к греческому, казалась завоевала сердца православного востока. Наконец, Москва в течение почти что года была сценой собора, который патриархи Паисий и Макарий приравнивали к вселенским,¹²⁸ но решавшего, правда, дела вовсе не вселенского масштаба, а просто русские обрядовые споры.

Но на самом деле собор не только не помог восстановить единство русской церкви, а наоборот углубил расхождение между правительством и иерархией с одной стороны, и сторонниками старой русской традиции с другой. Характер борьбы, конечно, переменялся, но к сожалению эта перемена вовсе не была положительной. До собора борьба за обряд происходила *внутри* русской церкви и, несмотря на все резкости, которыми обменивались обе стороны, защитники старого благочестия оставались частью церковного тела. Теперь анафемы собора поставили их вне церкви, отняли у них право пользоваться таинствами и утешением церкви, но зато лишили и саму церковь всякой канонической и моральной власти над ними. Защитники старого благочестия делались инородным, чужим телом, оторванным от того ствола, с которым они были связаны всей своей жизнью и деятельностью, и за процветание которого они в течение десятилетий отдавали все свои силы. Много мужества и уверенности в правоте своего дела требовалось от них, чтобы продолжать сопротивление и идти на разрыв с матерью церковью. Но они знали, на что они идут, а формулировки собора, к сожалению,

¹²⁸ Мат., II, 395

могли только поддерживать ощущение, что дальнейшая борьба необходима.

Действительно, отлучение противников нового обряда от церкви могло только еще больше утвердить их уверенность в том, что проблема обряда чрезвычайно важна и имеет большое богословское и даже догматическое значение. Если это было бы не так, то почему их надо было провозглашать не только «непокорниками», но и еретиками, и так подробно на сотнях страниц «Деяний» уточнять все детали богослужения? Поэтому в сердцах традиционалистов еще больше укреплялась уверенность, что осуждение старого и введение нового обряда дело рук слуг антихристовых.

Не менее пагубным для единства церкви было осуждение русского прошлого — Стоглавого Собора, митрополита Макария, жития преподобного Евфросиния и преданий о Белом Клобуке. Конечно, никто из истинно православных русских людей не мог согласиться с тем, что русская церковь, которая дала столько святых и столько выдающихся святителей, и за помощью которой в течение веков обращались сами греки, вдруг оказалась хранительницей не благочестия, а ошибок и ложных обрядов. Как могло случиться, что приезжавшие в Россию и уже в конце шестнадцатого века согласившиеся на устройство московского патриархата восточные патриархи никогда не замечали русских ошибок, а теперь вдруг таковые ошибки будто бы были ими обнаружены?

Разрыв между обеими сторонами ярче всего сказался во время допроса протопопа Аввакума. Патриархи уговаривали протопопа подчиниться решениям собора и принять трехперстное крестное знамение, так как, по их словам, весь православный мир «и Палестина, и сербы, и албаносы [албанцы], и волохи, и римляне, и лехи все-де 3 персты крестятся». На это протопоп ответил грекам: «Рим давно упал и лежит. . . и у вас православие пестро стало от насилия турецкого, да и дивиться на вас нельзя; немощни стали. . . до Никона отступника в нашей Руси у благочестивых князей и царей все было православие чисто и непорочно», — и он указал, что все русские святители и великие святые молились по-старому и дали много примеров больш́ой святости. Именно эти указания на старину и веру взорвали патриархов и новаторов епископов. Они начали кричать на Аввакума: «Глупы-де

были и не мыслили наши русские святые; неученые-де люди были, — чему им верить! Они-де грамоте не умели». На эту аргументацию Аввакум даже не захотел возражать. «Мне, бедному, горько и делать нечева стало», — писал он, и действительно, что мог он сказать, когда вере противопоставляли грамоту и критический разум.¹²⁹

Горько было Аввакуму слышать эти оскорбления русских святых русскими же епископами, и, как ни тяжело было уйти в открытый мятеж против церковной организации, он и его друзья все же пошли на это. Совесть повелевала им не уступать в вопросе веры. Кроме того они, конечно, отдавали себе отчет, что хотя силы активных борцов за старый обряд были не велики, но зато и силы подлинных сторонников нового обряда были очень ограничены. По меткому замечанию В. Ключевского, «борьба в первое время шла собственно между русской *правлящей иерархией* и той частью церковного общества, которая была увлечена оппозицией против новшеств Никона».¹³⁰ Эта правящая иерархия почти что сейчас же после собора увидала, что четыре мятежника, осужденные на соборе и сосланные в Пустозерск были далеко не одиноки. Уже через месяц после их «казни» и ссылки, в сентябре того же 1667 года, один из влиятельнейших русских монастырей, бывшая обитель митрополита Филиппа, Соловки, решительно отверг постановления собора и отказался принять новый обряд. На этот раз это было соборное решение многочисленной монашеской группы, насчитывавшей около полутысячи человек, бывшей самой могущественной церковной организацией на русском севере.

Решения соловецкой братии не были вполне неожиданными. Со времени появления там протопопа Ивана Неронова беспокойство за будущее русской церкви не оставляло старый монастырь. Постановления монастырских соборов 1658 и 1663 годов и писательская деятельность старца Герасима Фирсова¹³¹ были только ранними проявлениями глухого недовольства монахов монастыря. Уже соборный приговор 1658 года, подписанный пятьюдесятью иеромонахами и монахами,

¹²⁹ Авв., 57—60; Житие, 102

¹³⁰ Ключевский, III, 341

¹³¹ См. выше стр. 276 этой книги.

давшими свои подписи и за себя и за остальную многочисленную, но не всегда грамотную, братию, показывал большое единодушие по вопросу о обряде. Только три иеромонаха высказали тогда в отдельной записке свое согласие служить по новым книгам.¹³² Смерть старого и всеми уважаемого архимандрита Илии, последовавшая в 1659 году, содействовала дальнейшим волнениям монахов. Новоизбранный архимандрит Варфоломей был слабым, неученым и нерешительным настоятелем, колебавшимся между старым и новым обрядом, между солидарностью с братией и страхом перед начальством. Под его влиянием был вынесен неясный компромиссный приговор 1661 года о возможном пользовании новыми книгами, но уже через два года постановление нового соловецкого собора, 16 февраля 1663 года, категорически потребовало «смирять монастырским смирением» всех тех, кто «чины новые примет».¹³³ Шаткая церковная позиция и личное не особенно нравственное поведение Варфоломея привели его в конце концов к конфликту с братией, возглавляемой Герасимом Фирсовым. Обе стороны жаловались царю на монастырские неурядки и неподобающее поведение противной стороны и обе были в конце концов вызваны для покаяния и дачи показаний на общерусский церковный собор 1666 года. Вдгонку Варфоломею 14 февраля 1666 года братия монастыря послала целую инструкцию, обычно называемую первой Соловецкой челобитной,¹³⁴ в которой они просили царя Алексея Михайловича не изменять преданиям церкви и не нарушать церковного чина и устава и заветов святых. Варфоломей безоговорочно покаяться перед собором, но по слабости характера не огласил присланной ему челобитной. Призванный для дачи показаний на суде собора уже упомянутый старец Герасим Фирсов, тоже не решился сопротивляться авторитету иерархии, «покаяние приносил и прощения просил».¹³⁵ Но эти капитуляции и архимандрита и идеолога соловецкой оппозиции вовсе не обозначали готовности монастыря подчиниться решениям собора и царя.

¹³² Мат., III, 3—4, 6

¹³³ там же, 4 и Сырцев, I, 132—136

¹³⁴ Мат., III, 45—46

¹³⁵ там же, 113

В августе того же 1666 года собор и царь решили послать в волновавшийся монастырь спасского архимандрита Сергия, чтобы он передал монахам решения собора, потребовал от них признания новых обрядов и произвел полное следствие о бывших там волнениях и беспорядках. Вместе с Сергием это следствие должен был производить старый и опытный специалист патриаршего приказа по борьбе с оппозицией, отец Адриан, уже в 1652 году выступавший против Неронова и двух других священников боголюбцев.¹³⁶ Когда в Соловках узнали о царской комиссии, то вожди оппозиционной партии, — пребывавший тогда в Соловках, уже упомянутый бывший настоятель Саввина Звенигородского монастыря архимандрит Никанор и старец Александр Стукалов, — взяли власть в свои руки и составили новую, вторую, челобитную с просьбой об отмене новых книг. Прибывший 4 октября 1666 года в Соловки архимандрит Сергий был принят монахами крайне враждебно. Чтение его полномочий было встречено «большим шумом и криком с невежеством и упорством великим», как доносил сам Сергий.¹³⁷ Никанор резко, «с большим гневом» оборвал Сергия и не дал ему договорить. Затем была прочитана только что составленная «вторая» челобитная на имя царя, в которой монахи заявляли о своей готовности остаться верными заветам и традиции основателей монастыря, преподобных Зосимы и Савватия.¹³⁸ Ничего не добившись, архимандрит Сергий и его помощник Адриан 11 октября должны были оставить обитель. С тех пор официальные отношения между Соловками и царскими властями почти что прекратились, хотя сам архимандрит Никанор и выехал в Москву, чтобы предстать перед судом патриархов, во время собора 1667 года. Представши пред судом владык, Никанор решил не следовать примеру Аввакума, Лазаря и Епифания и принес притворное покаяние.¹³⁹ Никанор был по своему прав; принеся покаяние на соборе, он не попал в тюрьму, смог вовремя предупредить Соловки о по-

¹³⁶ там же, 126

¹³⁷ там же, 145

¹³⁸ там же, 150—164, более просторная версия обычно называется четвертой челобитной: Мат., III, 164—171

¹³⁹ там же, 202

сылке туда Варфоломея и Иосифа, нового, поставленного правительством, архимандрита, и, наконец, бежал из Москвы, чтобы снова возглавить сопротивление соловецких монахов.¹⁴⁰ Он, видимо, надеялся, что Соловки, став центром сопротивления «новой вере», смогут увлечь за собой и другие монастыри и районы России и, в конце концов, может быть добьются возвращения церкви и власти к старому обряду.

Появление 14 сентября 1667 года в Соловках Иосифа и Варфоломея вызвало там бурю негодования. «Ты нам архимандрит ненадобен, сиди-де ты в своей келии», — кричали Иосифу монахи и вскоре выслали обоих из монастыря.¹⁴¹ За несколько дней до этого братия послала в Москву четвертую, а вскоре затем и самую важную по своему содержанию пятую челобитную царю, в которых излагала свой взгляд на церковные новшества.¹⁴² Эта, составленная казначеем монастыря старцем Геронтием, пятая челобитная явилась наряду со «Словами» Спиридона Потемкина и «Ответом Православных» одним из первых и самых важных изложений старой веры. В этой челобитной монахи заявляли, что Никон и его последователи создали «новую веру по своему плочкому мудрованию, а не по апостольскому и святых отец преданию» и что «весь церковный чин и устав нарушили и книги все перепечатали-де на свой разум, богопротивно и развращенно». Далее в челобитной разбирались все нововведения и новые тексты сравнивались со старыми. Ссылаясь на показания патриархов константинопольских Иеремию и Феофана, в челобитной утверждалось, что русская вера лучше сохранилась, чем вера греческая, так как у греков «православная вера от насилия поганых турков до конца иссякла». Автор вполне логично и справедливо доказывал, что при исправлении книг Никон и его справщики пользовались вовсе не древними греческими и славянскими материалами, а новыми печатными изданиями. При этом эти новые греческие книги были изданы не в православных землях, а в католических и могли быть там нарочно искажены и поэтому не

¹⁴⁰ Бр. Сл. 1876, III, 184

¹⁴¹ Мат., III, 278

¹⁴² там же, 213—275 и Три Челобитные, изд. Кожанчикова, Москва 1862; или же старообрядческие издания в Клинцах и Супрасле.

могут считаться авторитетными. Челобитная очень остроумно отмечала, что все русские святые спасались и достигли святости, молясь по старым книгам и пользуясь старыми обрядами, и что русская церковь, признавая их святость, должна признать и почитаемые ими обряды. Этот аргумент во время собора 1667 года уже приводился и Аввакумом и, конечно, не мог быть опровергнут русскими и греческими иерархами.¹⁴³ Вся аргументация составителя челобитной, старца Геронтия, была так логична, обстоятельна и подробна, что она легла в основу почти что всех дальнейших богословских писаний старообрядцев. В заключении, и от имени всех монахов, автор челобитной умолял царя «не изменять и не потрудовать» православную веру и обещал за братию, что пусть «огню и мукам нас те новые учителя предадут, или на уды рассекут, но убо изменить апостольского прореченного и отеческого предания не будем во веки. Великий государь царь смилуйся пожалуй-ста!»¹⁴⁴

Выдержанный, но твердый тон челобитной и высылка монахами царских посланцев показали правительству, что справиться с Соловками вовсе не так просто. От уговоров оно перешло к санкциям. Указ 27 декабря того же 1667 года извещал Соловки о конфискации правительством всех имуществ, принадлежавших монастырю на материке, в Москве, на севере и на берегах Белого моря, в том числе всех сельскохозяйственных угодий, монастырских сел, соляных промыслов и складов товаров.¹⁴⁵ Решение начать пока что хотя бы экономическую и финансовую войну с монастырем было принято Москвой, конечно, с тяжелым сердцем. В течение двух столетий Соловки были главным форпостом России на севере и единственной серьезной крепостью на Белом море, которая прикрывала северо-восточную границу со Швецией и Финляндией и единственные открытые морские пути из России на Запад. Культурное и хозяйственное значение монастыря, этого оплота русской веры и традиции и главного экономического центра во всем районе Белого моря, было совершенно исключительным. Еще в 1664 году монастырь

¹⁴³ Авв., 58—59

¹⁴⁴ Мат., III, 262

¹⁴⁵ ДАИ, V, 340; ААЭ, IV, 211—212

послал царю добровольно 20 000 рублей, — громадную по тому времени сумму, равную годовому жалованью 5000 офицеров и воинов, — за что правительство освободило монастырские предприятия от налогов.¹⁴⁶ В самом монастыре число трудников достигало в эти годы 700 человек, а кроме того тысячи людей работали на сельскохозяйственных и рыбных угодьях и промыслах, принадлежавших Соловкам.¹⁴⁷ Не будет преувеличенным сказать, что Соловки доминировали над всем хозяйством Беломорского края. Военное значение монастыря как крепости было не меньшее. На его почти что неприступных стенах и башнях были десятки пушек, а в его складах находились громадные запасы оружия, пороха и продовольственных припасов. Даже после его взятия, в результате долголетней осады, воеводы царя нашли в монастырских складах достаточно хлеба для прокормления гарнизона в тысячу человек в течение одного года.¹⁴⁸

Видя непоколебимую верность соловецкой братии к старой вере, правительство летом 1668 года начало военную блокаду монастыря. Во главе братии стоял Никанор, бежавший из Москвы и прибывший на остров уже 20 октября 1667 года. Отряд стрельцов под командой стряпчего Волохова был направлен к берегам Белого моря, чтобы отрезать снабжение монастыря с материка. Но Волохов со своим небольшим отрядом, конечно, не мог ни серьезно отрезать пути снабжения, ни осадить монастырь. В это время в монастыре было уже не менее 500—600 боеспособных монахов и их сторонников.¹⁴⁹ Большинство из них имело военную тренировку, так как монастырь всегда считался важной крепостью, и поэтому Волохов избегал даже небольших стычек с защитниками монастыря и не приближался к стенам крепости.¹⁵⁰ Сопrotивление братии длилось почти что восемь лет и только в 1676 году правительство смогло, да и то благодаря измене, одолеть соловчан. Несмотря на такое открытое сопротивление решениям собора, в течение почти что всего времени осады, монахи продолжали молиться за царя и не переставали утверждать,

¹⁴⁶ Досифей, I, 143 и III, 151—159; Сырцев, II, 66

¹⁴⁷ Сырцев, II, 69

¹⁴⁸ Досифей, I, 152—153

¹⁴⁹ АИ, IV, 538

¹⁵⁰ АИ, IV, 532; Сырцев, I, 380

что они борются только за старый обряд, а не против царской власти. Все же в самые последние годы осады настроения части соловецких защитников стали резко радикализироваться.

Почти такую же позицию занимали в конце 1660 годов и сосланные в Пустозерск нераскаявшиеся на соборе «мятежники церковные». Во всяком случае Лазарь, Аввакум и Епифаний продолжали посылать царю челобитные, все надеясь ими убедить государя вернуться к старой вере. Высказывания таких иерархов, как митрополит Павел, который во время убеждений дьякона Феодора заметил, что стоит за новые книги только, чтобы не перечить воле Алексея Михайловича и не вносить раздора в церковь, могли, конечно, только укрепить в их душах уверенность, что достаточно было бы одного слова царя, чтобы решить в желательном ими смысле спор об обряде.

Благодаря случайной ссылке в Пустозерск вождей сопротивления, этот маленький поселок на краю северной тундры стал идеологическим центром борьбы за старый обряд. Если Соловки вдохновляли старообрядцев своим примером бесстрашного вооруженного сопротивления, то зато Пустозерск снабжал всю Россию идеологическими писаниями и шедшие оттуда бесконечные послания, трактаты и челобитные поддерживали веру и надежды всех тех, кто не хотел и не мог отказаться от старой русской церковной традиции. В это время население Пустозерска состояло всего лишь из нескольких десятков семейств,¹⁵¹ но несмотря на свое положение на краю у полярного круга, этот, казалось, заброшенный поселок был в то время важным пунктом путей сообщения. Через этот острог шел путь из северной России в Сибирь и из Соловок на Урал. Военные, миссионеры, купцы, переселенцы и ссыльные постоянно появлялись в этом приполярном русском поселке, принося туда сведения из всех частей страны и облегчая связь с Москвой и центральными областями.

Первые четыре узника прибыли туда 12 декабря 1667 года. Это были Лазарь, Аввакум, бывший соловецкий монах Епи-

¹⁵¹ С. Платонов: *Смутное Время*, Ленинград, 1923, 10—11; П. П. Смирнов: *Города Московского государства первой половины XVII века*, Унив. Изв., Киев, 1918, I, 73—74

фаний, подавший в конце 1666 года челобитную царю против нового обряда, и арестованный патриархами Паисием и Макарием симбирский протопоп Никифор. Перед ссылкой они были еще добавочно отлучены от церкви.¹⁵² К этим четверем вскоре присоединился дьякон Феодор, который, несмотря на свое покаяние перед собором 1666 года, через несколько месяцев после этого снова принялся за борьбу с новым обрядом. 21 февраля 1668 года он был осужден церковными властями и 25 февраля в Москве на Болоте ему отрезали язык и сослали в тот же Пустозерск. Никифор вскоре умер, а остальные четверо просидели в заключении четырнадцать лет и вышли из тюрьмы только в 1682 году, чтобы взойти на костер. За эти четырнадцать лет узники проделали колоссальную работу по обоснованию и распространению старой веры. Крошечный форт на берегу арктической реки Печоры, благодаря этому, превратился в духовную штаб-квартиру старообрядчества, из которого вышло большинство сочинений защитников старой веры в ранние годы церковного раскола.

Лазарь и Аввакум сначала сосредоточили все свои усилия на переубеждение царя и престарелого, хотя и нового, патриарха Иоасафа. В двух челобитных, написанных в феврале 1668 года, одной на имя царя, другой на имя патриарха, Лазарь еще раз изложил все аргументы в пользу старых книг. Не отдавая себе отчета, что все его доводы уже хорошо известны, он еще раз повторял основные темы своей челобитной, уже осужденной собором и разобранной Симеоном Полоцким в его «Жезле Правления». Еще раз этот старый священник требовал в своих посланиях Божьего суда и нового разбора своей челобитной. Он высказывал уверенность, что сто тысяч русских людей готовы пострадать за веру и что несмотря на то, что антихрист угрожает Руси, третий Рим все же этому злему «иному роду не достанется».¹⁵³ Но к негодованию педантичного книжника охрана узников переслала в Москву его челобитные только через два года, да и то

¹⁵² ЛЗАК, XXIV, 14 и Авв., 210, 710; Епифаний: Житие, 250; Мат., II, 181

¹⁵³ Мат., IV, 252, 266; ЛЗАК, XXIV, 53—67

они попали не в руки царя и патриарха, а к чудовскому архимандриту Иоакиму, будущему патриарху.

Аввакум, в противоположность Лазарю, был больше психологом, чем систематиком аргументации и поэтому прежде всего старался воздействовать на чувства своего бывшего друга по боголюбческой братии. В большой челобитной, написанной в 1669 году, он отрицал, что он и его союзники заслужили имя еретиков и отлучение от церкви, и логично писал, что если их считают за раскольников, то за таковых следовало бы считать и всех бывших русских патриархов и государей, которые держались старорусского обряда. В его глазах главная ответственность за решения церкви лежала на самом царе: «Воистину царь государь, глаголем ти: смело дерзаете, но не на пользу себе. Кто бы смел рещи таковыя хульные глаголы на святых, аще бы не твоя держава попустила тому быти?»¹⁵⁴ Как всегда в Аввакумовых писаниях, в письмах к царю чередовались ласковые и грозные обращения. «Один ты у нас царь на сем свете», «да благословит тя Господь», «прости Михайлович свет», — такие выражения идут вслед или перед словами вроде: «аще же не обрятитесь то вси погибнете вечно». Все же общий тон его писем царю был еще сдержан и осторожен, чтобы не задеть самолюбие монарха. Чтобы сильнее повлиять на него, протопоп рассказывал ему свои видения. В одном из них Аввакуму виделось, что Бог вместил в него небо, землю и всю тварь. И, ссылаясь на это видение, протопоп с гордостью пророка обращался к царю: «Видишь ли, самодержавие? Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное сидение и небо и землю». В другом видении Аввакум видел будущие язвы царя, и отчасти исцелял их; рассказывая об этом, пустозерский узник довольно прозрачно намекал, что царь должен уступить его, протопопа, настояниям и смириться, так как иначе он погибнет от своих болезней.¹⁵⁵

Царь, конечно, не ответил на челобитные протопопа и Лазаря и вряд ли вообще читал их. Да если бы царь и читал эти послания, то они по всей вероятности не могли на него

¹⁵⁴ Авв., 758

¹⁵⁵ там же, 755—766

подействовать. События на беспокойной Украине, новые переговоры с поляками о Киеве и о возможности избрания самого царя или его сына на польский престол, обсуждение условий «вечного» мира со шведами, видимо, в 1668—1670 годах, больше привлекали внимание Алексея Михайловича, чем писания Аввакума и его друзей. Да к тому же новые течения в московской секуляризовавшейся политике и жизни вряд ли оставляли царю и двору много досуга для споров об уставе.

Эти челобитные, размноженные сначала в Пустозерске, а затем уже благочестивыми старообрядцами на Мезени и в других местах, имели своей целью не только повлиять на власти, но и воздействовать на верующих старообрядческого движения. Это были своего рода памфлеты или передовицы, которые только размножались в рукописных копиях, а не на типографском станке. Пустозерские узники не унывали, не получая отклика царя или патриарха на свои писания. Им удалось организовать постоянный контакт со столицей и другими частями России, и сама стража, поддававшаяся влиянию этих «адамантов» старорусской веры, пересылала их послания и трактаты, которые шли во все концы страны. Самым значительным богословским сочинением этих ранних лет их пустозерского жития был так называемый «Ответ Православных», написанный дьяконом Феодором в сотрудничестве со своими союзниками.¹⁵⁶ В этом ответе дьякон делал сводку прежним работам по апологии старой веры и утверждал единственность русского православия. «Прежнее наше благочестие, благочестие старых книг Московского государства великого, не едини древние вселенские патриарси, бывшие при прежних благочестивых царех похваляху и удивляхуся . . . Нигде несть такая правья веры якоже в Московском государстве; аще и быша и еще есть в иных землях вера христианская, но много с ересьми смешашася; а такая уже под солнцем веры чистья несть, какова в русстей земли . . .» Дьякон ссылался на авторитет старых преданий: «Еще же писано [о судьбах России] во истории о оном Белом Клобуце, его же сотвори первый христианский царь Константин святому Сильвестру папе Римскому за почесть». Но на

¹⁵⁶ там же, 62

русскую землю и русское православие времен от Александра Невского до Смутного Времени было много нападений. Отпали от истинной веры и другие земли, а теперь, после зловещего 1666 года, «последнее развращение веры наста. Нынешние златоусты», — иронизирует он, — «греческие и русские . . . антихристу путь уготовляют».¹⁵⁷

«Ответ Православных» предназначался как своего рода богословское пособие, учебник и справочная книга для всех разбросанных по России старообрядцев и, конечно, в первую очередь для их московских групп, где главным центром сторонников старого обряда оставалась дом боярыни Морозовой. Сама боярыня, после короткого периода немилости, в конце 1666 года, снова возвратилась к исполнению своих обязанностей при царице Марии Ильинишне. Теперь ее дом превратился в настоящий небольшой старообрядческий монастырь, во главе которого была некая старица Малания, ставшая, после принятия пострига, также известной под своим монашеским именем Александры и которую Аввакум в своих письмах величал блаженной и триблаженной матерью.¹⁵⁸ Сюда же стекались и приезжали из других частей страны ведущие приверженцы старой веры, которым удалось остаться на свободе после соборов 1666—1667 года. Местным идеологом был, конечно, юродивый Афанасий, принявший теперь иночество под именем Авраамия. Авраамий рассматривал события и вообще все дальнейшее историческое развитие Руси еще более пессимистично, чем дьякон Феодор, хотя он дьякона очень почитал и во многом следовал его учению. В своей книге «Христианоопасный Щит Веры»,¹⁵⁹ которая была главным образом компиляцией из работ других старообрядцев и ранних отцов церкви, с прибавлением отдельных глав сочинения самого Авраамия, а также и в своих других произведениях, он, ссылаясь на исторические источники и, конечно, главным образом на Кириллову книгу, проводил мысль, что последнее отступление уже давно было предсказано на злополучный 1666 год. При этом он считал,

¹⁵⁷ Ответ православных был частично напечатан в Мат., VI, 315—334 и VIII, 354—360 и разобран С. Дружининым в ЛЗАК, XXVI, 1—25

¹⁵⁸ ЛЗАК, XXIV, 951—952; Авв., 401

¹⁵⁹ Слово опасный обозначало также: охраняющий от опасностей, осторожный.

что главная вина русского епископата как раз заключалась в том, что они это «ведая не опаслися. Сатана своим сосудом Никоном на тот год веру здесь изгубил и ныне и досталь [оставшееся] истребили ученики его... Число того зверя, иже в Апокалипсисе в 13 главе, сошло на нынешние лета... царство антихриста распространяется и скоро он сам явится». Авраамий не сомневался, что антихрист должен был явиться именно в России, стране последних защитников чистой веры Христовой: «да писаше многое быти сему в северной стране, третьем Риме, идеже Скифополь, и отступу быти от веры и он [антихрист] открыется».¹⁵⁹

Бессмысленность и злонамеренность Никоновских реформ в глазах Авраамия не подлежала никакому сомнению. Обращаясь к царю, этот юродивый довольно логично повторял за Аввакумом, что если старая вера была плохой, то в этом случае и прежние цари были отступниками от веры, а если они были вполне православны, то тогда нынешний царь стал гонителем истинного христианства. «А ты ныне, царю, мнишься правую веру обрести, паче отец своих, то уже отцы твои, — благоверные цари и князи, — злочестива быша и православныя веры отступиша. Аще ли они государи наши, православнии быша и правую веру держаша, и в том благочестии и души своя в рuce Христу Богу предаша, то ты ныне царю, нечестивый еретик и новый отступник православныя веры и восточныя соборныя церкви, и новый же в Руси мучитель и гонитель святых прозовешося». В другом сочинении он высказывает еще более мрачное и резкое мнение: «Иного отступления уже не будет, везде бо бысть последнее [время] Руси, тако от часа сего на горшая происходит. Будет Русия обладаема цареми нечистивыми, — тии суть розы антихриста. И во время се ни царя, ни князя, ни святителя православного нет».¹⁶⁰

Год собора, зловещий и несчастный 1666 год, предсказанный, по мнению Авраамия, «Откровением» Иоанна Богослова, писаниями Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского и других отцов церкви, как год последнего отступления от

¹⁵⁹ Мат., VII, 423 и Смирнов: Вопросы, 010

¹⁶⁰ Мат., VII, 213

¹⁶¹ ЛЗАК, XXIV, 157—162

православия, стал, таким образом, в его глазах, последним годом свободной от антихриста, христианской истории человечества, годом конца последнего христианского царства Третьего Рима — Москвы. Москва из Третьего Рима превращалась в его глазах в царство, уже победившего в других странах, антихриста. Никто до Авраамия, даже среди отличавшихся своими мрачными предсказаниями старообрядцев, еще не утверждал, что Россия погибла, что царь стал нечестивым отступником и что ни в России, ни вообще больше нигде в мире нет «ни царя, ни князя, ни святителя православного».

На ближайшее будущее Авраамий предвидел природные бедствия и социальные катастрофы. Да и не мудрено было предвидеть эти несчастья, когда на юге и юго-востоке России уже поднималась казачья анархия, грозившая залить кровью все царство. В том же обращении к царю он грозил, что «гнев Божий сниде в державу царствования твоего, отец на сына, и сын на отца оружие воздвиг, и также брат на брата. И по многим градом и весем такому гневу Божию случится быти, и от того междуусобия многи грады и веси разрушаться . . . трусы [землетрясения] будут по местам и огонь беспрестанно опустится, и в сладких водах сланы обретутся». В виде последнего совета он предупреждал: «ащи не умириши церкви, не будет мирно царствие твое, но начало мятежем и большой погибели приходит».¹⁶²

Отрицая за царем, властями и церковью всякий авторитет и Божие покровительство и называя иерархию и начальство аспидами, Авраамий этим как бы освобождал православных людей от всякой обязанности послушания и повиновения, и его проповедь носила все признаки анархической агитации, подрывавшей основы общественного порядка. Бвиду уже существовавшего сильного социального и церковного напряжения и беспокойства учение Авраамия приближалось к призыву к бунту и мятежу и уже само по себе было крайне опасным для государства.

Все же, несмотря на все свое отвращение к новым веяниям, Авраамий сам попал под их влияние. Он писал не только эсхатологические трактаты, но и сочинял тогда входившие

¹⁶² Мат., VII, 262—265

в моду довольно складные рифмованные стихи, которые как раз были одним из проявлений столь ненавистного ему западного, польского и киевского культурного влияния.

Конечно, в своих сочиненных на богословские темы стихах, он как раз громил как сами новшества, так и тех, кто был их распространителями в Московской Руси:

Таких много супостатов и хищных волков,
бесовских наваждений, еретических полков,¹⁶³

вздыхал этот апокалиптически настроенный юродивый и, оплакивая в другой поэме Никоновские исправления книг и обрядов, восклицал:

развратиша окаянии у себя наши христианские законы
и злодеи ни во что не вмениша божественные и святые
иконы;

стоят бо окаянии на Никонове учении
яко на твердом камении,
того ради не имеют на себе божественного Христова
знамени

...

радуется сатана с бесом о таком их отступлении,
рыдати и плакати с ними будут на вечном мучении.¹⁶⁴

Другим важным и желанным гостем в доме боярыни Морозовой был игумен Досифей, который после ареста Аввакума, Лазаря и Феодора стал одним из наиболее активных организаторов старообрядческого подполья. Он счастливо избежал суда и ссылки и довольно часто бывал в Москве, налаживая координацию работы сторонников старой веры.¹⁶⁵ В одно из своих посещений Москвы, по всей вероятности 6 декабря 1670 года, он постриг боярыню, ставшую теперь инокиней Феодорой.¹⁶⁶ В дом боярыни сходились нити, связывавшие Пустозерск и Москву с Поморьем, Заволжьем, Сибирью и Доном. Все же старообрядческие вожди, которые как и Досифей ухитрились остаться на свободе, как например священник Никита Добрынин, черный диакон Феодор, отец Прокопий Иванов, московский священник Козьма, поп Акиндин и многие другие, держались пока очень осторожно, хотя, конечно,

¹⁶³ там же, 6

¹⁶⁴ там же, 8

¹⁶⁵ Житие боярыни Морозовой, 160; Смирнов: Вопросы. стр. XXIV--XXV

¹⁶⁶ Pascal, 456

и поддерживали контакты с домом боярыни-инокини. Пропаганда сопротивления епископату и решениям собора 1666—1667 года велась с большими предосторожностями, хотя и в Москве, и в Поморье, и в Сибири, и в вязниковских лесах, где после похода князя Прозоровского, Лопухина и Матвеева, главные центры радикальной пропаганды были уничтожены, число приверженцев старого обряда росло. Например в Вязниках вместо погибшего Вавилы и схваченного Леонида работу вели их ученики, Василий Волосатый, старица Капитолина, романовский уроженец Поликарп и другие приверженцы последнего очищения души «новоизобретенным путем самоубийственных смертей».¹⁶⁷

Еще осторожнее и даже почти что совсем пассивно держались высшие круги московского общества. Только несколько женщин из среды придворной аристократии, главным образом из круга друзей Морозовой, не боялись проявлять свою преданность старому благочестию. Даже прежние друзья Аввакума, и другие церковно-консервативно настроенные аристократы, как например Воротынские, Хилковы, Долгорукие, Хрущовы, Хованские, Плещеевы и многие другие боялись скомпрометировать свое положение при государе и предпочитали выжидать развития событий, ничем не проявляя своих убеждений. Да и что могли они сделать, если даже сочувствовавшие крепким стоятелям за старую веру члены царской семьи, сама царица Марья Ильинишна и царевна Ирина Михайловна, тоже молчали и не противоречили царю.¹⁶⁸ Во всяком случае, ни один из мужских представителей придворных кругов и высшего дворянства не решился подвергнуться гонениям и показать свою преданность старой вере и тому обряду, к которым принадлежали их предки. Видимо, уже в то время вера перестала быть главным фактором, определявшим поведение московской знати и дворянства.

¹⁶⁷ Евф., 11—22

¹⁶⁸ Об отношении к старой вере царицы Марьи Ильинишны видно из ее постоянных заступничеств за Аввакума, Авв., 58; не менее хорошие отношения, видимо, были у нее и с отцом Иваном Нероновым, который неоднократно писал ей из ссылки: Мат., I, 80—83. Царевна Ирина Михайловна послала ризы Аввакуму еще во время его пребывания в Тобольске, Авв., 234, а Аввакум писал ей даже будучи в ссылке в Пустозерске: Житие, 202—205

Зима 1669—1670 годов была очень беспокойной. На Дону волновались голутвенные казаки, которые готовились к большой войне против московского правительства. Дела в Малороссии принимали все более сложный характер и на ее границах под главенством Дорошенко сосредоточивались большие силы крымских татар и запорожских казаков, занявших недружелюбную России позицию. Надежды на избрание Алексея Михайловича или одного из его сыновей в короли Речи Посполитой исчезали. Переговоры с Польшей и Швецией о вечном мире, который уже давно должен был быть заключен, бесконечно затягивались. Немудрено, что подобные условия — грозящей анархии на юге и военной опасности на других рубежах страны — подсказали московскому правительству мысль о необходимости навести порядок внутри самой столицы и показать свою решимость в отношении все еще не смирявшихся церковных мятежников. Письма, челобитные и трактаты, которые посылали из Пустозерска тамошние узники, затягивавшаяся блокада Соловецкой обители, и, наконец, страстная пропаганда Авраамия, проповедовавшего, что все власти попали под влияние антихриста, показывали, что несмотря на все решения собора, активность церковной оппозиции делается все более и более опасной для духовного единства и спокойствия страны.

Первой жертвой этой новой «чистки» стал апокалиптический проповедник Авраамий, которого правительство не без оснований считало за главного агента пустозерцев в Москве. Подозрения подтвердились. При аресте в ночь с 13 на 14 фев. 1670 г. у этого юродивого поэта и опасного агитатора нашлись писания игумена Феоктиста, игумена Антония и Неронова, и недавно полученные из Пустозерска письма Аввакума и Феодора. Во время расследования, которым лично руководил сам митрополит Павел, выяснилось, что Авраамий поддерживал постоянную связь с пустозерскими вождями и что главным этапом по пересылке и распространению этих трактатов и писем был другой северный городок Мезень, где находились в заключении сыновья и жена Аввакума, юродивый Федор, отличившийся своей активностью во время пре-

бывания протопопа в Москве, и некий московский посадский Лука, тоже сосланный на север за свою приверженность к старому обряду.¹⁶⁹ На допросах юродивый Федор, как всегда, держался смело и независимо. «Я отца Аввакума, истинна Христова ученика, исповедаю», — признавался Авраамий, — «сего ради и вопрошаю (переписываюсь), хощу от него научиться всякому доброму делу». Но несмотря на смелость, он держался очень осторожно и, прикидываясь ненормальным, на все вопросы о старообрядческой организации отвечал, что он мол «человечишко скудоумный и беспамятной . . . и иных писем не помню, где взял». Как Аввакум в Пустозерске, так и Авраамий в московской тюрьме на Мстиславовом подворье быстро приобрел друзей среди стражи и, сидя под арестом, продолжал сноситься со своими единомышленниками и, конечно, в первую очередь с домом Феодосии Морозовой.

Хотя митрополиту Павлу и светским властям было, конечно, известно, что дом Морозовой был главным центром старообрядческих соборниц, царь все же, видимо, не хотел трогать боярыню ввиду ее долголетней близости с недавно скончавшейся царицей Марьей Ильинишной. Но для пресечения сношений пустозерского центра с Москвой и особенно с начавшим волноваться Доном, на север для соответствующих увещеваний, расследований и, в случае надобности, наказаний был послан стрелецкий полуголова Иван Елагин.¹⁷⁰ По прибытии в Мезень, полуголова сразу же принялся за дело. После энергичных внушений сыновья Аввакума покаялись и согласились принять новый обряд. Упорный юродивый Федор, которого Аввакум недаром называл своим любимым духовным сыном, отказался наотрез от всякого примирения с новыми книгами и уставами и был повешен сразу же. Луку та же участь постигла на обратном пути Елагина из Пустозерска в Москву.

Прибыв в Пустозерск, стрелецкий полуголова потребовал, чтобы все четыре ссыльных приняли трехперстное крестное знамение, новый символ веры и другие обрядовые новшества. Не сдавшиеся на увещевания собора пустозерцы, конеч-

¹⁶⁹ Авв., 62; ЛЗАК, XXIV, 52—72 и Мат., VII, 413

¹⁷⁰ РИБ, XXXIII, 1273

но не реагировали и на аргументы и угрозы Елагина. Тогда, 14 апреля на Фоминой неделе в четверг, как это записал Аввакум, «по приказу цареву, полуголова Иван Елагин взял из тюрьмы протопопа Аввакума, попа Лазаря, дьякона Федора и старца Епифания и шли они до уреченного места на посещение, где плаха лежит и мучительная вся готова, и палач готовитца для посещения их. Они же никак не унывшие, вкупе народ благословляли и прощались, светлым лицом, веселы в своем благочестии непоколебимо стояли и за отеческое предание смерть принимали, а к народам говорили: не прельщайтесь Никоновым учением! За истину страждем и умираем!»¹⁷¹ Но на этот раз им еще не пришлось умереть. Аввакум был снова пощажён, а Епифанию, Лазарю и Феодору полуголова приказал «за их речи языки резать, а за крест руки сечь».

После этой «Пустозерской казни» режим всех четырех был совершенно изменен. До этого они жили в избах местных жителей, постоянно общались между собой и встречались с местными обитателями и путешественниками. Теперь же их поместили каждого в отдельности в закопанные в землю срубы-землянки, выход из которых был забит и засыпан, чтобы узники не могли выходить из них и общаться. Условия в этих тюрьмах-землянках были, конечно, ужасные. Епифаний оставил печальное, но красочное описание своего заключения: «я ныне в темнице, яко в гробу сижу, — жив землею погребен, всякую нужду терплю темничную, дым горькой глотаю, глаза дымом и копотью, и всякою грязью выело. Одна темница — то и церковь, то и трапеза, то и заход. А клопы жива хотят съестъ и червьям не хотят оставитъ».¹⁷²

Только небольшое окно, вделанное в стене землянок-тюрем, которое служило для передачи еды и отхода дыма, позволяло им говорить со стражей и видеть небольшой кусочек окружающего полярного мира. Позже эти окна были расширены, так что узники, украдкой, снова могли иногда общаться друг с другом, и даже вместе обсуждать свои сочинения и спорить. Несмотря на эти ужасные условия заключения,

¹⁷¹ Авв., 713—714; Жизнеописание, Робинсон, 195

¹⁷² Жизнеописание, Робинсон, 195

все четыре пустозерских мученика создали в своих подземных темницах значительное количество богословских и литературных сочинений, среди которых были и такие шедевры древнерусской литературы, как автобиографии-жития Аввакума и Епифания.

Пустозерская казнь совпала с развитием больших событий на юге и юго-востоке России. Уже с 1667 года, когда Стенька Разин покинул Дон и основал на северном берегу Каспийского моря казачий городок-базу для налетов на Персию, вся юго-восточная русская Украина глухо волновалась. В конце 1669 года Разин вернулся на Дон, захватил там власть, а весной двинулся в новый большой поход, но на этот раз не на персиан, а на бояр и помещиков всея Руси. Как раз накануне пустозерской «казни», 13 апреля 1670 года, его войска взяли Царицын, а летом и осенью бунт разлился от Воронежа до Камы и от Астрахани до Лыскова у Нижнего Новгорода, где когда-то Аввакум служил священником. В сентябре пали Саранск и Пенза, и мятеж, казалось, переливался из казачьих украин в самый центр Московского государства. Но несмотря на осложнения на Украине, где в союзе с татарами и турками Дорошенко собирался передвинуть границы Оттоманской империи к среднему течению Днепра и привести янычар под стены Киева, московское правительство проявило осенью и зимой 1670—1671 года большую энергию. Занявшись грабежом Астрахани, казаки Разина упустили время и после их первых успехов пришли поражения. Социальный мятеж скоро остался без главарей — опытные и энергичные воеводы князь Юрий Алексеевич Долгорукий и князь Юрий Никитич Барятинский разбили главные силы разинцев, а 14 апреля следующего 1671 года сам Разин был схвачен домовитыми казаками и выдан на казнь в Москву. Пламя крестьянского и инородческого пожара пылало еще сравнительно долго, и воеводам и правительству пришлось применить самые жестокие меры, чтобы приостановить эту попытку расправы с правящим классом.

Само разинское движение было религиозно нейтрально. Среди казачьих и крестьянских повстанческих отрядов были приверженцы и старого и нового обряда. Часть старообрядцев поддержала Разина и к нему примкнуло немало священников, недовольных и обрядом, и властями, и епископатом.

Так например склонный к старой вере поп Никифор Иванов все время сопутствовал самому Разину. Некий поп Савва оперировал во главе повстанческих отрядов.¹⁷³ Во многих селах и городах священники встречали повстанцев с иконами и колокольным звоном. Тем не менее, нет никаких оснований утверждать, что «бунт Разина был бунтом раскола . . . первым явным народным движением его», как в 1870-х годах писал Щапов, а вслед за ним и народники.¹⁷⁴ В Астрахани разинцы убили митрополита Иоасафа, известного своей враждой к патриарху Никону.¹⁷⁵ Во время похода Разина на север казаками распускались слухи, что у них в обозе находились не только какой-то фантастический Нечай-царевич и недавно умерший наследник престола царевич Алексей, но и сам патриарх Никон.¹⁷⁶ Да и самого патриарха Никона, проживавшего тогда под арестом в Ферапонтовом монастыре, власти подозревали в сношениях с восставшими казаками разинцами.¹⁷⁷ По всей вероятности, вернее всего будет сказать, что несмотря на свое паломничество в Соловецкий монастырь, сам Степан Разин был довольно безразличен к церковным, да и вообще религиозным вопросам, и был настроен скорее антиклерикально, почему его трудно подозревать в склонности к «старой» или «новой» вере.¹⁷⁸ Недаром, как после подавления восстания показывал атаман донских казаков Михаил Самаренин, Разин советовал своим казакам не строить церквей, не ходить на церковные богослужения и велел им вместо церковной свадьбы «венчатца около вербы».¹⁷⁹

Но нельзя сомневаться, что и большое количество приверженцев «отеческого предания», недовольных церковью и гражданскими властями, примкнуло к движению. Во всяком случае, при подавлении разинского бунта и последующей чистке бунтовавших областей, правительственные войска и

¹⁷³ Крестьянская война, 183

¹⁷⁴ Щапов, I, 466

¹⁷⁵ Попов: Материалы, 8—18 и 134—136; С. Тхоржевский: Стенька Разин, Москва, 1923, 119

¹⁷⁶ Соловьев, VI (XII), 309

¹⁷⁷ Соловьев, VI (XI), 278

¹⁷⁸ Тхоржевский, указ. соч., 119—121; Крестьянство и национальности в Разиновском движении, 255

¹⁷⁹ Крестьянская война, II, 340

их начальники расправлялись со всеми подозрительными им элементами, и тысячи и даже десятки тысяч виновных и невинных людей погибли от меча, виселиц и огня карательных отрядов. После их усердной работы в одном из нижегородских уездов число домов-хозяйств уменьшилось на 10 000, а число официально казненных достигало 11 000.¹⁸⁰ Многие предпочитали скорее сжечься сами, избегая одновременно и палачей и антихриста, чем подвергнуться пыткам и мучениям.

На связь нижегородских гарей с казнями указывал и Аввакум в своей «Книге Бесед», написанной вскоре после этих ужасных событий, и, во всяком случае, не позднее 1675 года:¹⁸¹

А по Волге той живущих во градах, и в селех, и в деревенках тысяща тысящами положено под мечь, нехотящих принять печати антихристовы. А иные ревнители закона суть, уразумевше лесь отступления, да не погибнут зле духом своим, собирающесе во дворы з женами и детьми и сожигахуса огнем своею волею.

Другие старообрядческие материалы тоже говорят о происходивших в это время гарях и насчитывают до 2000 добровольно сгоревших человек в районе Нижнего Новгорода, особенно по реке Кудме, на берегах которой родился и Аввакум.¹⁸² Немало последователей Капитона и его учеников кончали жизнь добровольным голодом, так в это время оба способа «самоубийственных смертей» были еще одинаково популярны среди «непокорников», убогавших от антихриста и царских воевод. «В нижегородской области многие бо тысячи огнем во овинах и избах сгореша, в луговой стороне в морилянях от своих учителей закрыты померли», — сообщал Фролов.¹⁸³ Правительственные сообщения, к сожалению, подтверждают эти рассказы старообрядческих писателей. «В том же году, в Нижегородском Закудемском стану во многих селах и деревнях крестьяне к Божьим церквям не приходили и пенье церковное и тайнств не принимали, и во всем от раскольников розвращалися, и многие по прелести их с женами

¹⁸⁰ Тихомирлов: Разиновщина, Москва-Ленинград, 1930, 132

¹⁸¹ РИБ, XXXIX, стр. XXXV и Авв., 249, там же 846

¹⁸² Мат., V, 204 и ДРВивл, XVIII, 92

¹⁸³ Фролов, 469

и детьми на овинах пожигались», — доносили царские власти с Волги.¹⁸⁴

Волна расправы со всеми противостоящими властям и церкви мятежниками и недовольными захватила также и Москву и другие оставшиеся в стороне от Разиновщины города. Дворецкий боярина Салтыкова, некий Исая, был сожжен, а с ним, по всей вероятности, пострадали и другие менее известные старообрядцы.¹⁸⁵ Молодой князь Иван Хованский был бит батогами. Старец Авраамий, после долгих попыток духовенства во главе с митрополитом Павлом переубедить его, был 13 августа 1670 г. расстрижен, брошен в новую гражданскую тюрьму и зимой 1671—1672 года сожжен.¹⁸⁶ В это время власти, по словам Аввакума, «и иных поборников Христовых, многое множество погубили». Имена многих из них сообщает он сам: «на Кольском полуострове рассекли на пятеро соловецкого старца Иону, который проповедовал в Поморье; в Киеве сожгли стрельца Илариона; в Нижнем Новгороде одного и в Казани тридцать человек; в Холмогорах был сожжен юродивый Иван, во Владимире шесть».¹⁸⁷ Сосланный в Печенгский монастырь за обличения царя Иван Красулин был сожжен в 1671 году.¹⁸⁸ В июне того же года был обезглавлен соловецкий дьячок Иван Захаров.¹⁸⁹

Наступила очередь и боярыни Морозовой, до сих пор защищенной памятью царя о царице. Хотя царица Марья Ильинишна умерла уже в 1669 году, Морозова пережила первые годы этой чистки сравнительно спокойно. Дом ее, находившийся под строгим руководством старицы Маланьи, делался все более и более похожим на монастырь, чем на боярские хоромы. Вместе с боярыней держались ее сестра княгиня Евдокия Урусова, жена стрелецкого полковника Мария Данилова и несколько черниц. Как уже отмечалось, в конце 1670 года, по всей вероятности, в соответствии со старообрядческими преданиями, 6 декабря сама боярыня стала инокиней.

¹⁸⁴ ДРВивл, XVIII, 82

¹⁸⁵ Авв., 249

¹⁸⁶ ЛЗАК, XXIV, 315; Аввакум говорит о смерти Авраамия, но не указывает времени его казни, Авв., 57, 65

¹⁸⁷ Авв., 248—249, 846

¹⁸⁸ ЛЗАК, XXVI, 22

¹⁸⁹ там же, XXIV, 361

Ее постриг находившийся там в это время игумен Досифей, и боярыня Феодосия стала старицей Феодорой.¹⁹⁰ Отказ ее, бывшей одной из старших боярынь при дворе царицы, присутствовать 22 января 1671 года на свадьбе царя с его новой женой, молодой красавицей Натальей Нарышкиной, во время которой Морозова должна была «титлу царскую говорить», переполнил чашу терпения Алексея Михайловича, быстро забывавшего с новой царицей свою покойную жену.¹⁹¹ По его приказу один за другим ряд видных представителей двора и духовенства стали уговаривать Морозову, теперь мать Феодору, оставить старую веру.

В этих уговорах, правда, по всей вероятности тенденциозно переданных старообрядческим писателем жития Морозовой, поражает убогость аргументов уговаривавших. Помимо ссылок на «красоту, стройность и доброту» новых книг, главным доводом уговаривавших был совет не перечить царю. Так например старик Михаил Ртицев, дядя Морозовой и отец Феодора Ртицева, говаривал своей племяннице:

«Молю тя, остави распрю, перекрестися тремя персты и прочее, ни в чем не прекословь великому государю и всем архиереом!»

То же говорила и известная Анна Ртицева, бывшая раньше поклонницей патриарха Никона, а теперь ставшая близким другом митрополита Павла. Она только прибавляла, что боярыня должна думать и о будущем своего сына, и советовала:

«О сестрица голубушка! Съели тебя старицы белевки [монашки из старообрядческого монастыря в Белеве], проглотили твою душу, аки птенца отлучили от нас! Не точию нас ты презрела, сродник своих, но и о единородном сыне своем не радиши . . . А ты его ни во что не полагаеши, и великому государю не повинуешися. И убо егда како за твое прекословие придет на тя и на дом твой огнепальная ярость царева, и повелит дом твой разграбити, тогда многими скорби сама подымеши, и сына своего ница сотворишь своим немилосердием».¹⁹²

¹⁹⁰ Русская старина, X, 1908, 684; Pascal, 456

¹⁹¹ Житие Морозовой, 154—156; Забелин: Быт царц, 126

¹⁹² Житие Морозовой, 159—160

Зная о предстоящей опале своей сестры, княгиня Евдокия Урусова проводила с ней большую часть своего времени, а старица Маланья и белевские монашки скрылись из Москвы по настоянию самой боярыни. Ночью 14 ноября 1671 года в дом Морозовой пришел уже испытанный специалист по «работе» со старообрядцами Чудовский архимандрит Иоаким со своими сотрудниками. В ответ на их расспросы Морозова, теперь уже старица Феодора, показала двухперстное знамение и просто сказала: «сице аз верую». Видя упорство Феодоры, Иоаким приказал посадить ее и ее сестру под домашний арест и наложить кандалы. Через несколько дней ее отвели в Чудов монастырь, где расспросы и убеждения продолжали тот же Иоаким и Павел Сарский (Крутицкий). Вначале допрос был мирным. «Павел митрополит начат ей глаголати тихо, воспоминаая честь и породу . . . :

Понеже крепко сопротивляешися словесом нашим, прочее из краткости вопрошаем тя, — по тем служебникам, по коим государь царь причащается, и благоверная царица и царица, ты причастишися ли?»

На подобный довод Морозова ответила без колебания:

«Не причащуся! Вем аз яко царь по развращенным Никонина издания служебникам причащается, сего ради аз не хочу».¹⁹³

Уговоры длились от второго часа ночи до десяти утра, но остались без всякого результата. Собственно, уже после этого допроса, судьба боярыни, старицы Феодоры, была решена. Она была переведена в цепях в Печерский монастырь, а ее сестра княгиня Евдокия — в Алексеевский монастырь, где они обе содержались под строгой стражей. В это же время была арестована и их подруга, Мария Герасимовна Данилова, которая пыталась скрыться и убежать из столицы.

Несмотря на строгую стражу, даже в тюрьме, Морозова продолжала поддерживать сообщения со внешним миром. Ее слуги навещали ее и приносили ей еду и одежду. Многие из ее друзей приезжали в монастырь. Благодаря помощи друзей и единомышленников Морозова успела даже причаститься у верного старой вере иеромонаха Иова, основателя монастыря в Льгове, а впоследствии видного старообрядческого

¹⁹³ там же, 165

деятеля на Дону.¹⁹⁴ Дядя Михаил Ртищев неоднократно приходил разговаривать с ней через окно. Из своей далекой тюрьмы в Пустозерске протопоп Аввакум писал послания и духовно поддерживал всех трех мучениц — Морозову, Урусову и Данилову. Обычно пользовавшийся простым слогом, протопоп писал им торжественным стилем, чтобы показать важность их мученичества:

Херувимы многочитыя, серафими шестикрилни, воеводы огнепалныя, воинство небесных сил, тричисленная единица трисо-
ставного Божества, раби вернии: Феодора в Евдокеи, Евдокея в Феодоре, и Мария в Феодоре и Евдокеи! Чюдный состав по образу святыя Троицы, яко вселенстии училилие — Василий, Григорий и Иоанн Златоустый! Феодора — огненный ум Афанасия Александрийского, православия насаждь учения, злославия терние изсекла еси, умножила семя веры одождением духа, преподобная по Троице поборница великая. Княгиня Евдокея Прокопьевна, свет трисиянный, вселившийся в душу твою, сосуд избран показа тя, пре-
блаженная, светло проповеда Троицу пресущную и безначальную. Лоза преподобия и стебель страдания, цвет священения и плод богоданен, верным присноцветущая даровася, но яко мучеником сликовна, Мария Герасимовна, со страждущими с тобою взываше: ты еси, Христе, мучеником светлое радование.

Он советовал мученицам не мудрствовать и просто без размышлений верить в старые книги:

Женской быт одно говори: как в старопечатных книгах напечатано, так я держу и верую, с тем и умираю. Да молитву Иисусову грызи, да и все тут! А, о пици, и питии и о чести века сего что роптать? бросили вы сие: плюнте уже на все!¹⁹⁵

В начале 1672 года немощный и невлиятельный патриарх Иоасаф II скончался, а 7 июля того же года его место во главе русской церкви заступил митрополит Питирим Новгородский, бывший блюстителем патриаршего престола во время тяжбы Никона с царем. Питирим еще в то время считался за друга старого обряда, и каковы бы не были его убеждения, он во всяком случае не был на стороне преследователей Морозовой, Аввакума и других сторонников «веры отеческой». Поэтому он обратился к царю с предложением отпустить Морозову и ее союзниц на свободу. Питирим был, конечно, прав. Заключение твердой в своей вере боярыни, ее сестры княгини и Марии Даниловой производило сильное впе-

¹⁹⁴ Александр Б.: Описание некоторых сочинений, I, 269

¹⁹⁵ Авв., 393—396

чатление на московский, да и вообще весь русский люд, и скорее привлекало к старому обряду новых верных, чем производило устрашающее впечатление. Но царь был непреклонен. Причины его явной злобы на Морозову, к сожалению, не известны, но можно полагать, что он не любил ее еще с тех пор, когда она была при царице Марии Ильинишне и, по всей вероятности, поддерживала последнюю в ее симпатиях к старой вере. Возможно, что он чувствовал себя неловко перед боярыней после своего нового брака с молодой пышной красавицей Нарышкиной, а может быть у него с Морозовой были и другие счеты. Во всяком случае, трудно сомневаться в личном элементе мести царя в, даже для того времени, исключительно печальной судьбе старицы Феодоры.

В конце 1674 года все три верные исповедницы старого обряда были приведены на Ямский двор для последних убеждений. Там уже были князь Иван Воротынский, князь Яков Одоевский и Василий Вольтинский. В их присутствии всех трех женщин по очереди подняли на дыбу; после дыбы и ряда других пыток их полунагими бросили на снег и затем еще били плетьюми. В то же время на Болоте за Москвой для Морозовой готовили костер для ее сожжения, но бояре переубедили царя,¹⁹⁶ видимо, возмущая предстоящей необычайной казнью видной представительницы одной из шестнадцати высших аристократических семейств Московского государства.¹⁹⁷

После трех дней пытки Морозова была перевезена в Новодевичий монастырь и оттуда на Хамовники. Тогда за мученицу боярыню вступилась царевна Ирина Михайловна, сестра царя, которая в 1654 году послала в Тобольск ризы для протопопа Аввакума:

«Почто, братец, не лепоту твориши и вдову оную бедную помыкаешь с места на место. Не хорошо, братец. Достошно

¹⁹⁶ Житие Морозовой, 196

¹⁹⁷ Кроме рода Морозовых к этой группе знатных родов в то время еще принадлежали князья Черкасские, Воротынские, Трубецкие, Голицыны, Хованские, Одоевские, Пронские, Репнины, Прозоровские, Буиносовы, Урусовы, Хилковы; из нетитулованной аристократии в нее кроме Морозовых входили Шейны, Салтыковы и Шереметевы. Старшие представители этих семей попадали в бояре, минуя младшие дворцовые и государственные чины. Соловьев, VII, (XIII), 62

было помнить службы Борисовы [дядьки государя] и Глебовы [мужа Феодосии-Феодоры]». В отместку за заступничество царевны, Алексей Михайлович осенью 1674 года приказал перевезти Морозову, Урусову и Данилову в особенно строгую тюрьму в Рождественском монастыре в Боровске.

Во время своего заключения узницы страдали не только физически, но и духовно. Единственный сын Морозовой заболел во время ее пребывания в тюрьме и несмотря на то, что царь приказал своим лекарям сделать все возможное, чтобы спасти племянника своего бывшего дядьки, молодой Иван Глебович вскоре скончался. К великому горю своей матери, перед смертью он причащался, а затем был погребен по новому обряду. Двое братьев Морозовой, Федор и Алексей Соковнины, которые хотя и не так открыто, как их сестра, но тоже придерживались старой веры, были сосланы. Все имущество Морозовой и ее семьи, включая и братьев, было конфисковано. Душевные страдания ее сестры были еще сильнее, так как ее муж решил развестись с нею и жениться на молодой девушке. К тому же ее дети совсем отошли от старого обряда, а ее старший сын, ставший вскоре после ее смерти стольником,¹⁹⁸ отличался склонностью к кутежам и дебоширству. Княгиня страшно горевала о душевном состоянии своих детей и из заключения постоянно писала им, к счастью сохранившиеся, нежные и трогательные письма.

Сохраняй чистоту тела и души... сохрани мои слова в сердце: если за мои грехи ты возьмешь новую веру, ты умрешь молодым, ты будешь там, горе, в мучениях, и никогда не называй меня больше твоей матерью, тогда уже я не твоя мать.¹⁹⁹

Боровское сидение трех исповедниц старой веры протекало уже во время патриаршества бывшего Чудовского архимандрита, а затем Новгородского митрополита Иоакима, который стал главой русской церкви еще 20 июля 1674 года. Это был человек ни старой, ни новой, а «государевой веры». По рассказам дьякона Феодора, когда Ртищев по поручению царя еще в 1664 г. запросил его об отношении к вере, Иоаким просто ответил: «аз де государь не знаю ни старья веры, ни

¹⁹⁸ Дворцовые разряды, III, 1630

¹⁹⁹ Старина и Новизна, 1916, XX, 9—11

новья, но, что велят начальницы, то и готов творити и слушать их во всем».²⁰⁰ Феодор, как противник иерархии и «новой веры», по всей вероятности несколько утрировал слова будущего патриарха, но в свою бытность архимандритом Иоаким несомненно, прежде всего, был исполнителем воли монаршей. Позже он проявил себя иначе, и стал властным и решительным главой церкви, и нередко проявлял значительный богословский консерватизм, хотя и не старообрядческого склада. В молодости он был на военной службе, но в Киеве принял монашество, и позже попал в Иверский монастырь патриарха Никона. Вместе с Павлом Сарским (Крутицким) и Иларионом Рязанским он стал верным орудием в руках царя по искоренению оппозиции. Иоаким не отличался ни ученостью, — да и грамоте он, кажется, обучился очень поздно, — ни аскетическим образом жизни, но всегда был твердым и дельным администратором. Став патриархом, он на соборе 1675 года добился осуществления постановлений 1667 года о монастырском приказе,²⁰¹ и к 1677 году приказ был действительно окончательно ликвидирован. Одной из его главных заслуг была реорганизация духовной администрации, и при нем и в патриаршем, и в епархиальных управлениях и особенно в духовном суде светские чиновники, бояре и тиуны, были сменены духовными лицами. Кроме того ему удалось добиться пересмотра практики светской администрации в вопросе надела новых церквей землями. Опасаясь чрезмерного роста церковных имуществ, государство запрещало церквям приобретать новые земли, причем это запрещение применялось и к вновь строящимся церквям на бурно растущих южных и восточных территориях России. Указав на абсурдность такой практики, патриарх Иоаким настоял на проведении закона, по которому все новые церкви наделялись соответствующим приделом земли.²⁰² Вообще он оказался энергичным и очень неглупым управителем церкви, но на всех не ходивших в церковь и не молившихся так же, как и он сам, а также на всех непослушных его авторитету он смотрел, как на бунтовщиков, и со свойственной бывшему

²⁰⁰ Мат., VII, 221

²⁰¹ Карташов, II, 233

²⁰² там же, 233—234

военному жестокостью и решимостью не стеснялся расправляться с ними.

Одной из жертв патриарха Иоакима был патриарх Никон, участь которого хотел улучшить сначала царь Алексей, а затем его сын царь Федор. Но патриарх Иоаким не только добился в 1676 году перевода Никона в суровое заключение в Белоозерском монастыре, но даже перед самой смертью бывшего патриарха не хотел оказать никаких послаблений.²⁰³ Другой известной жертвой непреклонности и ортодоксальности Иоакима стал протестантский эсхатологический проповедник Квириин Кульман, который был сожжен на костре в Немецкой слободе вместе со своим другом и единоверцем К. Нордерманном.²⁰⁴ Иоаким не постеснялся даже посадить в тюрьму в кандалы самого духовника царя Алексея Михайловича, протопопа Посникова, обвинив его в безнравственном поведении.²⁰⁵ Не мудрено, что не менее непоколебимым и жестоким он был и со столь нелюбимыми царем Морозовой, Урусовой и Даниловой.

Вскоре после перевода сестер в Боровский монастырь туда был прислан дьяк Кузмищев, который приказал отобрать от узниц все их имущество, включая иконы и молитвенники, затем он распорядился сжечь четвертую, тоже там находившуюся старообрядческую узницу Устинию, а саму Морозову с Урусовой и Даниловой приказал заморить голодом. Описанию их последних недель и смерти посвящены драматические страницы их жития.

Узницы, изнывая от голода, звали стражей, прося: «Помилуй мя, даждь ми колачика!» Но стражи на это, имея самые строгие распоряжения, отвечали «боюсь» или «не имею». Все же некоторые из тюремщиков втихомолку немного подкармливали несчастных женщин. Первой 11 сентября 1675 года от полного истощения умерла княгиня Урусова. Морозова скончалась 1 ноября. Перед смертью она попросила своего тюремщика вымыть в реке ее рубаху, чтобы по русскому обычаю умереть в чистой сорочке. Еще через месяц за ней последовала в другой мир и Мария Данилова.

²⁰³ Соловьев, VII (XIII), 259

²⁰⁴ ЧОИДР, 1909, III, дело Кульмана, 22—24

²⁰⁵ Соловьев, VII (XIII), 124

«И взыде ко двема ликовати вечно о Христе Исусе Господе нашем», — так закончил свой печальный рассказ писатель жития.²⁰⁶

Приход энергичного патриарха Иоакима к власти отразился и на судьбе Соловецкого монастыря. Начатая в 1668 году блокада обители была не эффективна и поэтому правительство неоднократно обращалось к монастырю с предложением прощения, если он покорится и примет новую веру. Но братия каждый раз с негодованием отвергала предложения правительства. Население берегов Белого моря, вполне сочувственно относившееся к защитникам монастыря, снабжало монахов дополнительными, к имевшимся уже в обители на складах, запасами продовольствия, по преимуществу рыбой и овощами. Только весной 1674 года А. И. Мещеринов, сменивший полковника Клементия Евлева, второго командира блокировавших монастырь войск, высадил свои войска на главном острове архипелага и начал регулярную осаду крепости. Вокруг монастырских стен были построены бастионы и окопы и установлены стенобитные орудия.²⁰⁷

В последние годы осады в монастыре, среди его защитников, начались раздоры. Религиозно более консервативные и политически более умеренные монахи и миряне настаивали на строгом соблюдении монастырских правил и на начале переговоров с правительством. Во главе этой умеренной партии был сам старец Геронтий, составитель пятой, знаменитой, Соловецкой челобитной.²⁰⁸ Не отказываясь от своих убеждений, что старые книги лучше новых, Геронтий и его друзья, видя безысходность положения, начали под конец осады в 1674 году уговаривать монахов, «чтобы они по государевым людям не стреляли» и перешли бы к царским войскам.²⁰⁹ Эта умеренность Геронтия может быть объяснена его опасениями радикализации части монахов и значительного числа светских защитников монастыря-крепости. По мере того, как осада затягивалась, начал замечаться союз между наиболее фанатичными противниками новых книг и полити-

²⁰⁶ Житие Морозовой, 201

²⁰⁷ ААЭ, IV, 291 и Соловьев, VI (XII), 326

²⁰⁸ ААЭ, IV, 534—535

²⁰⁹ АИ, IV, 534

ческими радикалами из среды мирян, пришедших на помощь монастырю. Этот процесс одновременной религиозной и политической радикализации среди осажденных несколько напоминал усиление крайних фанатиков антибаптистов во время осады Мюнстера. По некоторым донесениям часть разинцев, после разгрома основных сил казачьего восстания в 1670 году, проникла в монастырь и призывала монахов «стоять и биться против государевых людей за воров, за сотников и помереть всем заодно».²¹⁰

Никанор и служка Федюшка Бородин стали с 1674 года вдохновителями сопротивления.²¹¹ Несмотря на все попытки царских войск Мещеринова овладеть монастырем, братия и мирские ее сторонники отбивали правительственные отряды. Зима 1675—1676 года была наиболее тяжелой для Соловков, так как теперь осада уже не прерывалась и сообщения с внешним миром были почти что совершенно отрезаны. Правда, большой штурм 23 декабря 1675 года был отбит, но настроение осажденных падало. В январе перебежавший из монастыря к осаждавшим войскам монах Феоктист указал Мещеринову на существование не охраняемого ночью тайного пути в монастырь.²¹² Ночью 22 января 1676 года стрельцы проникли через этот тайный путь во внутрь монастырских укреплений и открыли ворота войскам.²¹³ Защитники старообрядческой твердыни проснулись слишком поздно и были почти что все перебиты. Никанор и вождь мирян, видимо, разиновец, казак Самко были повешены. Перед казнью Никанор, по данным С. Денисова, смело заявил воеводе: «не боюсь я тебя, ибо и самодержца душу в руке своей имею».²¹⁴ Немало и других защитников Соловков погибло в страшных мучениях от рук палачей.

Почти что десятилетнее стояние Соловков за старую русскую веру произвело очень сильное впечатление на всю Россию и, особенно, на преданное традиции население севера и востока России. Еще в середине девятнадцатого века на севе-

²¹⁰ там же, 538

²¹¹ там же, 538; Досифей, III, 146

²¹² Мат., III, 385

²¹³ Досифей, III, 162

²¹⁴ С. Денисов: История о отцах соловецких, 27

ре и среди казаков продолжали петь песни об Соловецком стоянии. В одной из песен, рассказывающей о посылке возвод против монастыря, как бы от имени царя говорилось:

Ты ступай ко морю синему
к острову ко тому ко большому
к монастырю ко честному, к Соловецкому,
ты порушь веру старую правую,
поставь веру новую неправую.²¹⁵

Действительно, в умах людей старой веры осада Соловков не была ни чем иным, как лишним проявлением попыток епископов и царя ввести в России вместо древнего православия новую, наполовину греческую, наполовину латинскую веру. Поэтому на севере России, где падение обители тяжело переживалось большинством населения, оно вызвало большое религиозное напряжение и большую злобу против людей нового обряда. Кроме того, немало соловецких монахов, успешных оставить монастырь до его падения, сыграло значительную роль в религиозной радикализации Поморья. Спасшиеся при разгроме монастыря и разбредшиеся по северу монахи, как например старцы Игнатий, Савватий, Евфимий, Иосаф и другие, составили в Поморье наиболее упорные кадры распространителей старой веры.²¹⁶ Некоторые из них стали проповедниками самосжигания, а Савватий даже принял участие в московской попытке 1682 года вернуть все Русское государство к старой вере. Через несколько десятков лет после осады монастыря выговский старообрядческий вождь Семен Денисов составил эпическое описание Соловецкого стояния за веру, в котором он восхвалял монахов и говорил, что они были:

мужи чюдного и высокого жития,
мужи храброго и крепкого терпения.²¹⁷

Религиозная радикализация Беломорских областей, происходившая с одновременным ростом противоправительственных настроений, началась уже во время соловецкой осады. «Воры, сотник Исачко Воронин, да кемлянин Самко Васильев», по-видимому бывшие участники разиновского восстания,

²¹⁵ Соловьев, VII (XIII), 162

²¹⁶ Денисов, указ. соч., 47—50; Досифей, III, 162

²¹⁷ Денисов, указ. соч., 5

проникшие в монастырь ещё до начала его блокады Мещериновым, «про великого государя говорят такие слова, что не только писать, но и помыслить страшно», — показывал один из перебежчиков.²¹⁸ Эти «воры» запрещали молиться за царя, выскребли из церковных списков имена всех членов царской семьи, и постоянно заявляли, что они против царской власти. «Не восхотиша благочестивого царя себе в государях иметь». Эти же мятежники, а с ними и некоторые монахи начали проклинать всех священников, называли их еретиками, не приходили на исповедь и к причастию, и вместо этого исповедовались один у другого. Многие вообще отказывались ходить в церковь, когда там служили священники.²¹⁹ Никанор, хотя и был архимандритом, сам поддерживал этих «воров» в их противосвященнических настроениях и говаривал: «мы-де и без священников проживем, а в церкви-де часы сами станем говорить, а священники нам не нужны».²²⁰

Неожиданная смерть царя Алексея Михайловича, последовавшая 29 января 1676 года, всего лишь на 47 году его жизни, и ровно через неделю после падения знаменитой обители, была по мнению людей старой веры наказанием Божиим за разгром монастыря и, конечно, не помогла росту престижа царской власти. Место Тишайшего занял больной четырнадцатилетний ребенок, и период новых серьезных смут наступил для государства Российского.

²¹⁸ Мат., III, 329; АИ, IV, 532

²¹⁹ Мат., III, 328, 336

²²⁰ там же, III, 334

Несмотря на преследования, приверженцы старой веры все больше и больше отходили от принявшей новый обряд церкви и создавали свое новое особое церковное общество. Еще до окончательного разрыва с «никонианской» церковью на соборах 1666—1667 годов старообрядческие отцы изложили основные черты своей идеологии и даже выработали некоторые новые богословские положения. Первой и основной точкой отправления их мышления было эсхатологическое учение о Третьем Риме и единственности русского православия, как оно было изложено в «Повести о Белом Клобуке». Старец Филофей и его послания были в то время прочно забыты и их никто и не вспоминал, но «Повесть о Белом Клобуке» стала краеугольной основой всего учения старообрядцев. Запад, возглавляемый Римом, учили они, разорвав с православным востоком, погиб для христианства уже в одиннадцатом веке; греки продали православие или «зашатались» в вере со времен Флорентийского собора; Западная Русь капитулировала в Бресте в 1596 году, а в 1666 году наступило время Восточной Руси, и сама Москва, последний бастион православия, начала «последнее отступление». Теперь приходилось ожидать или может быть уже и видеть приход самого антихриста на когда-то светлую Русь.

Вторым важным звеном в теориях старообрядцев было сформулированное старцем Спиридоном Потемкиным утверждение о незыблемости обряда, о богословской невозможности для православия делать какие-либо изменения в богослужбных книгах и церковных священнодействиях. Обряд фактически возводился им до высоты догмата. Это было уже новым богословским положением, которое в соединении с учением о Третьем Риме, после соборов 1666—1667 годов, делало неизбежным раскол между официальной церковью и сторонниками старого обряда, поскольку государь и иерархи не хотели отказаться от Никоновской правки книг. До 1667 года учение сторонников старого обряда не имело импульса для дальнейшего самостоятельного развития, так как до самого собора они твердо верили, что вся церковь вернется к старым книгам. Поэтому их писания в то время сводились

по преимуществу к критике правки книг, проведенной в 1654—1657 годах. Конечно, крайние радикалы, вроде «лесных старцев» из числа последователей Капитона, уже задолго до собора ушли дальше, отвергая священство и таинства, проповедуя умерщвление плоти и разрывая с церковью, но до 1666 года эти отщепенцы от православия играли только незначительную роль в религиозной жизни страны. Только борьба против нового обряда и особенно против постановлений собора 1667 года, позволила им умножить свои ряды и выдвинула их новых вождей. Да и тогда они еще не излагали письменно своих взглядов, которые проповедовались учениками Капитона только устно.

Окончательный разрыв в 1667 году и клятвы, которым теперь был подвергнут старый обряд, поставили «правоверных» старообрядцев, которых так следовало бы называть в отличие от «лесных старцев», также боровшихся с Никонской правкой книг, в очень трудное положение. Переход всего епископата к «никонианам» лишил старообрядцев иерархии, которая согласно православному учению хранит и передает благодать и апостольское преемство в церкви. Без иерархии старообрядцы не могли иметь ни своих епископов, ни новых священников, которых рукополагали епископы, ни своих церквей, которые освящались тоже епископами, а без священников, епископов и церквей нормальная православная церковная жизнь и совершение полноты всех таинств были совершенно невозможны. Поэтому с момента разрыва с церковью, несмотря на все утверждения о преданности старой вере, старообрядцам пришлось приспособливаться к новым условиям, организовывать новые формы церковной жизни и творчески восполнять нехватавшие им теперь звенья церковного благочестия. Наиболее радикальное крыло старообрядчества, которое поверило, что антихрист одержал победу над русским государством и русской церковью ушло особенно далеко. Оно должно было фактически создавать новую «старую» веру без иерархии, без церквей, без полноты таинств, и придумывать новый «старый» обряд, который во всяком случае в части старообрядческого движения был по существу гораздо более радикальным нововведением, чем все «никонианские» новшества. Сохраняя старую внешнюю форму и особенно такие детали обряда, как двухперстное крест-

ное знамение, сугубая аллилуйя и чтение «истинный» в восьмом символе веры, эти вожди старообрядчества были вынуждены изменить самую сущность обрядов, а иногда и основ православного богословия. Приверженность к традиции и особому складу восточного христианства предохранила это новое «старообрядчество» от перетолковывания самых основных догматов, от рационалистического подхода к религии и иконоборчества. Правда, часть заколебавшихся в послушании церкви отошла еще дальше, перешла уже в начале второй половины семнадцатого века за границы старообрядческого благочестия, ушла в подвергнувшееся западному влиянию сектантство, но эти группы были немногочисленны и в семнадцатом веке они еще не создавали серьезных проблем для русского православия.

Необходимость приспособления «старой веры» к новым условиям, ограничивая при этом поскольку возможно свою церковную самочинность, создавала предпосылки для компромисса со своим же учением. Поэтому уже самым ранним учителям старообрядчества открывались два пути: или держаться поскольку возможно традиционного типа церковной жизни со всей полнотой таинств, доставая из русской церкви священников, и таким образом в глубине души признавая действительность «никонианского» рукоположения и наличия благодати в самой церкви, или же разрывать совершенно с церковью, отказываясь от священства, считая, что вся церковь и весь христианский мир попали во власть антихриста. Но опять-таки и во втором случае, хотя и не сразу, приходилось идти на компромисс если не с церковью, то с жизнью, так как, несмотря на все предсказания, конец мира не наступал, а жизнь в нем требовала решения таких существенных вопросов, как организация общества, отношения с государством, крещение, брак, которые в свою очередь заставляли приспособляться к существующему миру, а не только радикально отрицать его, как царство зла.

Почти что все эти трудности и необходимость новых решений обозначились в старообрядчестве сразу же после соборов 1666—1667 годов, но полностью они выявились и были осознаны лишь в самом последнем десятилетии семнадцатого века, когда они привели само старообрядчество к делению на два направления. Эти оба направления сложились в соответ-

ствии с каждой из вышеуказанных линий старообрядческой мысли, — консервативной и радикальной, — и позже получили название поповского, сохранившего священников, и беспоповского, отрицавшего после последнего «отступления» русской иерархии возможность продолжения самого института священства. Но в течение целой четверти века, с 1667 года до начала 1690-х годов, эти оба направления окончательно еще не выявились, богословские расхождения между ними только намечались, а обсуждение основных вопросов и проблем существования старообрядчества велось всеми его главными вождями без значительных внутренних трений. Конечно, среди них главенствующее положение занимала авторитетная группа узников пустозерского «центра».

Из четырех пустозерских отцов, двое, Лазарь и Епифаний, приняли незначительное участие в создании теоретических основ «старой веры». Лазарь, написав в 1668 году свои челобитные царю и патриарху,²²¹ прекратил свою литературную деятельность. По своей природе он был мучеником, священником, духовником, но не писателем богословом и, отдавая себе отчет в своей неподготовленности для такой задачи, он, вероятно, сознательно отказался от дальнейшей литературно-церковной работы.

Другого типа был инок Епифаний. Это был привыкший к тихой созерцательной жизни в пустыни скитский инок праведник, для которого «пустыня прекрасная» была дороже шума света, хотя бы и церковного света, и он был гораздо более устремлен к личному, мистическому общению с Господом и потусторонним миром, чем к активности в обществе. В 1665—1666 годах он написал книгу «Книгу обличений», которую подал царю во время собора, позже принимал участие в обсуждении «Ответа православных»²²² и кроме того был автором двух версий своего жития или, вернее, исповеди. Эта исповедь-житие,²²³ в которой он описывал свой духовный опыт, была очень интересным литературным произведением,

²²¹ там же, IV, 223—284 и ЛЗАК, XXIV, 53—56

²²² Авв., 61 и см. выше стр. 316 этой книги

²²³ Мат., VII, 53—63; ЛЗАК, XXIV, 229—262 и Жизнеописание, 179—202

но не имела непосредственного отношения к апологии или определению новых условий существования общины старой веры. Его произведение было прежде всего исповеданием христианского оптимизма, раскрытием его личной веры в Христа Милостивого, описанием своих переживаний, сомнений и надежд.²²⁴ Этими работами исчерпалось литературное творчество Епифания, который, во всяком случае, не был ни борцом, ни миссионером, ни богословом. В отличие от Лазаря и Епифания, оба других пустозерских отца, дьякон Феодор и протопоп Аввакум, были несомненно людьми одаренными писательскими страстями, хотя и совсем разными по своему характеру, и к тому же были врожденными миссионерами и проповедниками.

Феодор в своих пустозерских трудах оставался таким же методичным и последовательным работником, как и раньше, и, наверно, был, как уже почти что столетие тому назад писал Н. И. Субботин, «одним из самых замечательных раскольничьих писателей своего времени».²²⁵ В отличие от пламенного Аввакума, дьякон выражался всегда очень сдержанно и осторожно, и вместо эмоциональных выпадов протопопа в писаниях Феодора всегда можно найти спокойное и систематическое изложение. Только рассуждая о последнем отступлении и антихристе, сатане и злополучном 1666 годе, он нередко впадал в обличительный экстаз, неизменно повторялся и переходил на лирическо-эмоциональный тон. Помимо целиком еще не опубликованного «Ответа православных», его главными работами были объемистое «Послание к сыну Максиму», «Послание об антихристе», «Челобитная царю Алексею Михайловичу» и, наконец, полупоэма-полупроповедь «О антихристовой прелести».²²⁶ «Ответ православ-

²²⁴ См. статьи автора этой книги в: Возрождение 1966, CLXXIII, 68—87, в Die Welt der Slawen, 1956, 276—292 и Studies in Russian and Polish Literature, the Hague, 1962, 46—71; ввводную статью и примечания А. Н. Робинсона в Жизнеописании и его статьи в ТОДРЛ, 1958, XIV и XV

²²⁵ Мат., VI, стр. VI (введение)

²²⁶ «Ответ православных» в Мат., VI, 269—298, 313—334; VIII, 354—360 и в Хр. Чт. 1890, II, 732—738. «Ответ» был описан В. Дружининым в ЛЗАК, XXVI, отдел Пустозерский Сборник, 1—25. «Послание к сыну Максиму» в Мат., VI, 90—261, «Послание о антихристе», там же, 261—268, «О познании антихристовой прелести», там же, 79—89

ных» был важен не только как общая сводка аргументов в защиту старого обряда, но и как высказывание по целому ряду вопросов, которые встали перед старообрядчеством после собора 1667 года. Одобрение другими пустозерскими узниками этого ответа, придало ему авторитет соборного постановления главных отцов старообрядчества об основах новой «старой веры». Правда, впоследствии пустозерские отцы значительно разошлись в мнениях, Феодор оказался духовно изолированным от своих трех остальных союзников, а Аввакум, в своих посланиях и книгах отверг некоторые из важнейших положений этого ранее одобренного им «Ответа».

В «Ответе православных» дьякон Феодор, как это и можно было от него ожидать, неизменно возвращается к теме последнего отступления. По мнению дьякона, Запад погиб от происков антихриста, которые выразились в подчинении веры светской, внешней науке или, как теперь говорят, в секуляризации церковной культуры. «И чаша золотая [науки антихристового Запада] полна мерзости: то есть папского костела мудрость украшена философскою коварною лестию. И полна мерзости, — богомерзких ересей бесчисленных, — ими же уловиша весь свет. И ныне видим, койждо язык [народ] в свое время уловляется, по совету лукавого сатаны, возгнездившегося на западе». Так как у сатаны, после первого отпадения и до второго вскоре грядущего, по мнению дьякона, пришествия Христа, оставалось мало времени, то он поспешил покорить себе весь еще оставшийся верным Христу мир. «Ведый бо сатана, яко времени мало имать, по Писанию, того ради тщит всеми силами поклонити прелести римской всех живущих на земли». Поэтому сатана предпринял ряд попыток захватить православную Русь: «и в наше православное русское царство, до сих времен многажды вселукавый враг заглядывал, мысля от веры правыя отступити нас, но непопустившу Богу тогда, яко не у исполнися писание и число зверинное, по тысяче лет 666 (то есть 1666)». Но Русь долго отбивала все прежние попытки царя зла: походы крестоносцев при Александре Невском, козни жидовствующих при Иване III, папско-польские интриги при Гришке Отрепьеве, а русская церковь при этом даже все больше и больше процветала: «церковь наша светлая российская православная, своею верою по таковых искушениях светлее солн-

ца показася, и мир и тишина бысть велия».²²⁷ Это торжество православия на Руси длилось до «наскочения Никонова патриаршества» и начала собора апокалиптического 1666 года: «тогда, Богу попустившу, сатане свое дело совершити. И великое российское наше царство, — увы! — отторже сатана хоботом своим Никоном».²²⁸ На соборе 1666—7 года вслед за Никоном совершилось последнее предательство: «нынешние лжеучители, греческие и русские, не со Христом собирают, но с сатаною расточают прежних святых отец Христову веру. И своими растленными догматы антихристу путь уготовляют, ему же снести в церкви яко Богу, и показати себя яко Бога, по апостолу» [то есть по «Откровению» Иоанна Богослова].

Несмотря на категорическое заявление, что последнее отступничество совершилось, дьякон и другие пустозерские отцы не репались определить в «Ответе православных», когда и в зьем образе явился или явится сам антихрист. По их рассуждениям катастрофа конца мира и второе пришествие должны были следовать очень скоро за последним отступлением, но так как признаков таковой катастрофы, а в особенности второго пришествия не было, то они не были уверены и в расчетах времени появления антихриста. Сам дьякон иногда предполагал, что антихрист уже пришел, иногда высказывался, что антихрист еще придет. Так например в «Послании к сыну Максиму» он не говорил о времени появления антихриста, но в более ранних работах, в «Послании к иноку некому» и в «Послании к Иоанну», он наоборот писал, что антихрист уже пришел, хотя эти работы и были написаны на восемь-девять лет раньше, чем «Послание к Максиму», законченное только в 1678 году. В первом из указанных посланий он писал: «По шести летех по 60-ти [то есть в 1666 году], мню, *совершенное антихриста мугение настало уже*», а во втором, говоря о гонениях на приверженцев старой веры, он только указывал, что «есть знамение настания антихристова».²²⁹

²²⁷ Мат., VI, 282—283

²²⁸ там же, 356

²²⁹ там же, VII, 239 и VI, 74; и здесь и дальше подчеркнуто автором этой книги

Насколько Феодор был одержан идеей победы сил зла, лучше всего видно из его полупоэмы полуламентации «О познании антихристовой прелести», дата написания которой, к сожалению, не может быть установлена. В ней слышится страх, даже вера в непреодолимую страшную силу антихриста, которая рисуется ему как всемогущая, грозная угроза христианству. Написанная в первой части ритмическими строками, а во второй на подобие акафиста с постоянным анафорическим повторением зачала коротких, почти что равномерных фраз, оканчивающихся рифмами, эта богословская поэма звучит местами почти что как гимн силам зла, скорее приверженца дуалистической религии, чем православного богослова:

антихрист бо он испадшая десница,
зовомый диавол,
темный и помраченный языческий бог,
творец и зиждитель всяческа злобы,
всякому благу противник.
Попущением светлого Бога
первое его ангельское сияние
еще име на небесех, дается ему

...

Богом ся наречет
и возглоголет прегордая на Вышнего
и святых Вышнего оскорбит
и смирит смиренных
и вознесет гордыя
и изблюет свою презлейшую и мучительную горечь...

После этой характеристики царя зла автор переходит к перечислению нынешних действий антихриста:

- О прелесте!* понеже еси пестра:**
церковные стены созидаются,
законы же ее разоряются
и злохульно укоряются.
- О прелесте! понеже еси пестра:
иконное поклонение почитается,
образы же светлые его непотребно отметаются.
- О прелесте! понеже еси пестра:
причастие тело и кровь Христову исповедуют,
тайнодействия же ся еретичеством оглаголяют.

...

О прелесте! понеже еси пестра:

* = ересь, прельщение, соблазн.

** пестра = многообразна, неустойчива, соблазнительна.

мученикам Христовым память творят,
веру же их прелестью нарицают.

...

О прелесте! понеже еси пестра:
попы поставляются,
священники же яко враги сожигаются.

...

О прелесте! понеже еси пестра:
знаменем крестным именуется,
истинное же таинство, согбение перстов, армянским
нарицается.

О прелесте! понеже еси пестра:
апостольское хождение исповедают,
проповедь же апостольскую содержащих
пагубоблаголивьми волками блядословят.

О прелесте! понеже еси пестра:
диавол проклинается,
змей же яко честной почитается.²³⁰

...

Религиозный пессимизм Феодора неизбежно приводил его к радикальному решению вопроса отношений с «никонианской» церковью. В его глазах все духовенство стало соучастником предательства законов Христа, последнего отступления, превратилось в слуг антихриста, работающих на разрушение истинного христианства. Всякое общение с духовенством стало опасно и злопасно, так как они «истину попирают, и стоящих за нее сокрушают и разоряют, дабы ни один христианин не был на земли, держащийся старых книг святых и догмат церковных».²³¹ Только те священники, которые были поставлены до Никона, и не служили по новым книгам были еще, в его глазах, носителями благодати. «И от таких достоин принимать благословение», — писал он в «Ответе».

Новые же епископы и священники, которые были поставлены «от Никона и паче же от года 1666, егда совершенно православие все отринуша», являлись в его глазах, конечно, отступниками и поэтому надо «таковых яко Иуды чуждаться православным».²³² Но на этом запрещении общения с «никонианским» клиром Феодор и, видимо, тогда и остальные пустозерские отцы, одобрявшие его «Ответ», не останавли-

²³⁰ там же, VI, 79—89

²³¹ там же, 297

²³² там же, 310

вались и настаивали на прекращении вообще всех сношений даже с мирскими членами церкви. Это запрещение, вынесенное уже в 1668 или 1669 году, то есть всего лишь через два года после собора, было не менее категорично, чем клятвы самого собора, и проводило полный разрыв с «российской» церковью. В нем дьякон Феодор, приравнивая «никониан» к еретикам, писал:

Поистине лепо есть ныне от их богомерския службы бегати и уклонятися, и ненавидети и гнушатися, понеже писано в заповедех церковных: еретических книг не прочитати, и учения, и пения и чтения их не слушати. И в правилах апостольских пишет, в Кормчей Книге: кто хочет от их прелести избыти, святии апостолы и святии отцы повелевают православным христианом в домех молитися; аще кто помолится с еретики в церкви, или в дому, осужден будет; и с отлученными и со отверженными моляйся — отвержен будет и отлучен.²³³

Дьякон Феодор и в дальнейшем прочно остался на этой позиции непризнания священства «российской церкви», которое по его мнению стало орудием сатаны и лишилось всякой благодати. Он неизменно повторял, что священники, поставленные после начала правки книг и, особенно, после собора 1666 года, не являются священниками и при переходе в «истинное православие» старой веры должны быть приняты не в сане сущем, а как миряне, так как эти «попы и диаконы неосвященны суть по правилам... есть часть антихристова воинства и от исполнения церковных самовластне отсекошася».²³⁴ Он тем не менее делал исключение для священства поставления до 1654 года, которые или вовсе не приняли новых книг, или же принявши их, затем покаялись и вернулись к старой вере. Но так как эти «старые» священники были, естественно, вскоре обречены на вымирание, то он, конечно, считался с тем, что «старая вера», не имея своих священников и не принимая священников «российской» церкви, будет вскоре обречена на беспоповство, хотя он сам и не произносил этого слова. Эта бескомпромиссная в отношении нового священства позиция дьякона Феодора не только подталкивала умы старообрядцев к беспоповству, но и давала будущему беспоповству уже в 1668—1669 годах первое теоре-

²³³ там же, 233

²³⁴ там же, 63—64, ср. 62—63, 74—75, 191 и т. д.

тическое обоснование. Все же настоящим беспоповцем Феодор не стал, так как он до самой смерти в 1682 году считал, что антихрист пришел или скоро придет, а за этим в самое короткое время будет конец мира и второе пришествие Христа. Поэтому, даже давая теоретическое обоснование беспоповству, он просто не считал нужным задумываться о будущем и писал свои рассуждения о священстве для своего времени, которое было в его глазах эпохой конца истории.

При всей своей суровости в отношении «никоньянской» иерархии и священства, дьякон Феодор проявлял значительную мягкость в отношении царя Алексея Михайловича. Правда, он указывал, что царь был виноват в том, что санкционировал решения Никона и соборов 1654—1667 годов, но в его глазах государь был только лишь невольной жертвой Никона, который, по его мнению, «исперва ревнуя показася по благочестии и истине и тем пронырством своим в добре возделанную ниву сердца тогда благочестивого царя Алексея Михайловича, злым тернием насея и плевелами окраде святопамазанную его душу».²³⁵ Несмотря на оговорку, выразившуюся в слове *тогда*, что указывает, что после собора дьякон уже не считал царя Алексея Михайловича вполне благочестивым, общие формулировки этого, а также и других отзывов о царе, были у дьякона Феодора очень осторожными. Это, конечно, не значило, что он одобрял царя, послушание которому он уже во время собора 1666 года обуславливал обязательством строгого православия в вопросах веры, но тогда и он и другие его единомышленники, видимо, еще надеялись, что царь вернется на правый путь, и не хотели усугублять разрыва суровыми осуждениями царя. В последующие годы он остался на такой же сравнительно умеренной позиции в отношении государя. Правда, некоторые исследователи²³⁶ указывают, что в вводных фразах к описанию «Споров» Феодора с митрополитом Афанасием Иконийским дьякон резко выражался об Алексее Михайловиче, говоря, что он сам «обличал новые блудни, новых книг несогласия с прежними печатными до Алексея злочестивого, богоразвратника и мерзкого ненавистника, и богохульника и бого-

²³⁵ там же, 284 и 318

²³⁶ Жизнеописания, комментарии А. Н. Робинсона, 260—269

отступника, злее прежнего царя Иулиания [Юлиана Отступника], со злым тем сатаниным Никоном, и с детьми его и со слугами их». ²³⁷ Все же выражения этого текста, автограф которого не сохранился и который известен только по поздним копиям, не соответствуют всегда сдержанному тону дьякона, а сам текст не является органической частью «Споров», будучи самостоятельным, коротким, очень отличным по структуре и стилю от самих «Споров» введением. В то время как «Споры» переданы в виде протоколированного диалога, в этом введении, видимо, составленном более поздним переписчиком, о дьяконе говорится в третьем лице. К тому же, как давно уже отмечал Н. И. Субботин, в некоторых списках этого «Спора» вышеуказанные резкие слова о царе вообще не встречаются.

Конечно, Феодор не стесняется указывать, что мероприятия, проведенные при царе Алексее, очень похожи на действия некоторых византийских царей-еретиков, ²³⁸ но хотя он и пишет, что Алексей Михайлович сам уклонился в ересь, тем не менее он не называет его еретиком или отступником. Наоборот, в том же послании он как бы выгораживает не только царя, но даже и восточных патриархов, и пишет, что они попали сначала под влияние Никона, а потом и других русских архиереев Павла Сарского и Илариона Рязанского, и архимандрита, в будущем патриарха, Иоакима, ²³⁹ и даже прибавляет, что в прежние годы «царь Алексей, до того окрадения Никоном, благочестив бысть зело, правдолюбив и милостив». ²⁴⁰

Сотрудничество дьякона Феодора с Аввакумом и его друзьями Лазарем и Епифанием продолжалось совсем не долго. Уже в 1668 или 1669 году, еще во время составления «Ответа православных», или же вскоре по его отправке в Москву, между Феодором, с одной стороны, и Лазарем и Аввакумом, с другой, начались споры об истолковании одного стиха первой песни тройческого канона, редакция которого в богослужебных книгах издания времен патриарха Иосафа I раз-

²³⁷ Мат., VI, 49

²³⁸ Послание к сыну Максиму, там же, 213—220

²³⁹ там же, 195

²⁴⁰ там же, 197

нилась от книг издания патриарха Иосифа. Этот стих давал повод к различному истолкованию учения о святой Троице. Но занятые в то время общей работой пустозерские узники вскоре примирились. В основе их расхождения, а потом и вражды, конечно, лежала разница в умственном и душевном складе обоих пустозерских отцов. Хотя дьякон Феодор был автодидактом и, конечно, сам нередко ошибался в своих рассуждениях, но он был все же человеком иного спокойного, книжного склада, не любившим говорить и писать с кондачка, и несомненно был значительно осторожнее в своих высказываниях, чем неукротимый протопоп. Поэтому в большинстве случаев в богословских спорах Феодор оказывался беспристрастнее и ближе к традиционным толкованиям и определениям отцов церкви, чем Аввакум, который быстро увлекался, часто делал легковесные заключения и, в конце концов, попадал в неловкое положение, давая богословски неправильные и неясные формулировки. Обоим не хватало систематического богословского образования, и несмотря на то что Аввакум был несомненно очень начитан и далеко превосходил своими знаниями и литературным талантом многих руководителей русской церкви того времени, у него все же не было ни привычки, ни склонности долго разбирать проблемы, излагать отвлеченные мысли и не хватало необходимых знаний и соответствующей терминологии.

Вскоре после пустозерской «казни» 1670 года споры между дьяконом и протопопом снова разгорелись — «начая у нас размолвка о сошествии Христове в ад, и о сошествии святого Духа на апостолы в огненных языцах», — писал Феодор. Аввакум, видимо, запутался в своих утверждениях, попал в трудное положение, но, не желая признать свою неправоту, решил выставить самого Феодора, как еретика перед их общими последователями. Их споры и ошибки, тем не менее, не отразились на развитии старообрядческой мысли, которая не приняла ни неясных и сбивчивых толкований Аввакума по основным догматическим установкам православия, ни отдельных ошибок дьякона, и поэтому их разногласия вряд ли заслуживали бы даже упоминания, если бы в них не сказался характер и духовный кругозор обоих главных писателей раннего старообрядчества. Во всяком случае Аввакум первым перешел в наступление и уже в начале 1672 года писал

в Москву, сообщая о разногласиях с Феодором: «у меня здесь диавол от десных ссору положил, — в догматах считались да и разбились. Молодой ценюк, Федор дьякон, сын духовной мне, учал блудить над старыми книгами и о Святей Троице предкнулся, и о Христове во ад сошествии и о иных, догматствуя по никониянски, нелепотно. В Книге моей написано и послано к вам о Господе. Аз же, не утерпев безумию его, и слышати не мог хулы на Господа Бога моего, отрезал его от себя и положил под клятвою, не ради внешних досад, — ни никакоже!, — но ради бесстыдства его на Бога и хулы на старых книг. Буди он проклят, враг Божий!»

В ответ на запрос своих московских последователей, как истолковывать упомянутое неудачное выражение «Цветной Триоди» Иоасафовского издания: «поклоняемся Троице Трисущной Единой», которое вводило неправославное определение Троицы как Трисущной, протопоп советовал не мудрствовать и принимать старые книги так, как они были, очевидно, даже если в них были определенные смысловые и богословские неточности: «как в старых книгах напечатано, так я держю и верую, и с тем и умираю».²⁴¹

Необходимость поддержать авторитет старых книг, из-за правки которых разгорелась вся церковная смута, заставляла его просто избегать обсуждения этого вопроса, волновавшего его духовных детей. А между тем, он почти что в то же самое время в предисловии к своему житию высказывал богословски правильное понимание проблемы Святой Троицы, которое противоречило неудачному выражению указанной «Цветной Триоди»: «Вера ж кафолическая сия есть: да единого Бога в Троицу и Троицу во единце почитаем, ниже сливающе составы, ниже разделяюще существо».²⁴² Хотя он повторил это определение в более поздних версиях своего Жития и в толковании на книгу пророка Исайи, написанном им еще позже, около 1675 года, и в котором буквально изложил учение св. Афанасия Великого о св. Троице,²⁴³ тем не менее в «Книге обличений или Евангелии Вечном» он снова запутался в своих объяснениях и утверждал: «веруй три-

²⁴¹ Авв., 395

²⁴² там же, 6, 87, 160

²⁴³ там же, 530—531

сущную Троицу, несекомую секи по равенству, — небось! — едино на три существа, тожде единства и образы три равны». ²⁴⁴

Эти противоречия не были сознательным новотворчеством, желанием дать новое толкование и опровергнуть прежние авторитеты, а просто являлись результатом неуяснения и неумения изложить сложный догматический вопрос, который нередко не могут определенно и конкретно объяснить и современные богословы, вооруженные всеми средствами систематической теологии. Так же путался Аввакум и в вопросе сошествия Иисуса Христа в ад, в учении о воплощении Бога слова, о преосуществлении св. Даров и в некоторых других догматических проблемах. Но, и это необходимо еще раз повторить, богословские отклонения Аввакума в догматических вопросах были не сознательными попытками создания собственных теорий, а просто результатом недостаточного богословского образования и умения спокойно и методически подходить к трудным вопросам, и ни одна из его чисто догматических ошибок не оказала влияния на старообрядческое учение. Феодор в этом отношении был гораздо сильнее своего прежнего духовного отца, и писал всегда, осторожно и тщательно обдумав предмет спора.

Ссора среди пустозерских узников продлилась, видимо, до конца их сидения и казни на костре в 1682 году. Нередко она принимала весьма некрасивые формы и, к сожалению, старевший уже протопоп не умел проявить достаточно достоинства в отношении своего бывшего духовного сына и союзника. Однажды он подговорил стражу отвести воду в землянку дьякона, так что тот едва не захлебнулся в воде. Другой раз после ночного спора, для ведения которого дьякон выполз из своей подземной темницы, Аввакум, всегда поддерживавший добрые отношения с большинством стражи, убедил стрельцов забрать и отдать ему «еретические» писания Феодора. Затем, как рассказывал в послании своему сыну Максиму сам дьякон, стрельцы избили его и несмотря на зиму сорвали всю одежду, «связаша руце мои опако, и к стене привязали и знобили на снегу часа два. А друзи мои зря-

²⁴⁴ там же, 625

ше мя и смеющися».²⁴⁵ Эти инциденты известны только со слов Феодора, но ожесточение Аввакума против него было настолько велико, что трудно сомневаться в верности сообщений дьякона. В уже упомянутой «Книге Обличений или Евангелии Вечном» протопоп писал: «Федка, а Федка, зриши ли како вземшагося гордынею мучить — Златоуст рече. Ох собака, блядин [это слово тогда обозначало нечестивый, еретический, заблудший] сын, гордый пес, помнишь лаешь: Авакум свинья; что знаешь, а я небесные тайны вещаю, — мне дано! Словом говорю Троицу, а умне во Отца, Сына и Духа верую. Так то ты, — нездраве, пустошне, — жизнь свою изнуряешь». В другом месте того же трактата он снова обращается к своему противнику: «Ну, козля, как ты смышлешь? . . . дьявол тебя научил никак? не просто говоришь! Чего у никониян несть, то твоим органом сатана отрыгнул. Как ты, собака, так говоришь ко мне и пишешь . . .»²⁴⁶

Резкости и грубости языка протопопа не следует удивляться. Ведь и сам тишайший царь Алексей Михайлович даже во время церковной службы не стеснялся, пользуясь тем же языком как и Аввакум, прерывать и поправлять в соборе певчих, чтецов, архиереев и даже самого Великого Государя патриарха Никона. Да и на Западе люди своими делами, а часто и выражениями были вряд ли приятнее и мягче русских. Это было столетие бесконечных религиозных войн, кровавых бань Кромуэлла, отмены Нантского эдикта, драгонад и камизаров, тридцатилетней взаимной резни между протестантами и католиками в Германии. Несмотря на парики и кружева, мадригалы и оды, грубость и жестокость пробивались повсюду. Все же жаль, что не редкие русские, в том числе не только Аввакум, но и некоторые владыки, именно в семнадцатом веке, позволяли себе включать в свои писания выражения явно не подобающие к употреблению в религиозных трактатах и прениях.

²⁴⁵ Мат., VI, 131

²⁴⁶ Авв., 584, 589, 590

32. УЧЕНИЕ ОТЦОВ ПУСТОЗЕРСКИХ:

ПРОТОПОП АВВАКУМ

Твердое стояние протопопа Аввакума за старую веру на соборах 1666—1667 годов создало ему славу наиболее верного и видного вождя среди противников никоновских новшеств. На соборе 1666 года он остался единственным не поддавшимся увещаниям и угрозам сторонником старого обряда, а на соборе патриархов 1667 года, хотя помимо его, также Лазарь, Епифаний и Никифор, а позже дьякон Феодор отказались принять правку книг и новые постановления русских и греческих иерархов, все же именно Аввакум подвергся наиболее продолжительным и настойчивым уговорам признать новые книги, и показал себя самым резким и непреклонным спорщиком с руководителями собора. До этого роль протопопа в борьбе с обрядовыми новшествами была скорее второстепенной, так как в начале 1650-х годов он был еще молод и мало известен, а затем, во время своей сибирской ссылки, он был слишком далеко от событий в столице и центре страны, где общепризнанным вождем традиционалистов тогда был сам основатель боголюбческого движения протопоп Неронов. Возвращение Аввакума из ссылки в Москву совпало с отходом от активной борьбы Неронова, который все больше и больше сомневался в правильности своего сопротивления церкви, которое вело к открытому расколу, а на соборе 1666 года старик окончательно отказался от оппозиции и примирился с книжной правкой и церковным руководством. Поэтому, ввиду отхода Неронова от борьбы против никоновских правок книг, Аввакум во время своего полугодового пребывания в Москве весной и летом 1664 года смог, благодаря своей бескомпромиссной позиции в церковном вопросе, выдвинуться на самое видное место среди сторонников древнего благочестия.

Несмотря на литературный талант и значительную начитанность,²⁴⁷ недостаток богословского образования и отсутствие методологических навыков и привычки к системати-

²⁴⁷ Н. Сарафанова: Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума, ТОДРЛ, XVIII, 337—338

ческой литературно-теоретической работе помешали Аввакуму занять в истории русского православия место, которое на Западе занимали Лютер или Кальвин. Неувязки и богословские промахи в его писаниях имели влияние и на его дальнейшее положение в русском старообрядчестве, которое в отличие от западных реформационных движений, в особенности лютеранства и кальвинизма, так и не выдвинуло одного, общепризнанного во всех богословских вопросах авторитета. Тем не менее, по своим духовным и психологическим данным, и складу своего религиозного дарования Аввакум был фигурой равной по величине таким религиозно одаренным основателям церквей, какими были Лютер и Кальвин на Западе или Магомет почти за тысячу лет до них — на Востоке. Он никогда не сомневался в правоте и смысле своей религиозной проповеди, чувствовал собственную духовную силу, осознавал свою ответственность и авторитет. Он был религиозным вождем, глубоко преданным Богу, действовавшим только ради Бога, и бывшим уверенным, что «Бог гласит его устами». Каковы бы ни были мотивы, двигавшие в раскол широкие группы населения, для Аввакума единственным мотивом его борьбы была его несомненная преданность Господу Богу и религиозным идеалам, как он их понимал в свете древнерусской церковной традиции. В этом отношении его роль в старообрядчестве очень близка к роли Лютера в истории германского протестантизма, который пойдя за религиозными призывами своего вождя нередко был обязан своим успехом совсем другим, далеко не религиозным сторонам немецкой реформации.

Когда, повторяя основные догматы православной церкви, Аввакум писал «сице аз протопоп Аввакум, верую сице исповедую, сим живу и умираю»,* то это были не пустые патетические выражения, но подлинное исповедание искренней веры, ради преданности которой он всегда был готов, и даже рад, умереть и ради которой он кончил свою жизнь на костре. В последние три десятилетия его жизни эта вера, на

* Поскольку эта глава написана главным образом на основе текстов самого Аввакума, то в ней после цитат, вместо сносок, в скобках указываются страницы сочинений Аввакума, опубликованных в томе 39-м Русской Исторической Библиотеки, Ленинград, 1927, вышедшем под названием «Памятники истории старообрядчества XVII века».

фоне общего церковного «шатания», дала ему чувство личной ответственности перед Богом за судьбы русского православия и нередко выражалась в горделивом и самоуверенном сознании своей духовной силы и волевого превосходства над другими людьми. «Мне неколи плакать, всегда играю с человеки; . . . в нощи что пособеру в день и россыплю», — признавался он не стесняясь высказать свою уверенность в праве распоряжаться судьбами и совестью людей. Нередко в его нравоучениях и советах слышится скорее уверенность ветхозаветных пророков, чем обычное сознание духовником своей обязанности руководить религиозной жизнью духовных детей. «О имени Господни, повелеваю ти», «изволися Духу Святому и мне» (948), «не я, но тако глаголет Дух Святыи» (871), «не имать власти таковыя над вами и патриарх якоже я о Христе» (861), «я небесные тайны вещаю, — мне дано!» (584), — писал Аввакум и в этих выражениях отражалась убежденность протопопа, что он исполняет и отражает волю Господню, а не просто высказывает свое мнение.

В последней челобитной, посланной царю из Пустозерска, он не только предсказывает Алексею Михайловичу горькую кончину, но и рассказывает о видении, во время которого Господь вместил в него, в протопопа, «небо и землю, и всю тварь». Обращаясь к царю, он самоуверенно повторяет: «видишь ли, самодержавие? Ты владеешь на свободе одну рускою землею, а мне сын Божий покорил за мое темничное сиденье и небо и землю». Он знает, что царя ожидают пышные похороны, между тем, как ему суждено иначе: его кости «псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы», но это ничего не значит для жизни будущей и снова прибавляет он: «небо *мое*, земля *моя*, свет *мой* и вся тварь Бог *мне* дал, яко выше того рек!» (764). Этот рассказ Аввакума, конечно, не надо понимать как указание на то, что в его понимании Христос сделал его своим заместителем на земле (указание на тварь) и в видимых небесах, но как осознание того, что он получил от Бога особую возможность видеть, что происходит в видимом мире и право наставлять людей согласно воле Божьей.²⁴⁸ Протопоп, видимо, даже ду-

²⁴⁸ Н. Гудзий: Житие протопопа Аввакума им самим написанное и

мал, что духовно он сильнее антихриста, и повествуя о другом видении он живописно рассказывает, что сам антихрист его испугался и даже преклонился пред ним (359).

Одаренность духовной силой, которая давала ему это ощущение морального превосходства над другими людьми, проявлялась и в его исцелениях бесноватых и больных. Вся последняя часть его знаменитого «Жития» посвящена рассказам о подобных целебных подвигах. Первый из них произошел, когда Аввакум жил еще в Лопатицах, но уже успел пострадать за веру, обличая за незаконные действия местное начальство. Этот первый опыт удался ему только частично, так как одержимый бесами его собственный брат Евфимий оправился было после молитвы Аввакума, но полное исцеление пришло лишь позже, после молебнов, отслуженных игуменом Иларионом и другими лицами духовными (70—71). Последующие подвиги исцеления больных Аввакумом были более успешны, и из его рассказа можно понять, что силы его росли по мере роста преследований, особенно после его ссылки в Сибирь и проявления верности старому благочестию. Многие свидетели его жизни признавали за ним его духовное превосходство, число его духовных детей постоянно росло и даже сам государь и двор до окончательного разрыва в 1666 году с уважением и вниманием относились к этому «сильному Христову воеводе против сатанина полка», как называл его даже осторожный в словах и часто скептически настроенный к темпераментному протопопу дьякон Феодор.²⁴⁹

Сильная натура и ощущение своих могучих духовных сил не могли не делать из Аввакума оптимиста в оценке церковных событий в России и будущего старой веры. Не мог же Господь наделить его такими талантами и верой для ведения борьбы за заранее обреченное на поражение дело! Его отношение к кардинальному для всех старообрядцев вопросу о последнем отступлении и о антихристе во многом напоминает позицию Лютера, с которым у него, как это уже вы-

другие его сочинения, М. 1934, 28—29 и P. Hauptmann: *Altrussischer Glaube*, Göttingen, 1963, 108—109. Эти авторы несколько расходятся в толковании Аввакумова понимания своей духовной силы.

²⁴⁹ Мат., VI, 45

ше отмечалось, было не мало общих психологических черт. Оба почитали папскую власть за страшную угрозу для христианства, оба обобщали Рим с вавилонской блудницей и силами антихриста, но оба также не считали победу сил зла над христианами за неизбежное развитие в истории человечества. Для пессимистического взгляда на события истории оба были слишком оптимистичны по своей природе, — хотя периоды уныния были, конечно, неизбежны и у них, — оба слишком прочно стояли *на земле* и верили в свои собственные силы, чтобы поддаться соблазну полного отчаяния. У обоих, немецкого реформатора и русского церковного консерватора, их разрыв со своей церковью был результатом их преданности вере и забот о будущем христианства, хотя понимание такового было у них совершенно различно. И протопоп и этот бывший августинский монах были церковно глубоко националистичны, что и вело к широкому отклику на их призывы среди их соотечественников. Кроме того отталкивание от папского Рима было у обоих обусловлено развитием на Западе секуляризированной культуры, которую Аввакум вслед за Максимом Греком обобщал с «внешней», то есть стоящей вне христианства философией. Сближает их и любовь к своему родному литературному языку, который оба, но, конечно, каждый на свой лад, творчески перерабатывают и сближают на страницах своих произведений с разговорным языком своего времени. Та же страсть в ненависти к врагам сказывается в писаниях Аввакума и Лютера и если первый собирался перерезать «никониян» как собак (458, 769), то зато Лютер рекомендовал резать, вешать и жечь восставших анархически настроенных крестьян. Но может быть больше всего их сближает привязанность к жизни на земле, не своей жизни, а жизни человечества, к семье как христианской институции, ко всему миру Создателя. Лютер ушел из монашества и, женившись на бывшей монахини, обзавелся семьей. Аввакум, который никогда не стал и не думал быть монахом и посвятил себя службе Богу в миру, был трогательно и патриархально привязан к своей семье. Он всегда защищал семью как институцию, физические отношения между мужем и женой и чадорождение от тех фанатиков целомудрия и сурового аскетизма, которые полагали, что только в отказе от мира и от всех соблазнов плоти можно

найти спасение для своей души. «Честен брак и ложе не скверно», — не раз напоминает Аввакум слова апостола Павла из послания к Евреям (XIII, 4). В «Послании к Борису» он решительно выступает против попыток одного священника запрещать брачные отношения в переживаемое православием грозное время (858). Уже под самый конец своего сидения в подземной тюрьме он строго наставляет попа Исидора не возбранять его детям духовным вступать в брак и, повторяя упомянутые слова апостола, прибавляет «и до скончания века быть сему так!» (942). Даже резкости и режущие ухо грубоватые выражения протопопа имеют свои параллели у Лютера, если не в богословских работах последнего, то в его часто слишком сочных Tischgespräche.

Эти общие черты у старообрядческого и протестантского вождей, само собой разумеется, ограничивались их характером, мировоззрением и религиозной психологией, и никак не распространялись на их догматические и общецерковные установки или их богословский и ученый уровень. Немецкий богослов реформатор уже своим добровольным сложением монашества, женитьбой на бывшей монахини и отрицанием авторитета святых отцов вызвал бы подлинно апокалиптический ужас в душе протопопа, если бы тот был хорошо знаком с биографией отца реформации, но с другой стороны ведь и самому протопопу пришлось, в конце концов, порвать с церковью и приняться за весьма самочинное толкование, если не писания, то, во всяком случае, канонических и обрядовых правил и создавать свою новую церковь старой веры.

Благодаря своему духовному оптимизму и своей убежденности в своей миссии спасения старой веры, Аввакум не мог целиком разделять рассуждения о последнем отступлении, неизбежности прихода в самое близкое время антихриста и его окончательной победе над русской православной церковью. Темы зловещего 1666 года, последнего отступления и победы антихриста интересовали его прежде всего в порядке обличения «никониян», и он обычно трактовал их попутно, в виде устрашающих иллюстраций, мало останавливаясь на деталях и конкретных, точных определениях. На почти что тысяче убористых колонок наиболее полного собрания его сочинений, изданного Я. Л. Барсковым и П. С. Смирновым, толкования об апокалиптическом числе 666 или 1666-м анти-

христове годе встречаются очень редко да и то скорее в виде упоминаний, чем длительных и развитых рассуждений (328). До своей ссылки в Пустозерск протопоп в своих челобитных и посланиях вообще никогда не упоминал последнего отступления, пришествия антихриста или возможности близкого конца света. В одном из своих наиболее ранних сохранившихся произведений он настойчиво повторял, что врата адовы не одолеют церковь и осуждая иерархов, поддерживавших правку книг, он шутливо называл их «дрождями прокислыми мудрецами», а о самой правке отзывался в общих чертах только как о еретической порче книг (880, 884).

В первой челобитной к царю, поданной в том же 1664 году, он тоже очень сдержанно писал о расколе и раздоре в церкви, произошедшим по его мнению из-за любоначалия иерархии, называл дело Никона агарянским — то есть басурманским или языческим — мечом, сравнивал самого бывшего патриарха с Арием и римским папой Формозом, но ни словом не упоминал о последнем отступлении или полном предательстве всего церковного возглавления. Никон был тогда для него просто злым еретическим начальником, которого достаточно устранить и тогда «кротко и тихо все государство твое [царя] будет, яко и прежде Никонова патриаршества было» (723—730). Мир в церкви зависит, писал протопоп, только от воли «света государя», «светоносное» лицо которого он жаждал видеть и «глагол священнолепных уст» которого он жаждал слышать. В таких же тонах были написаны его вторая и третья челобитные, поданные уже после второй ссылки в Мезень, но еще до окончательного разрыва в 1667 году. В них он постоянно делал указания на главенствующую роль и ответственность государя в делах церковных и возлагал на него все свои надежды, так как в то время он, видимо, уже перестал верить, что владыки архиереи образумятся и сами выступят на защиту подлинного благочестия: «аще архиереи справитии не радят, поне ты, христоролюбивый государь, ту церковь от таковыя скверны потчися очистить... да поспешит ти, государю, благоговейно исправить, и лутчее в державе твоей присно зрети...» (753—754). Как это ни странно, но даже после соборов 1666—1667 г. и ссылки в Пустозерск Аввакум все еще долго не мог расстаться с иллюзиями возможности возвращения самого царя к старой

вере. В так называемой четвертой челобитной, посланной уже в 1668 году, протопоп продолжает именовать его «государем царем, державным светом», и со смирением высказывает мысль, что Господь простит тех членов собора, которые его проклинали и расстригали, так как это случилось не по их вине, но потому что это сам «дьявол наветом своим строил».

Только в последнем послании к Алексею Михайловичу, в котором он как бы прощается с ним и подводит итоги многочисленных, но неудачных попыток возвратить его к правой вере, Аввакум говорит о последнем отступлении, которое внесет ереси пагубные. Пессимистическая нотка звучит и в замечании, что «в скончании века тако будет: мало Христово стадо, много ж сатанино и антихристово воинство будет» (759). Но и в нем, несмотря на предсказание тяжелых болезней царя и вышеупомянутое указание, что Алексей Михайлович только царь Руси, а протопопу Богом подчинена вся земля и небо, Аввакум находит еще силы сказать ему несколько ласковых слов: «царю христианский», «свет Михайлович», а никониан обозвать только дураками: ««глупы веть они дураки... горе им бедным будет» (766). А в почти что одновременном, недавно открытом известным аввакумистом и охотником за старыми рукописями, В. И. Малышевым, письме сестре царя, царевне Ирине Михайловне, все еще слышится надежда на возможность обращения царя к старой вере: «Умоли царя, чтобы мне дал с никонияны суд праведный, да известна будет вера христианская и никониянская»,²⁵⁰ — писал протопоп, и хотя и упоминал об антихристе, но говорил об нем тоже только в самых общих выражениях.

Только после 1670 года, когда Аввакум убедился, что все его доводы не производят никакого впечатления на царя, и смог наблюдать первую суровую волну преследований, его отношение к Алексею Михайловичу резко меняется. Протопоп теперь верит, что Никон и его приспешники превратили царя в последователя ереси, и не щадит его, говоря о нем в самых резких выражениях. «А царя Алексея велю (sic!) Христу на суд поставить. Тovo надобно мне шелепами [батогоми] медянными попарить», — угрожает он в тоже недавно откры-

²⁵⁰ ТОДРЛ, XIV, 417

том тем же В. И. Малышевым «Слове о рогатом клобуке».²⁵¹ «Грабишь нас и обижаешь нас от креста», «престани де государь, проливати кровь неповинных», «беспрестанно пьет кровь свидетелей Исусовых», «безумный царишка», апокалиптический «зверь — царь лукавой, любяй лесть и неправду», «царь отщепенец» и другие менее подходящие для печати выражения постоянно теперь встречаются в писаниях протопопа, который не любил щадить тех, кого зачислял в число противников благочестия (477, 470, 433, 574, 238). Но и все эти обильно рассыпанные на его страницах и относившиеся к царю эпитеты все еще не значили, что он полагал, что московское царство погибло для веры Христовой и попало под власть антихриста. Византийская история, о которой он имел понятие по сочинениям отцов церкви, повести о падении Царьграда, Хронографу и летописям или выдержкам из летописей, которые постоянно циркулировали по рукам московских книжных людей, очень часто упоминали о византийских императорах еретиках, а иногда даже давали полные списки всех владык Византии, отмечая, кто из них были отступниками от веры.²⁵² Поэтому воспитанный на византийско-московском понимании власти, обязанностей и роли царя Аввакум мог легко себе представить, что после смерти царя еретика старая вера снова станет верой Руси с помощью нового православного царя. Что же касается самого царя Алексея, то ведь и древние отцы церкви с Иоанном Златоустом во главе писали о царях отступниках, да и русские церковные писатели, в частности Иосиф Волоцкий в своем «Просветителе», с которым Аввакум был знаком (637, 846, 847), указывали, что цари бывают и еретиками и отступниками и что их подданные не обязаны слушаться таких правителей.²⁵³

Часто цитируемое замечание протопопа: «в коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять и святая кадить?» (467) относилось именно к самому царю Алексею, а не вообще к отношениям царства к церкви, так как

²⁵¹ там же, 420

²⁵² ПСРЛ, XII, (Никоновская летопись), Москва, 1965, 81—83 и мн. др. см. также упомянутую статью Н. Сарафановой в ТОДРЛ, XVIII, 332—333 и «Повесть о взятии Царьграда» Искандера: Н. Гудзий: Хрестоматия др. русской литературы, М. 1962

²⁵³ Иосиф Волоцкий: Просвятитель, Казань, 1857, 324—325

после смерти царя Алексея протопоп обратился с трепетным молением о возвращении к старой вере к новому государю Феодору Алексеевичу: «аще не ты по Господе Бозе, кто нам поможет?», — писал он в этой челобитной. «Тобою хочет весь мир просветиться, о тебе люди расточенные радуются, яко Бог дал нам державу крепкую и незыблиму». Протопоп называл этого нового царя блаженным и триблаженным, дятком красным церковным и находил несколько теплых слов даже в отношении патриарха и бояр. «Говорите Иоакиму, тому патриарху, перестал бы от римских законов. Дурно затеяли право! Простой человек Яким-ат: тайные те шиши кои приходили из Рима [здесь протопоп, видимо, подразумевает учившихся в Риме греков вроде Арсения и Паисия Лигарида] те его надувают аспидным ядом. Прости Якимушка батюшка: спаси Бог за квас, что дал егда напоили меня жаждущаго!», — писал он о патриархе, который, будучи архимандритом Чудовским, допрашивал и упрашивал Аввакума во время соборов 1666—1667 годов. О боярах он говорил еще приветливее: «*мои* вы все князи и бояре, отступникам до вас делу нет!» (770, 769). Разве мог бы писать протопоп такие слова уже в 1676 году, обращаясь к царю, боярам и патриарху, если бы он вполне утратил надежду на обращение православной Руси к старой вере и пришел к убеждению, что антихрист одержал в ней свою окончательную победу и что последнее отступление уже произошло. В искренности его трудно сомневаться, так как и в этом послании-челобитной он в самых резких выражениях говорит об отце царя, недавно умершем Алексее Михайловиче. Несколько лет спустя, видимо, в самом конце 1670-х годов, он с упреком пишет попу Исидору: «а о царе Феодоре, за что не молитесь Бога, добрый он человек, спаси его Господи . . .» (940).

Почти что перед своей казнью Аввакум, действуя из своей подземной пустозерской тюрьмы, организовал с помощью оставшегося на воле игумена Дорофея целый заговор для подачи торжественной челобитной царю Феодору Алексеевичу, с целью убедить его в правоте старого благочестия и с его помощью вернуть Третий Рим к чистому православию (862). Это еще раз показывает, что до самых последних дней своей жизни он верил в православную Русь древней веры и возлагал надежды на ее восстановление, прежде всего

на царскую власть, как это в свое время отмечал Н. Ф. Каптерев и совсем недавно немецкий историк Х. Нойбауэр.²⁵⁴ Ведь недаром идеалом правителя, способного восстановить порядок в церкви, для него был Иван Грозный, который по его мнению быстро бы расправился с Никоном и его последователями: «миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ зделал такой собаке» (458), — писал он, противопоставляя грозного царя слабохарактерному, по его мнению, царю Алексею.

Такая упорная надежда на конечное торжество истинного православия в России определяла отношение пустозерского отца к апокалиптической проблеме, числу 666 и к вопросу о антихристе. Для понимания этой проблемы Аввакумом очень характерен уже упомянутый рассказ о видении им антихриста, который он поместил в 8-ой беседе его «Книги бесед», записанный, по всей вероятности, около 1672 года (359 и XXVII). Однажды, описывает протопоп, он заснул во время молитвы и увидел себя в чистом поле, по которому двигалось множество лиц. На его запрос, что происходит, он получил ответ, что навстречу ему грядет антихрист. Но Аввакум нисколько не ужаснулся, наоборот «бодро» подперся своим протопоповским посохом и стал ждать. Наконец, он увидел, что два человекоподобных существа в белых рясах ведут к нему «нагово человека, — плоть то у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, изо рта и з ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит». Вслед за этим существом, которое оказалось самим антихристом, следовала длинная процессия, возглавляемая самим царем Алексеем Михайловичем и властями. Протопоп рассказывает дальше, что «егда ко мне привели его, я на него закричал и посохом хощу бить. Он же мне отвечал: что ты протопоп на меня кричишь? я нехотящих не могу обладать, но волею последующих ми сих во облости держу. Да, изговоря, пал предо мною, поклонился на землю».* Свой рассказ Аввакум заканчивает замечанием, что «скоро ему быть», но несмотря на это и на другое замечание, что сам царь и власти следуют за антихристом, сама

²⁵⁴ Каптерев, Царь, I, и H. Neubauer: Car und Selbstherrscher, Wiesbaden, 1964, 179

* Подчеркнуто автором этой книги.

картина этого царя тьмы, преклоняющегося до земли перед Аввакумом и боящегося протопопова посоха, вряд ли была способна вызвать чувство непобедимой силы антихриста, который скорее представляется здесь каким-то пугалом, чем предвестником всеобщего религиозного отступления на земле. При этом антихрист, по словам Аввакума, сам признался, что может овладеть душами только тех, кто был готов повиноваться ему.

Насколько растяжимо и неглубоко было понятие Аввакума об антихристе, видно и из его беглого замечания в «Послании к братии на всем земном шаре», в котором он меланхолически высказывает мнение, что «и мы антихриста боимся и сами антихристи бываем», иными словами разъяснял, что всякий человек, который грешит, делается в какой-то степени антихристом или его прообразом. Далее, в том же послании, он высказывает уверенность в конечной победе старой веры над происками антихриста: «войско их побито будет на месте некоем Армагедон . . . тела их птицы небесные и звери земные есть станут; пускай оне нынче бранят Христа, а нас мучат и губят: отольются медведю коровьи слезы — потерпим братья! не поскучим, Господа ради!» (778, 783—784). Такие оптимистические замечания и рассуждения о конечном поражении антихриста и о победе старого благочестия можно встретить почти что во всех работах Аввакума, тон их хотя иногда и меняется, но все же всегда остается в общем уверенным и бодрым. Отдельные более пессимистические высказывания и указания на то, что антихрист скоро появится, не меняют общей картины оптимистического настроения этого наиболее видного и влиятельного пустозерского отца, который нередко повторял: «дайте только срок собаки! [подразумеваются враги старого благочестия], не уйдете у меня! Надеюсь на Христа, яко будете у меня в руках! выдавлю я из вас сок-от!» (488—489, тоже 523, 527, 529, 574, 575).

Взгляды протопопова на царя, московское царство и на проблему антихриста были во всем подчинены его отношению к «никонианской» церкви, которое было в значительной степени двойственным. У него, конечно, не было ни малейшего сомнения, что все «никонианские» новшества были ошибочны и пагубны для церкви и что, согласившись на них, сами

иерархии русской церкви поддались влиянию злых сил и впади в ересь. «Столпы поколебашася наветом сатаны, патриархи изнемогоша, святители падоша и все священство еле живо, — Бог весть, — если не умроша», — писал он царю Федору в своей челобитной 1676 года. «Никонияньский дух, дух самого сатаны», — указывал протопоп; сам Никон был для него «пишь антихристов», и поддержание отношения с «никониянами», которых он был готов перерезать «как мерзких и студных жеребцов, что собак» (458), было в его глазах вредным и опасным для души делом. «Не водись с никонияны, не водись с еретиками: враги они Богу и мучители христианом, кровососы, душегубцы» (723); «лучше принять чувственного змия и василиска в дом, нежели никониянская веры и учения» (957); «да не молитися с еретики вкупе и в церкви, или в домех их» (723); «паче прежних еретик никонияне . . . блюдитесь от злых деятелей, не принимайте в дом свой никониян собак» (820, 825, 826, 832, 839 и т. д.), — постоянно повторяет он в своих посланиях. Аввакум, конечно, запрещает обращаться к священникам, признавшим новые книги и оставшимся верными церковному руководству. Но он все же не делает из этого вывода, что благодать безвозвратно и окончательно иссякла в православной церкви. Присоединившись в 1668 или 1669 году в «Ответе православных» к мнению дьякона Федора о недействительности новых, сделанных после 1654 и особенно после 1666 года, рукоположениях священников, Аввакум впоследствии переменял свое мнение. Ему, конечно, было не по душе констатировать вместе с дьяконом и с Авраамием только агонию церкви. Наоборот, ему казалось необходимым не теряя времени строить и укреплять общество последователей старого благочестия, которое бы сохранило традицию и предание православия до тех пор, пока истинно православный царь снова не сделает Русь Третьим Римом.

В своем послании к «Работам верным», написанном по сведениям известного старообрядческого историка и библиографа Павла Любопытного в том же 1669 году, то есть почти что одновременно с посылкой «Ответа» в Москву, Аввакум разрешает своим детям духовным не только ходить в те церкви, в которых новопоставленные священники служат по старым книгам, но и позволяет им брать такого священника

в духовники: «а иже в православных церквах, где пение [церковная служба] без примеси внутри олтаря и на клиросах, а поп новоставленный, о том посудит. Аще он поп проклинай никониян и службу их, и всею крепостью любит старину, по нужде настоящего времени, да будет поп! Как же миру быть без попов? К тем церквам приходить!» (826). Позже в послании к отцу Ионе, которое датируется 1676—1680 годами, Аввакум делает оговорку, что все же такие новые попы могут служить все службы кроме литургии, так как «страшно бо дело се и чистых рукополагаемых». Но он все же делает исключение для тех «новых» священников, которые кровь свою излиют за старое благочестие и тем добавочно освятятся Высшим рукоположением, и «будет оттоле поп совершен: литоргисав, и причащает невозбранно» (892). Трудность найти таких священников, которые пострадали за веру и все же остались на свободе, заставляет его снять и это ограничение, и он заменяет это мученичество добавочным покаянием: «чаю, егда новик [то есть священник нового рукоположения после 1666 года] оплатит себя стонаше, призовет духовное действие и в комкании» [комкание — причастие, от латинского *communicatio*].²⁵⁵ Наконец, Аввакум признавал действительным и крещение, совершенное даже «не раскаявшимися никониянскими попами», но советовал после этого прочитать добавочные молитвы, но не перекрещивать таких младенцев (943). Вопрос нового священства и признания действительности совершаемых ими таинств остался для Аввакума все же наиболее трудным и нередко он дает несколько противоречивые советы в разных посланиях, даже написанных, видимо, в одно и то же время, что и не было удивительным ввиду сложности положения старообрядцев.

Ввиду немногочисленности священников, сохранивших полную верность старому благочестию, и почти что полного отсутствия церквей, в которых они могли бы совершать богослужения, особенно острым и важным для старообрядцев стал вопрос возможности совершения таинств исповеди и причастия. Проблему исповеди Аввакум решил, внося в православную практику новые и весьма необычные черты. За

²⁵⁵ Смирнов: Вопросы, 138

неимением священника он советовал исповедоваться у благочестивых и сведущих в церковных делах мирян. «Есть в правилах, пишет, — повелевает исповедаться искусному простолюдину, нежели невеже попу, паче же еретику» (831). Но протопоп вразрез с православным русским обиходом полагал, что такая исповедь дает человеку не только нравственное облегчение, но и может почитаться за таинство, так как при этом кающемуся отпускаются грехи. «Исповедайте друг другу согрешения, по Апостолу, и молитесь друг о друге яко исцелите», — добавляет он, давая этим понять, что такая исповедь полностью заменяет исповедь у священника. Не менее необычны были его советы и для причастия, для которого он рекомендовал в отсутствии священника пользоваться заранее полученными из благочестивой церкви запасными дарами. «Аще нужда приведет, и причаститься без попа можно святым комканием», — советовал он и предписывал совершать при этом даже особую короткую домашнюю службу, во время которой верующие миряне должны были кадить, класть поклоны и читать полагающиеся при причастии молитвы (831—832). Он несомненно понимал, что вводит в жизнь своей заочной паствы и вообще последователей старого благочестия весьма необычные в православной жизни нравы и обряды, которые по существу были гораздо большим отступлением от устава, чем сами «никониянские» новшества, но он советовал их лишь как временное, переходящее исключение ввиду «нынешнево, настоящево огнеопального времени».

В этих постоянных и настойчивых поучениях и советах Аввакума слышится не только вождь церкви, учитель, защитник и проповедник праведной в его глазах веры, но и духовник, сердцу которого близки и важны интересы его духовных детей. Число их у него было очень велико и исчислялось многими сотнями, если не тысячами. Авторитетный и уверенный тон протопопа, его сильная воля, внимание, ласка и одновременно строгость не могли не привлечь к нему сердца и души верующих, которым, конечно, очень редко приходилось встречать человека такой твердой веры, строгого аскетизма и молитвенного подвига. Как и все его русские современники, Аввакум твердо держался буквы деталей и предписаний обряда и в его наставлениях верующий

находил привычную, но строгую и точную схему предписаний ежедневной духовной жизни. Сам он был примером такой несколько формальной обрядовой религиозности, много и горячо молился, строго, даже иногда слишком строго соблюдал посты. Так например, в 1671 году Аввакум и его друг Лазарь во время великого поста провели сорок дней в полном воздержании от пищи, а десять дней «и воды не хлебали, да правила было отстали» и стали снова пить воду (719). В «Послании к Борису» он подробно рассказывает, сколько времени он проводил со своей семьей каждый вечер в молитве, отслужив перед этим в церкви все полагающиеся по уставу службы. После ужина он прочитывал со всей семьей ряд канонов, кондаков, молитв, а после этого уже только вместе с женой принимался снова за молитву, во время которой он клал 50 и затем еще 300 земных поклонов и читал 600 раз молитву Иисусову и 100 раз молитву Богородице (854). Он наставлял своих духовных детей молиться так же часто и усердно (918). Узнав, что одна из его последовательниц, известная уставщица Вознесенского монастыря Елена Хрущева, впав в аскетическое рвение, разлучила с мужем некую Ксению и чуть не явилась причиной смерти ее ребенка, он не только строго разбил ее, но и дал семилетнюю епитимию: три года отлучения от общения с верными и от входа в церковь, два года стояния затем только в притворе без входа в церковь, и еще два года посещения церкви без причастия. Кроме обычных молитв и поклонов он положил ей делать каждый день еще тысячу метаний [глубоких поклонов] (858). Однажды он запер на три дня под пол своей избы без еды и питья одну легкомысленную жительницу Тобольска, которую он поймал в то время, когда она грешила с чужим мужем. Эта грешница едва не лишилась чувств от холода и голода, да и выпустив ее из подполья, Аввакум велел ей класть бесконечные поклоны, а пономарю приказал ее отстегать (562). Доставалось от него и его любимой дочери духовной, боярыне Морозовой, которую он называл «глупая, безумная, безобразная . . . окаянная» (915). Но для нее же, и ее сестры, когда они попали в тюрьму, у него находились и самые ласковые и патетические выражения: «Детки мои духовные . . .», «. . . земние ангелы и небесные чело-вечи! О, святая Феодосия, и блаженная Евдокия, и страсто-

терпица Мария», «...светлые и доблше мученицы, столпи непоколебимые. О, камень драгое: и акиньф, и измарагд, и аспис! О трисиятельное солнце и немерцающие звезды!», — писал он ей, ее сестре княгине Урусовой и Марии Даниловой, нанизывая один за другим десятки и трогательных и торжественных эпитетов (411). В другом письме Морозовой он показывает себя тонким психологом, чутко отзываясь на смерть ее сына и жалеет ее, что ей некого больше ласкать и наказывать. «И тебе уже неково чотками стегать, и не на ково поглядеть, как на лошадки поедет, и по головке неково погладить» (927). Умение подойти к душе своих прихожан, найти нужные ласковые слова, которые встречаются не только в его прославленных письмах к Морозовой, но и почти что во всех личных посланиях, заслужило Аввакуму большую славу и создало ему вместе с его стойкостью и литературным талантом руководящее положение среди старообрядцев.

Несмотря на всю привязанность Аввакума к обрядовому исповеданию православия, все-таки не исполнение обряда, а любовь к Богу и ближнему была центральным местом его учений. В «Книге толкований и нравоучений» он посвящает целый длинный отдел вопросу, как нужно жить в вере. «Прежде всего имейте страх Божий в сердцах своих, да от того научитесь и Бога бояться. Се бо чада, заповеди Божия, еже любить Бога всем сердцем и всею душою, и всем разумом, и всем помышлением твоим. Ходящу ти, и сидящу, и возлежащу, да парит ум твой горе к Богу, и яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая рассуждая о себе». Господа надо всегда величать и прославлять и постоянно помнить, что Сын Божий вочеловечшался и сошел на землю и пострадал ради нас — учил протопоп (531—533 и сл.). Но одной верой и любовью к Богу по его мнению настоящий христианин не может ограничиться. И поэтому Аввакум постоянно напоминает второй закон Христа «возлюби ближнего своего яко самого себя». Он наставляет, что для другого надо делать то же, что хочешь сделать и для самого себя, и из этого делает совсем не подходящий для нынешних писателей, говорящих о демократизме Аввакума, вывод: «се бо есть равенство! — а по превосходному уму себе желай худышее, а искреннему лутшее... богатому поклонись в пояс, а нищему в землю... ударит кто тебя по ланите — об-

рати ему и другую и, отошед, ему же поклонися» (535).

Заботы Аввакума о его пастве, желание сохранить для сторонников древнего благочестия священство, сравнительная умеренность в отношении государства и «российской» церкви, за которой он все еще признавал сохранение благодати, делали из него предвестника будущего поповского старообрядчества, но, вместе с тем, в его писаниях было немало и других черт, которые сближали его с религиозными радикалами, из которых выросли беспоповцы, и помешали ему выработать стройное и последовательное учение.

Наиболее странным диссонансом экстремизма в устах оптимиста, столь любящего людей и целиком принимавшего жизнь земную, звучали в его посланиях рассуждения о страшных горях, которые начали шириться сначала в Поволжье, а потом и на севере России. У протопопа тогда было достаточно авторитета, чтобы осудить и остановить эти ужасные самоубийственные смерти, которые проповедовали совсем не его ученики, но последователи изувера Капитона. К сожалению, он видел в них доказательство преданности русского народа старой вере, в какой-то степени пропагандное и эффектное стояние против «соблазнов никонианства». Во все не бегство от антихриста в спасительный огонь гарей руководило им, когда он восторгался этими самосжиганиями и поощрял распространение «новоизобретенного способа самоубийственных смертей». «Добро почитати сожженных за правоверие отец и братий наших», — умилялся он и прибавлял: «на места образная их не поставляем, дондеже Бог кое кого прославит . . . а до тех [времен], сожженных кости держим в честном месте, кажение и целование приносим пострадавшим за Христа Спаса» (420). Какое-то болезненное умиление пред этим религиозным ухарством и изуверством слышится в его похвалах: «русачьки же, миленькия, не так! — во огонь лезет, а благоверия не предает . . .» Сравнивая саможженцев с комарами, добровольно летящими на огонь костра, он как-то странно хвалит их действия: «так же и русаки бедные, *пускай глупы*, рады: мучителя дождались; полками во огонь дерзают за Христа Сына Божия — света» (568, 567 и 249, 890, 895, 845, 831, 872, 567, 986). В другом месте он тоже проявляет не менее странный восторг: «а в Нижнем *преславно* (!) бысть: овых еретики пожигают, а

нии распалвшись любовью о правоверии, не дождавшись еретического осуждения, сами в огонь дерзнувше . . .» (872).

Восторгаясь этим русским духовным бесстрашием, он даже подыскивает соответствующие случаи в истории раннего мученичества и русской истории, чтобы богословски оправдать и благословить самосжигание. Под конец жизни Аввакума к нему в Пустозерск пришел из Сибири посланник, запрашивая, должны ли там его последователи сжигаться или нет. Там, в Тюмени, в 1679 году вместе с 1700 последователями сгорел старый знакомец протопопа, некий поп Дометиан, и собравшееся новое скопище запрашивало теперь Пустозерск, как им поступить.²⁵⁶ Аввакум одобрил их намерение, но когда посланец вернулся домой, то кандидаты в самосжигатели еще раз запросили Пустозерск, желая получить не личное Аввакума, а соборное, общее всех пустозерцев мнение, как лучше поступить. Пока посланец снова добрался до пустозерцев, все эти четыре отца уже погибли на костре, но не на костре самоубийственной гари, а устроенном правительственным палачом.

Позиция Аввакума по вопросу гарей была тем более странна и нелогична, потому что он совсем не был обуян страхом антихриста и думал вовсе не о конце старой веры, а наоборот о ее конечной победе. Эта неувязка в его рассуждениях стоила жизни не одной тысяче человек и наложила мрачный оттенок на заключительные годы его проповеди.²⁵⁷

Многие умеренные старообрядцы, как например игумен Досифей, Евфросин и другие возмущались Аввакумом за его подстрекательства к самосжиганиям и строго осуждали его за его прославляющие гари послания.²⁵⁸

²⁵⁶ Евф., 256

²⁵⁷ Смирнов: Вопросы, 66

²⁵⁸ Евф., 20, 32, 110

VI. РОСТ СТАРООБРЯДЧЕСТВА И ДЕЛЕНИЕ НА ТОЛКИ

33. РАСШИРЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО «МЯТЕЖА» В 1671—1682 ГОДАХ

Распространение старообрядческого «мятежа» и образование центров сопротивления «древлего благочестия» в 1670-х годах в значительной степени выясняется из переписки протопопа Аввакума. Несмотря на все меры предосторожности, принятые правительством, четыре старообрядческих учителя вовсе не были так изолированы от массы своих последователей, как это казалось и было желательно правительству и высшему церковному руководству. Мученическое пустозерское сидение самого протопопа и его товарищей завоевывало симпатии их стражей и местного населения. Из писаний Аввакума и его союзников видно, что сами стрельцы, охранявшие их подземные тюрьмы, помогали старообрядческим сидельцам сноситься с их единомышленниками на свободе. Так например, пересылая уже в 1669 года на Мезень письмо своей семье, протопоп писал, что шлет его со стрельцом М. Машигиным и просил, чтобы его послания были пересланы дальше и, в частности, чтобы в Соловки его писания отвез его любимый последователь и ученик юродивый Федор.¹ Там, в Мезени, послания и трактаты, шедшие из Пустозерска, переписывались и размножались и оттуда до конца 1669 года они распространялись по всей России. Первая письменная связь с Соловками установилась у Аввакума во время его пребывания в Москве в 1664 году, когда он реко-

¹ Авв., 913—916; ЛЗАК, XXIV, 14

мендовал царю поставить во епископы будущего вождя соловецкого мятежа архимандрита Никанора. Сопротивление знаменитого монастыря церковным новшествам, естественно, вызвало энтузиазм среди пустозерских старообрядческих вождей и когда монастырь пал, то они в своих письмах уверяли, что замученные соловецкие монахи на том свете наказывали умершего царя Алексея Михайловича, распиливая его тело и подвергая его другим мучениям.²

Появление в 1669—1670 году в Пустозерске и Мезени стрелецкого полуголовы Елагина, где он повесил энергичного и непреклонного юродивого Федора, а семью Аввакума посадил в подземную тюрьму, очень усложнило связь пустозерского «центра» с внутренней Россией, но все же и после этого нашлось немало преданных людей, которые взяли на себя подвиг связи старообрядческих вождей с их единомышленниками.

Хотя юродивому Федору и не пришлось поддержать связь Аввакума с Соловками, вполне вероятно, что, несмотря на осаду, пустозерцам все же удавалось переписываться с соловчанам и они были в курсе дел соловецких событий. Первые годы осады блокада монастыря велась только с суши и не могла прервать сообщения обитатели с континентом. В течение нескольких лет поморскому населению удавалось доставлять в монастырь овощи и другие припасы и возможно, что им же поручалась старообрядческими заправилами передача писем и известий из Пустозерска и других мест России. Правда, переписка не сохранилась, но это не мудрено, так как при взятии монастыря и истреблении его защитников, взявшие его войска вряд ли интересовались какими-нибудь письмами или другими документами.

После разгрома мезенского этапа связи, старообрядческие посланцы возили писания четырех пустозерских сидельцев уже прямо в Москву и другие области России. Среди этих посланцев особенно выделялся другой последовавший за протопопом на север юродивый, Киприан, в 1660-х годах отличившийся своей активностью в Москве, и который в конце концов пострадал за свою преданность Аввакуму: 7 июля 1675 года он был казнен в Пустозерске, где ему по приказу

² Житие, 225; Мат., VI, 220; I, 198, 338

из Москвы отсекли голову. Помимо Киприана значительную роль в поддержании связи играл инок Филипп, в миру Феодор Трофимов, бывший одно время подьяком при патриархе Никоне. В 1650-х годах он был сослан сначала в Тобольск, а затем, после собора 1666 года, в Пустозерск.³ Филипп долгое время проживал на Кяткозере со знаменитым мафусаилом раскола, старцем Корнилием, и, видимо, оттуда и из других мест Поморья он налаживал сношения пустозерцев с другими центрами раскола. После вступления на трон царя Феодора, то есть после 1676 года, он был арестован, отвезен в Москву и уже там «сожжен огнем бысть». Ко времени казни Киприана относится не проведенный в жизнь проект перевода протопopa с «товарищи» из Пустозерска в Кожеозерский и Каменноспасский монастыри, находившиеся около Архангельска и Вологды.⁴ Правительство, по всей вероятности, предполагало, что перевод на новое место, ближе к Москве, приведет к лучшей изоляции старообрядческих вождей. Приказ о переводе был послан, но не состоялся по каким-то, по всей вероятности, техническим причинам.⁵

Из весьма многочисленного кадра пустозерских «связистов» известен и московский священник Дмитрий, бывший в начале 1660-х годов настоятелем церкви Жен Мироносиц при палатах известной своими симпатиями к старой вере боярыни Анны Петровны Милославской. При патриархе Никоне Дмитрий было принял новый обряд, но затем раскаялся, вернулся к старой вере и поселился где-то вблизи Пустозерска, где и служил в неизвестной историкам церкви, посылал просфоры и запасные дары Аввакуму и помогал ему поддерживать связь с Москвой, где жила его жена Маремьяна Федоровна, упорная и твердая последовательница Аввакума. Сама Маремьяна, которая разошлась со своим мужем священником из-за его временной измены старой вере, долго оставалась в Москве, была одним из главных агентов протопopa в столице⁶ и передавала его благословения, поруче-

³ Мат., I, 434—435; II, 113—114 и 440—441; Житие Корнилиа цит. Смирнов: Вопросы, стр. СХIV

⁴ В. И. Мальшев: Новые материалы о протопope Аввакуме, ТОДРЛ, XVI, 327

⁵ Государев указ от 25 августа 1676 г.; там же, 330—332

⁶ Авв., 880, 931—938 и стр. LXXI; прим. 4

ния и советы московским «верным».

Вообще связи пустозерцев с Москвой и другими центрами, особенно в конце 1660-х и начале 1670-х годов, до гибели боярыни Морозовой, были настолько прочно организованы, что протопоп посылал целые бочки освященной им воды своим духовным детям, получал от них деньги, одежду, еду и даже малину, до которой он был большой охотник.⁷

Московская группа последователей Аввакума и других вождей старого благочестия после казни Авраамия и смерти боярыни Морозовой осталась без авторитетного возглавления. Правда, в Москву часто наезжал игумен Досифей, но, боясь правительственных репрессий, он здесь никогда долго не оставался и не будучи коренным москвичом, он, видимо, не смог объединить всех местных старообрядцев в единое сильное ядро. Тем не менее бывшие друзья и последователи Аввакума и Морозовой составляли в Москве центральную и наиболее влиятельную группу. Помимо Досифея к ней принадлежал и другой любимый ученик Аввакума, некий игумен Сергей, известный также под своим светским именем Симеона Крашенинникова.⁸ Также, как и Досифей, игумен Сергей, видимо, бывал в Москве только наездами и вместе с ним принадлежал к числу ревностных организаторов старообрядческого движения. Одно время он увлекся учением самосжигателей, о котором с энтузиазмом отзывался и сам Аввакум, и распространял письма протопопа, в которых тот оправдывал и хвалил самосжигание. Но увидев на практике в какие ужасные крайности впали проповедники «новоизобретенного способа самоубийственных смертей», игумен Сергей разочаровался в горях и вместе с Досифеем стал одним из решительных противников этого изуверства.

Третьим разъездным эмиссаром, нередко навещавшим Москву, был священник Иов Тимофеев, который перед смертью причастил боярыню Морозову, а позже вместе со старцем Корнилием и Досифеем вел проповедь раскола на Дону.⁹

Из числа духовенства в Москве надо отметить еще двух

⁷ Авв., 915, 934 и т. д.

⁸ Мат., V, 249 прим. и Авв., 829, 845, 860, 929

⁹ Житие Морозовой, 154—175; Авв., 908, 945; ДАИ, XII, 130; Алексеев, 55

корреспондентов протопопа, попа Козьму и попа Стефана, который позже, во время старообрядческой попытки 1682 г. вернуть Московское царство к старой вере, служил напутственный молебен о Никите Добрынину, игумену Сергию и другим участникам этого заговора. Близок и дорог протопопу Аввакуму был и поп Козьма на Кулишках, один из первых эмигрантов из Москвы на юго-запад, в Стародубье, о котором Аввакум писал: «Козьма добрый человек, — я в его церкви и детей своих духовных причащал [в 1664 году]. Со мною говаривал; он обедню поет в алтаре, а я на клыросе у него певал».¹⁰ Хотя некоторые источники указывают, что священник Козьма с группой своих прихожан ушел на Стародубье уже в 1668 году, сейчас же после большого патриаршего собора, но, как указывал П. Смирнов, автор этой информации, видимо, ошибся, так как священник Козьма еще в 1676—1677 годах проживал в Москве и там платил окладные сборы,¹¹ да и Аввакум упоминает его как жителя Москвы еще в конце 1670-х годов.

Более холодные, а порой и неприятные отношения были у протопопа Аввакума с известным московским старообрядческим священником Исидором, который фанатически враждебно относился к духовенству, поставленному после начала реформ Никона, нередко выступал против брака, как явления неподобающего в мире обреченном на господство антихриста, осуждал чадорождение, да и вообще занял крайнюю религиозно-пессимистическую позицию среди московских ревнителей доброго благочестия.¹² Так же, как и с Исидором, протопопу приходилось бороться и с представительницей старой дворянской семьи Еленой Хрущевой, которая, впад в эсхатологический ужас, тоже возмущалась, что в их апокалиптическое время люди смеют еще жениться и рождать детей, настояла на расхождении некой Ксении Гавриловой с ее вторым мужем и чуть не уморила их ребенка.¹³ Возможно, что в данном случае некоторую роль играла и вражда разных аристократических семей. И Елена и Ксения принадле-

¹⁰ Авв., 850

¹¹ И. Забелин: Материалы для истории московских церквей, М. 1884, 493

¹² Авв., 939—946

¹³ там же, 858

жали к высшей московской аристократии, и обе были в свое время близкими друзьями погибшей боярыни Морозовой. Елена Хрущева даже была наставницей в бывшей морозовской обители, которая или в Москве, или в окрестностях столицы сохранилась и оставалась после смерти Морозовой под руководством все той же инокини Маланьи. Около обители инокини Маланьи группировались и другие друзья Аввакума из среды морозовского круга. В числе их следует упомянуть племянниц Морозовой, княжен Анастасию и Евдокию Урусовых; некоего Бориса, одного из редких представителей боярства, оставшихся верными старому обряду; Ксению Ивановну, бывшую казначею Морозовой и ее брата Игнатия; Марию и Андрея, сестру и брата Исая (погибшего на костре дворецкого Салтыковых) и выше названную Маремьяну Феодоровну. Было среди них и много других из числа той «всей тысячи», о которой пишет Аввакум,¹⁴ но имена их и положение теперь уже очень трудно установить.

Немало этих неизвестных или малоизвестных старообрядческих исповедников стало жертвой преследований в 1670 и 1680-х годах. Так например, наряду с уже упомянутыми старообрядческими вождами из Москвы — иноком Авраамием, дворецким Исайей, иноком Филиппом (Феодором Трофимовым), Морозовой, ее сестрой Урусовой и другими, старообрядческий синодик упоминает в числе жертв того времени каких-то Максима, инока Иосафа, Михаила, Никиту, инокиню Иустину и несколько десятков других стояльцев за веру, погибших в Москве от руки палача.¹⁵

Конечно, многие из этих друзей Аввакума только изредка бывали в Москве, да, по всей вероятности, и обитель Маланьи, уехавшей из дома Морозовой накануне ареста боярыни, была уже в начале 1670-х годов перенесена куда-нибудь в подмосковное селенье. Некоторые же из них, как например Феодора Нарышкина, урожденная Хамильтон, вообще скрылись от преследований из Москвы и жили в провинции,¹⁶ или же даже оставаясь в Москве старались не попадаться на глаза правительству и не афишировать своих взглядов на веру.

¹⁴ там же, 829—830

¹⁵ Синодик, 21

¹⁶ Rascol, 524

Одним из важных районов для постоянного или временного исхода из Москвы, видимо, было Пошехонье, область к северу от Волги в пределах бывшей Костромской губернии. Известный старообрядческий деятель того времени, Евфросин, основатель Курженской пустыни, которого некоторые исследователи смешивают с умершим в 1660-х годах другим иноком Евфросином, другом старца Епифания, союзника Аввакума,¹⁷ пишет, что в пошехонских пределах около города Романова сожглись две инокини из морозовской обители, что там проживала преданная Аввакуму Маремьяна Феодоровна и что там бывала и сама Морозова со своей сестрой княгиней Урусовой. Так как Евфросин говорит, что Морозова пришла в ужас от картины обгоревших трупов участников гарей, можно думать, что он упоминает о самосжиганиях конца 1665 года, о которых писали в своих донесениях воевода С. А. Зубов и другие участники экспедиции 1665 года против лесных старцев, или даже о более ранних гарях, оставшихся неизвестными историкам. Уже сам факт этой карательной экспедиции 1665 года в Пошехонье¹⁸ показывает, что апокалиптические проповеди лесных старцев вносили большое смущение в умы тамошнего населения и, вероятно, вели к широкому распространению самоубийственных смертей. Там же в Пошехонье в 1670-х годах организовывал своих последователей и распространял письма Аввакума, в которых последний хвалил самосожжения, и самый любимый из находившихся еще на воле учеников Аввакума, вышеупомянутый Симеон Крашенинников, ставший в 1670-х годах игуменом Сергием.¹⁹ В семидесятых и начале восьмидесятых годов Пошехонье стало одним из главных районов распространения гарей. Здесь помимо Сергия, который выступал скорее в роли советника, чем организатора гарей, «работали» Поликарп, главный затейник огненных смертей в этом крае, который в своих проповедях постоянно ссылался на писания Аввакума.²⁰ Кроме него, чуть ли не на каждой странице Евфросиньева трактата, постоянно упоминаются его многочис-

¹⁷ Жизнеописание, 303

¹⁸ см. выше, стр. 279 этой книги

¹⁹ Евф., 15, 20, 22—24, 104, 110, 114 и др.

²⁰ там же, 11, 18, 93

ленные последователи-проповедники: Семен-«пророк», подъячий Иван Григорьев, сын последнего Иван, некий «звероподобный» Андрей, Тихон Юродивый, чернец Иосиф Поморский,²¹ Иван Кондратьев, Иван Коломенский, Корнилий, в данном случае, вероятно, известный старообрядческий мафусаил, основатель Выговской пустыни, старица Капитолина, которая в 1660-х годах обитала в Вязниковских лесах²² и многие другие. Число гарей и жертв этих проповедников точно неизвестно, но Евфросин говорит о четырех или даже пяти тысячах погибших в Пошехонье на кострах самосжигателей только в 1670 и 1680-х, а возможно даже уже и в 1660-х годах. Наоборот, другой современник этих гарей, старец Игнатий, рассказывал Дмитрию Ростовскому, что к началу 1680-х годов было «всего» 1920 жертв.²³ Помимо старообрядческих писателей и Дмитрия Ростовского официальные документы тоже подтверждают распространение гарей в Пошехонских лесах, в частности, в окрестностях сел Холм и Кузьмо-Демьянск.²⁴

Нетрудно понять, почему именно Пошехонье, через двести лет после гарей «прославленное» М. Салтыковым-Щедриным, стало одним из главных районов проповеди самосжигателей. Этот край был всегда одним из наиболее отсталых и заброшенных в средней России и здесь уже в 1630-х годах старец Капитон начал свою проповедь аскетического изуверства. Его ученики могли легко скрываться в пошехонских дебрях, и сведения о их проповеди с трудом доходили до Москвы. Возможно, что сюда собирались из Москвы старообрядцы, желающие спастись очистительным огнем, а само Пошехонье может быть служило местом добровольных auto-da-fe благочестивых москвичей. Участие в горях морозовских инокинь как бы подтверждает это предположение. С другой стороны именно через этот край пробирались посланцы из Пустозерска в Москву, которые нередко доставляли письма Аввакума, прославлявшие гари. Недаром один из проповедников гарей, некий Иван, в своей проповеди, сохранившейся в паро-

²¹ Это, видимо, был будущий вождь похода 1693 года на Пудожский погост, АИ, V, № 223

²² Евф., 24, 109

²³ Дм. Ростовский: Розыск, М. 1824, 585

²⁴ Разрядный приказ, 901—2051, цит. Сапожниковым, 8—9

дийной передаче Евфросина, прямо ссылается на авторитет пустозерского учителя. Обращаясь к своей пастве, он говорил:

Елице есте добрии, яко же вы возлюбите
себе и спасение свое, со женами и з детьми в Царство
[Божие] теките.

Полно вам плутати
и попом откуп давати.
Скорым путем,
да в Царство совсем;
добро сие и сладко, да вам
а не намь.

А намь еще пожити на волном свету
нас попы не видят, за вами
что за стенами.

Так нам и свободно,
да вам сие негодно —
добро вам згореть
да не будет вам наветь;
уже мы вас утвердили
только бы вы не ослабели.

А мы себе поищем иных учеников,
и там нам место будет
и с наш век избудет.

О, братие и сестры радейте
и не ослабейте!

Великий страдалец Аввакум благословляет
и вечную вам память любезно воспевает:
тецыте, тецыте,
да вси огнем сгорите.²⁵

В этой древнейшей русской стихотворной пародии Евфросин, конечно, высмеивал тех проповедников гарей, которые в последнюю минуту уходили из пламени своих костров, оставляя на сожжение своих последователей. Но они делали это, чтобы дальше нести свою страшную проповедь, стараясь спасти от антихриста как можно больше душ своих учеников. В конце концов они сами сгорали в особенно больших горях, может быть даже состязаясь, кому удастся сжечь наибольшее число верных.

Проповедники самосжигания не являлись единственными представителями церковного раскола в Пошехонье. Кроме этих последователей Капитона, там были и подлинны старообрядцы, последователи Неронова, Потемкина, Аввакума и других ранних борцов за старый обряд. За исключением

²⁵ Евф., 3

Аввакума никто из них не одобрял проповедь гарей, и поэтому игумен Досифей, инок Мина, сам Евфросин, жена попа Лазаря, видимо, жившая тогда в Заволжье, и многие другие неустанно боролись с этими необузданными апокалиптическими миссионерами. Линия разделения между апокалиптическими миссионерами пессимистами и подлинными старообрядцами-оптимистами, верившими в победу старой веры, сказавшаяся уже в вопросе о «последнем отступлении», об антихристе и о священстве, делалась все более и более ясной и резкой. Только отсутствие отчетливой доктрины, чувство общего негодования против правки книг и оскорблений русского православия собором 1667 года все еще спаивали эти совсем различные составные части движения протеста против иерархии и против грецизации русской церкви. Все же Евфросин упоминает о серьезном столкновении «у Троицы», — в Сунарецкой обители, — между игуменом Досифеем и «самосжигателем» Иваном Коломенским по поводу поминовения жертв самосожжения. Иван Коломенский попросил игумена Досифея помянуть погибших самосжигателей. Досифей «рассуждал, отложил поминать. Сами-де себе убили, а не законно пострадали». Тогда Иван Коломенский снова запросил Досифея, на этот раз прося его благословения на самосожжение. На это Досифей снова ответил отрицательно, в чем его поддержал и Евфросин. Оба ссылались на слова Христа: «аще исповесть Мя кто пред человеки, исповем его и Аз пред Отцем Моим небесным. И ведени будете пред цари и владыки имени моего ради, и глаголю вам другом своим: не убойтеся от убивающих тело, души же не могущих погубити», а также на слова Его: «буди верен до смерти, — дам ти венец живота».²⁶

Не менее энергично, чем в Пошехонье, пропаганда самосожжения и религиозного радикализма велась в Вязниковских лесах, уже хорошо известных по событиям 1660-х годов и начала 1670-х годов. Здесь заправилами гарей эсхатологического миссионерства были прежние ученики Капитона, оставшиеся на свободе после «похода» 1666 года. Во главе их стоял все тот же Василий Волосатый, которого Евфросин явно по ошибке считал «первым законодавцем» само-

²⁶ там же, 13

убийственных смертей.²⁷ На самом же деле, как это уже отмечалось, гари начались раньше или при самом Капитоне, или же при его главных учениках Вавиле и Леониде.

Если в Пошехонье и Вязниковских пределах были главные гнезда пионеров радикального крыла церковного мятежа, то соседняя с ними область вокруг Нижнего Новгорода, особенно по реке Керженцу и в Чернораменских лесах стала прочным и влиятельным приютом более консервативных старообрядцев, которые сохраняли большую верность духу русского православия, чем «лесные старцы» Капитона. По Керженцу, этому небольшому левому притоку Волги, уже с начала 1660 годов, когда здесь поселились игумен Сергей Салтыков и инок Евфрем Потемкин, все больше и больше умножалось число старообрядческих скитов и починок. После ареста Салтыкова и Потемкина в 1665 году деятельность керженецких старообрядцев не прерывалась. В начале семидесятых годов главенствующее положение на Керженце приобрел скит Смольяны, в котором после ареста Салтыкова и Потемкина поселился священник Дионисий из города Шуи. Так как он имел немало запасных Даров и исполнял требы, то в Смольяны стекались массы народа.²⁸ Несколько позднее, но не позже 1678 года, некий старец Онуфрий основал на Керженце свой скит, ставший известным под его именем. Так как Дионисий был в очень преклонных летах, а следующим за ним по влиянию был старец Онуфрий, то он, как человек энергичный и хороший организатор, сумел сосредоточить у себя поступление всех средств, приходивших от жертвователей на Керженец, чем, конечно, приобрел большую власть в этом районе.²⁹ Немалое влияние скиту придавал и любимый Аввакумом игумен Сергей [Симеон Крашенинников], часто живавший у Онуфрия. Недалеко от него был тоже славившийся своим благочестием скит старца Сафонтия Соловецкого и кроме того целый ряд других монашеских пустынь.

²⁷ там же, 11

²⁸ Мельников, VII, 35; И. Курносый: История о бегствующем священнике; Есипов, II, 185

²⁹ Мат., VIII, 246

С Верхней Волги и Пошехонья пропаганда гарей легко перекинулась в Новгородский край и в Поморье, всегда тесно связанное с Новгородом. В Новгородском крае почва для церковного мятежа была очень хорошо подготовлена. Уже в четырнадцатом веке здесь начала быстро распространяться ересь стригольников, вслед за которой в конце пятнадцатого началось движение жидовствующих. По всей вероятности традиция этих ересей сохранялась под спудом в дебрях этого края, в котором всегда легко могли укрыться преследуемые в Новгороде и Пскове еретики. Кроме того на настроения новгородских умов всегда могла действовать близость границы, через которую из Ливонии и Швеции просачивались протестантские идеи и пропаганда. Как отмечалось, шведы в первой половине семнадцатого века вели усиленную пропаганду лютеранства среди населения отошедших к ним после Ливонской войны и Смутного времени русских территорий и даже организовали специальную типографию для печатания русских протестантских книг. Когда же русское правительство стало преследовать местных приверженцев старого обряда, то уже в конце 1670-х годов часть их начала эмигрировать в Швецию и шведскую Ливонию.³⁰

Наиболее видным из ранних проповедников раскола Новгородского края был священноинок Варлаам, бывший перед этим протопопом главного псковского соборного храма святых Троицы. По всей вероятности, он начал свою миссионерскую деятельность уже в первые же годы после церковного раскола. Уйдя из Пскова, этот влиятельный представитель клира постригся в Печерском монастыре и поселился в Крестецкой пустыни, где он и был схвачен властями за свою проповедь старой веры. Он бежал, через несколько лет был снова схвачен, отпущен, снова попал в тюрьму и наконец был казнен в 1685 году. Он обходил села и города, нередко бывал в Новгороде, и позже был признан первым и главным строителем новгородской старообрядческой общины.³¹ Вме-

³⁰ ДАИ, XII, № 35

³¹ Синодик, 22; Журавлев (1795), 91

сте с ним вели проповедь крестецкий священник Илья и многочисленные «простецы», в особенности некий Иван Дементьев.³²

Из других старообрядческих миссионеров в новгородском краю в конце 1670-х и начале 1680-х годов выделялись своей энергией какой-то Тихон Федоров, живший на берегах Волхова, Иван Меркурьев и дьячок Иван Герасимов, проповедовавшие в окрестностях Пскова.³³

Организатором первой дошедшей до сведения властей гари в Новгородском краю был некий поп Петр села Фёдово Ново-Торжского уезда. Ночью с 9 на 10 марта 1682 года его последователи из деревень Блюдиха и Будово, и из погоста Прутна в числе полусотни человек покончили со своей жизнью добровольным аутодафе. Встревоженные власти послали в село Фёдово пристава, чтобы остановить дальнейшее распространение самосжиганий, но местные крестьяне спрятали священника и чуть не убили самого пристава. Дальнейшие посылки властей для уговора ни к чему не привели, но когда в деревню были посланы стрельцы, то население встретило их крайне враждебно, избило до «полумертвия» дьячка Егорку, прислужника Федыку Санина и пристава Прошку Сидорова, так что сопровождавшие их стрельцы, — всего пять человек, — и десятские с перепуга разбежались. К сожалению, дальнейшее развитие событий в Фёдове осталось, ввиду отсутствия последующих документов, неизвестным, но и сохранившиеся данные показывают, как решительно были настроены крестьяне, решившие защищать своего проповедника гарей.³⁴ Во время другой новгородской гари сгорело шестнадцать человек, но главные районы распространения самосжиганий лежали не непосредственно около Новгорода, но далее на восток в Поморье, в землях старой новгородской колонизации. Общее число жертв гарей и правительственного террора в Новгородской области в конце семнадцатого века все же было довольно велико, так как в старообрядческом Синодике дается список с более чем 70 именами, в который, видимо, не входят упомянутые гари.

³² Евф., 020, 022, 14; Журавлев, 91—92

³³ Е. Барсов: Новые материалы, 17—18; ДАИ, XII, № 102—206; Синод: Полное собрание, 135

³⁴ Разрядный приказ, 901—2051, цит. Сапожниковым, 21, 24—25

Указание Синодика о гибели иноков Пахомия, Варлаама и их учеников, — без указания их числа, — свидетельствует еще о каком-то не упомянутом в литературе самосжигании.³⁵ Недаром в начале 1680-х годов митрополит Корнилий доносил в Москву, что «в Новгородских пределах обретаются многие церковные раскольники».³⁶ В числе этих миссионеров особенно отличался некий Тимошка, перекрещивавший своих последователей в районе Хутынского монастыря.³⁷

Поморье, расположенное вблизи Пустозерска и Соловков, стало в 1670-х годах главным оплотом старообрядческого движения. К сожалению в переписке Аввакума сохранилось только одно письмо, посланное им его поморским единоверцам, но зато другие памятники позволяют воссоздать широкую картину развития старообрядчества в этом краю. Главными центрами движения в этом краю были Троицкая Сунарецкая обитель, устроенная иноком Кириллом, в которой одно время проживал и пустозерский старец Епифаний, и Курженская обитель, основанная автором «Отразительного писания о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», старцем Евфросином. Так как в обеих обителях были церкви и в них нередко проживал игумен Досифей, то поэтому они сыграли важную роль в развитии раскола на Севере.

Кирилл, в миру Карп Васильев, родился в Андрееве на Волоке, около устья реки Суны, еще в 1608 году, и почти всю свою жизнь провел как странствующий инок, которых было так много на Руси семнадцатого века. Когда он однажды вернулся в свой родной край, то родные уговорили его осесть на Виданьском острове на реке Суне. Там в 1640 году Кирилл построил свою келью, вокруг которой разросся целый скит. От церковных властей он получил разрешение поставить храм во имя Пресвятой Троицы и поэтому его небольшая обитель и стала называться Троицко-Сунарецкой или попросту — «у Троицы». В обители Кирилла постриглись все его родные и, приобретая новых иноков, Сунарецкий монастырек постепенно расширялся, а после Никонов-

³⁵ Синодик, 22

³⁶ Царская Грамота 1684 г., ДАИ, XII, № 161

³⁷ АИ, V, № 127

ских новшеств стал склоняться к старому обряду. Много для этого сделал будущий духовник и соузник Аввакума Епифаний, проживавший здесь с 1657 по 1664 год, и Олонецкий посадник Иларион Пуллоев, «муж благ и писания ведущий», рассказывавший Кириллу и его сопустынникам о событиях, происходивших в церкви.³⁸ Около 1682 года Новгородский митрополит приказал схватить Кириллу и жившего в его пустыни иеромонаха, но они успели скрыться, и последующие годы своей долгой жизни, до самой смерти, последовавшей около 1690 года, Кирилл жил дальше на севере, на реке Выг где стали собираться старообрядцы монахи.³⁹ Хотя по бумагам Сунарецкая обитель с 1682—1683 гг. считалась новообрядческой, но фактически она продолжала жить по старому обряду и нередко давала приют беглецам-ревнителям старого благочестия.

Судьба Курженской пустыни, построенной у Повенца иноком Евфросином была печальнее. После смерти в 1663 году «кроткого владыки» Макария Новгородского обитель просуществовала всего несколько лет, так как, по словам Ивана Филиппова, ее разорил митрополит Питирим, ставший уже в 1672 году патриархом,⁴⁰ а ее церковь была даже сожжена. Но несмотря на короткий период своего существования обе обители сыграли значительную роль в развитии северного старообрядчества и особенно его умеренного, позже называемого «поповским» крыла. Досифей, Евфросин, Мина и многие другие руководители этого направления встречались в этих обителях и отсюда, из церквей этих обителей, шли святыне Дары, духовно поддерживавшие ревнителей древлецерковной традиции.

Противоположным полюсом старообрядческого движения на Севере, возле озера Онеги, и на путях от Онеги к Соловкам были бывшие монахи Соловецкого монастыря, покинувшие обитель перед началом осады.

Самым выдающимся среди них был соловецкий экклезиарх дьякон Игнатий, умелый и начитанный проповедник и автор ряда работ в защиту старой веры, не дошедших до нашего

³⁸ Филиппов, 60

³⁹ там же, 60

⁴⁰ там же, 60

времени, который положил основание знаменитой Выговской общине. Следуя пророчеству соловецкого юродивого Гурия, дьякон Игнатий оставил знаменитый монастырь еще до его осады⁴¹ и в конце шестидесятых годов вместе с другими соловчанами Германом и Иосифом довольно долго проживал в Спасском монастыре в Каргополе. После начала гонений на ревнителей старого благочестия Игнатий бродил по скитам и деревням Поморья, избегая встреч с царскими и церковными властями. Иван Филиппов, историк Выговской пустыни, знавший о нем, видимо, со слов выговских старожилов, отзывался о нем восторженно, но более трезвый Евфросин, боровшийся с самосожжениями, которые проповедовал Игнатий, писал о нем гораздо более сдержано и даже отрицательно. Отмечая, что Игнатий «книгам-де был читатель охочь и досуж», он добавляет, что дьякон «мудрованьице иное имелъ, и Бог знает какое. Титул на кресте не принимал и велику книгу на то собралъ». Несмотря на то что игумен Досифей был духовником старого дониконовского посвящения, Игнатий не любил причащаться даже и у него, а однажды даже раскаивался, что вообще причащался: «простите де согрешил, Досифеевой службы таинству причастихся иногда».⁴² В последние годы своей деятельности он постоянно бродил в обществе своего друга и последователя Емельяна из Повенца, который так же, как и Игнатий, проповедовал самосжигание. В 1670—1680 годах Игнатий был наиболее выдающимся представителем крайнего пессимистически-радикального крыла старообрядчества, и своим отказом от причастия и духовной помощи священников он стал одним из самых видных представителей раннего беспоповства, еще задолго до оформления этого направления раскола.⁴³

Тоже видным соловчанином, работавшим в Поморье, был другой черный дьякон, инок Пимен, новгородец по происхождению. Он стал монахом в Соловках еще во время бытности Никона митрополитом Новгородским. До осады монастыря, по всей вероятности, когда туда в 1655 году привезли

⁴¹ там же, 27

⁴² Евф., 26

⁴³ Филиппов, 27, 37—42, 82—84, 95—96; Евф., 27—28, 69, 76; и комментарии Лопарева, там же, 022—023, 029, 041—045; и С. Денисов: История об отцах и страдальцах соловецких, 31

новые книги, он ушел с Соловков в леса Поморья и вместе со своим учеником Григорием и соловецким писарем Иваном Захаровым долго проживал около Сумского острога. Во время осады Соловков все трое были схвачены по приказу командующего царскими войсками, но как уверяет Ив. Филиппов, когда этот командир увидел «вериги железные в тело праведного заросшие, тело же все от великого поста и от железные тяжести все истаявшие», то приказал отпустить его с Григорием. Захаров же за распространение противоцерковных писаний был казнен тут же на месте. По выговским преданиям Пимен предсказал будущему главе Выга, что он создаст этот важный старообрядческий центр. Во время одного путешествия в лодке Пимен сказал Даниле Викулину: «ты, Даниле, садись на корму, зане ты будешь кормник и правитель добрый христианскому последнему народу в Выговской пустыне».⁴⁴ Так же, как и Игнатий, он принадлежал к числу проповедников самосжигания и погиб 9 августа 1687 года во время одной из первых больших гарей, в которую он увлек более тысячи человек.⁴⁵

Третьим видным миссионером «старой веры» из числа соловчан был соборный старец Геннадий, в миру Качалов, из старой новгородской дворянской семьи. Геннадий был вызван в Москву во время соборов 1666—1667 годов.⁴⁶ Бежав из Москвы, Геннадий до 1683 года жил в своей пустыне на реке Тихвинке, где он и был пойман и послан в Новгород.⁴⁷ Там он долго не задерживался и, ускользнув из рук приставов двора св. Софии, снова пошел в Поморье, неся «правду о старой вере». К началу девяностых годов этот редкий среди старообрядческих вождей дворянин-монах был уже на Выге, где и окончил свою жизнь.⁴⁸ Где-то вблизи Онежского озера жил еще один из немногих уцелевших соловецких старцев, Иосиф Сухий; дальше на восток, в селе Терехове, миссионерствовал какой-то Яков Иванов, который сжегся зимой 1676—1677 года «с немалыми людьми, с женами и

⁴⁴ Филиппов, 31—34; Розыск (1745), л. 23 об.; Синодик, 24, 36, 51

⁴⁵ Макарий, Раскол, 253

⁴⁶ Мат., III, 81—100, 195—197

⁴⁷ ДАИ, XII, 412

⁴⁸ Филиппов, 100

детьми, и с пасынками и с соседи, в хорамах своих».⁴⁹ На Рогозере, на маленьком островке между Пудожским и Водлозерским погостами, устроил свою пустыньку чернец Тимофей, который состоял в переписке с Аввакумом, а в 1693 году вместе с Иосифом Сухим, Емельяном Ивановым, Семеном Журавлицким и дьячком Василием прославился своим походом на Пудожский погост.⁵⁰ В конце 1670-х и начале 1680-х годов он проживал вместе со старцами Авксентием, Савватием и Ефимием, и за проповедь самосжигания Аввакум называл эту четверку «четвероколенной колесницей огненного горения».⁵¹ Вокруг них около Онеги озера, в Шунге, в Толвии, в Повенце «паче сей в Выговской и Водлозерской пустыни» гнездились другие многочисленные скиты и починки скрывавшихся от властей старообрядцев, среди которых следует еще раз отметить переходившего с места на место мафусаила старообрядчества того времени старца Корнилия. Старообрядческий историк начала восемнадцатого века Иван Филиппов еще упоминает жившего у Повенца инокка Германа, Емельяна Иванова у Столпозера, еще одного инокка Епифания у Тихвина, инокка Антония, строителя мостов и плотин у Олонца и ревностного миссионера Илариона Пуллаева.⁵² Почти что в каждой волости и в каждом погосте Поморья дело старой веры было в надежных руках ревностных и беззаветно преданных ей старцев и бельцов.

Поморье, да и вообще весь русский Север были особо подходящей почвой для распространения «старой веры», так как там до начала следующего восемнадцатого века каждый приход являлся независимой и сильной церковной и административной единицей и выполнял почти все функции местного самоуправления. До учреждения в 1681 году епархий в Холмогорах и в Устюге эти приходы были почти что вне контроля и наблюдения центральной духовной и светской власти, сами приглашали своих священников, сами строили

⁴⁹ Памятная книжка Олонецкой губ. за 1868—1869 г., 196

⁵⁰ АИ, V, № 233; Сапожников, 36; Олонецкие Губернские Известия, 1851, № 1

⁵¹ Авв., стр. LXXIV и 949

⁵² Филиппов, 37, 54, 60 и т. д.

церкви и сами управляли церковным и общественным имуществом.⁵³

Земли и здания приходских церквей были собственностью прихода-общины, а не епархиального или патриаршего управления.⁵⁴ Слияние церковно-приходской и государственно-административной деятельности прихода, который являлся также и политической единицей, делало его руководителем не только религиозной, но и административно-юридической жизни населения. Приход-община являлся на Севере основным руководителем местной жизни, ответственным за все имущественные права, коллективные работы и обязательства жителей этой территориальной единицы. На Севере часто создавались крупные и мощные земские объединения приходов-общин, нередко выраставшие в уездные федерации, финансовое, обще-экономическое и моральное влияние которых было часто сильнее, чем влияние местного архиерея.⁵⁵ Старосты приходов и их земских уездных объединений до конца семнадцатого века управляли церковной жизнью Севера без всякого вмешательства в их внутренние дела столь далекого от них московского патриаршего или новгородского митрополичьего управления. Они представляли перед московским правительством церковные, политические, культурные и экономические интересы общин или группы общин.⁵⁶ Отсутствие на Севере института крепостного права и дворянства позволяло этим общинам и их союзам сохранять старые традиции земской демократии и делало их социально более однородными, в результате чего они могли избегать значительных внутренних конфликтов. Поэтому Север отнесся враждебно к никоновским «реформам», видя в них желание центра навязать этим прочным свободолюбивым общинам свой новый порядок и новый стиль церковной жизни, а жестокие и авторитарные замашки самого Никона еще более усилили их опасения и сделали из северных общин один из самых стойких районов сопротивления новому обряду. Решения собора 1666—1667 года и все растущие централи-

⁵³ Соловьев, VII (XIII), 107

⁵⁴ Юшков, 2, 8—9; Богоявленский, I, 192

⁵⁵ Юшков, 5

⁵⁶ Богоявленский, II, 41—43

зация и вмешательство правительства в свою очередь еще более встревожили и обозлили эти общины-приходы. Они не хотели слушаться *предписаний* вводить новый обряд, а священники, которых общины сами избирали, тоже не могли ничего сделать без согласия своих прихожан.

Когда после нового собора 1681—1682 года епископы ново-созданных епархий, особенно Холмогорский владыка Афанасий, сделали попытку подчинить своему контролю приходы-общины и их союзы, то они встретили с их стороны самое решительное сопротивление.

Помимо чисто церковно-общинной традиции играла на Севере очень значительную роль в сопротивлении иерархии древняя привязанность к свободе. Это была традиция не так уж давно подчиненных Москве республик Новгорода, Пскова и Вятки. Здесь колонизация свободных земель также была делом не князей и помещиков, а индивидуальных и свободных крестьян и промышленников. В годы разрухи Смутного Времени привычка к самостоятельной деятельности сказалась особенно ярко, когда Галич, Вологда, Великий Устюг, Тотма, Холмогоры и другие более мелкие города сами проявили инициативу создания ополчения и обороны государства.⁵⁷ Здесь в церковной и особенно монашеской жизни сохранялся дух заволжских старцев, которые не любили ни централизации, ни предписаний в духовной жизни и организации своих скитов. Наконец, на распространение раскола на Севере несомненно имело значение и враждебное отношение северных епископов к Никоновским новшествам: владыки Макарий Новгородский, Маркел Вологодский и Александр Вятский, управлявшие своими епархиями в конце 1650-х и начале 1660 годов, были упорными противниками правки книг и «исправления» обряда.

⁵⁷ См. грамоты этих городов, призывающие к восстановлению порядка и к сопротивлению полякам в ААЭ, II, 184, 194, 199, 200, 206 и др. и С. Ф. Платонов, Очерки по истории смуты в Московском государстве, Москва 1937

35. УКРЕПЛЕНИЕ «СТАРОЙ ВЕРЫ» В СИБИРИ

И НА ЮГЕ: 1671—1682

Тесная связь русского Севера с Уралом и Сибирью, население которых в большинстве пришло из бывших новгородских восточных областей, и с которыми оно в семнадцатом веке сохраняло тесные экономические связи,⁵⁸ сказалась и на распространении раскола в этих новых русских землях. Конечно, корни старообрядчества начали разрастаться в Сибири еще в пятидесятых и шестидесятых годах, когда посланные туда патриархом Никоном протопоп Аввакум, поп Лазарь, подьяк Феодор Тимофеев и другие противники новых обрядов и книг начали там борьбу за старую веру. Их усилия дали богатые плоды и в семидесятых годах значительная часть населения этого края была уже в рядах последователей старого обряда. 6 января 1679 года друг Аввакума поп Дометиан, принявший иночество под именем Данилы, организовал недалеко от Тюмени на берегах речки Тоболы первую сибирскую гарь, в которой он сам сгорел с 300 или даже, судя по другим сведениям, 1700 своих последователей.⁵⁹ Стоит указать, что хотя во главе сгоревших стоял этот священноинок Данила, идеологом движения в этой части Сибири был один из редких невеликороссов в старообрядчестве некий Оська Истомин, или же правильнее Иосиф Астомен, казанский армянин, привыкший, как и русские, с детства креститься принятым и у армян двухперстием. Он был сослан в Сибирь еще в 1660 году и там за долгие годы жизни побывал почти во всем крае от Енисейска до Верхотурья, где повсюду с успехом вел свою пропаганду двухперстия и старых обрядов.⁶⁰ Немногим меньше, чем через месяц после первой сибирской гари, 4 февраля того же

⁵⁸ О происхождении коренного русского населения Сибири см. Бухтарминские старообрядцы, Ленинград 1930, 450 и 499 и А. И. Соболевский: Заметки по русской диалектологии, Русс. филолог. вестник, 1906, III—IV, 218—234

⁵⁹ ДАИ, VIII, 50; Розыск (1824), 580; ДРВивл. (1788), II, 234; Соловьев, VII (XIII), 242

⁶⁰ Сапожников, 11

1679 года, недалеко от Тюмени крестьяне, драгуны и казаки собрались на дворе драгуна Константина Аврамова и, несмотря на уговоры местного приказчика, «послушались дьячка Ивана Феодорова и все сожглись». Сожжения продолжались до поимки властями этого фанатичного армянина старообрядца.⁶¹ Как уже упоминалось раньше в главе об Аввакуме, около 1681 года до двух с половиной тысяч приверженцев этих эсхатологических проповедников хотели сжечься в том же районе Сибири, и только случайное недоразумение с советами пустозерских учителей избавило их от огненной смерти.⁶² Протопоп не колеблясь писал им, что те православные, «иже сами себя сожигают, тому же прилично; яко и с поста умирают, добре творят» и даже подыскал соответствующие примеры из жизни ранних мучеников и из русской истории. К счастью эти сибиряки, кандидаты в самосжигатели, заколебались и еще раз запросили Пустозерск, где к этому времени Аввакум и его товарищи были уже казнены. Тогда вопрос о их самосжигании отпал сам по себе.

Пропаганда миссионеров раскола, особенно его крайнего крыла, нигде не находила такую подходящую почву, как в Сибири. Северная традиция свободолюбия и самоуправления была здесь сильна с самого начала колонизации и, конечно, в эту глухую часть азиатского материка шли наиболее сильные и волевые, не склонные к подчинению начальству люди. Само начальство было редко и далеко, духовенство немногочисленно и желание правительства ввести новый обряд естественно воспринималось этим населением, как попытка наложить на него новые узы, от которых они уходили из европейской части русской земли. Поэтому к концу семнадцатого века значительное большинство населения Сибири примкнуло к «расколу», или вернее просто осталось со старым обрядом, предпочитая своих проповедников редким и не всегда слишком ретивым приходским священникам.

По всей вероятности, по этой же причине старообрядческая проповедь имела значительный успех и на юго-восточной окраине России, на Средней и Нижней, тогда еще почти пустынной, Волге, в Астрахани и особенно на Дону, куда

⁶¹ ДАИ, VIII, № 216

⁶² Агв., 872; Евф., 19 и выше стр. 374 этой книги

тоже уходили свободолюбивые элементы, не уживавшиеся в Московском царстве. Правда, после восстания Стеньки Разина, 29 августа 1671 года донские казаки впервые принесли присягу на верность царю, но новые правила все же сохраняли за ними автономию, урезанную главным образом в вопросах внешних сношений Дона. Кроме того донское казачество обязалось выдавать государственных преступников и этим как бы признало право Москвы на контроль донской территории.⁶³ Старшины и домовитые казаки стояли за порядок и более тесное сотрудничество с Москвой. Менее обеспеченные низшие слои казачества, состоявшие из недавно пришедших на Дон семейств, были настроены более свободолюбиво и даже анархически и среди них, особенно в северных районах донской казачьей территории, было немало сторонников старой веры, или, вернее, противников нового обряда и более тесного контроля Москвы над донскими приходами.

Кто были первыми проповедниками старого обряда на Дону, точно не известно, но можно предполагать, что среди них уже в 1666—1667 годах был сам старец Корнилий и, возможно, даже игумен Досифей.⁶⁴ Поскольку Корнилий был сопустынником пустозерца Епифания, то не исключена возможность, что связь пустозерцев с Доном наладилась именно благодаря ему. Недаром дьякон Феодор писал, что в 1670 году полуголова Елагин обвинял пустозерских сидельцев в связи с донскими казаками и заявлял, что пустозерские узники «писания писали на Дон к казакам и весь мир восколебали».⁶⁵ Во всяком случае, «казнь» Епифания, Феодора и Лазаря в 1670 году, когда Елагин приказал отрезать им языки и руки, была результатом сношений Аввакума и его товарищей с вольным Доном.

В 1672 году на притоке Дона, реке Чире, пришедший с севера с десятью единомышленниками, старообрядцами-монахами, черный священник Иов Тимофеев основал небольшой монастырь. Эти монахи поддерживали связь с пустозерским «центром».⁶⁶ Во второй половине семидесятых годов эта ста-

⁶³ С. П. Сватиков: Россия и Дон, Вена 1924, 107

⁶⁴ Дружинин: Раскол на Дону, 69

⁶⁵ Мат., VI, 223—225

⁶⁶ Авв., 945; ДАИ, XII, № 130; Алексеев, 433; Соловьев, VII (XIII), 241

рообрядческая обитель насчитывала уже более двухсот иноков и инокинь и была главным центром сопротивления новому обряду на Дону. Другие старообрядческие скиты образовались по северным притокам Дона, рекам Хопру, Медведице, Цимле, Донцу и другим рекам и речкам.⁶⁷ Связь с Москвой, Пустозерском и другими центрами старообрядчества поддерживалась странствующими монахами, как например неким Дорофеем, постриженным в иноки в Ярославле, самим игуменом Досифеем и другими. Дорофей в частности был в связи с участниками старообрядческого московского мятежа 1682 года.⁶⁸

В районах к югу и юго-западу от Москвы старообрядческие общины являлись только отдельными островами среди оставшихся с церковью масс населения. Большинство городов и деревень к югу от Оки было недавнего заселения и здесь преданность старой традиции и старому обряду не была так сильна, как в Заволжье и на Севере. Здесь старообрядцы были большей частью выходцами из Москвы и их общины образовывали в этой части страны длинную цепочку, которая связывала Москву с их поселениями на польской границе в Стародубье и на Ветке. Главным звеном этой «цепочки» был город Калуга.

Эмиграция из Москвы началась довольно рано. Одним из первых эмигрантов из Москвы на юго-запад, к русско-литовским пределам, был уже упомянутый друг Аввакума, некий поп Кузьма, в церкви которого протопоп неоднократно служил во время своего пребывания в Москве и которого он нередко упоминает в своей корреспонденции. Главным районом старообрядческого выселения на юго-запад стал самый северный из «полков» Малой Руси, — Стародубский полк, — известный позже, в девятнадцатом веке, под названием Черниговской губернии, и теперь являющийся частью Брянской области. Эмиграция великоруссов в эти глухие и малозаселенные районы Украины началась еще до раскола, но после собора 1667 года сюда направились по преимуществу сторонники древнего обряда, искавшие убежище от религи-

⁶⁷ ДАИ, XII, № 130, 150, 151, 186, 205—206, 232—235; Румянцев, приложение 97

⁶⁸ Румянцев, прил. 97

озных преследований в Москве. Поп Кузьма ушел из Москвы «с духовными детьми своими» в конце семидесятых годов и в Стародубье они заселили деревни Белый и Синий Колодезь, Замишев и Шеломы.⁶⁹ Там они уже нашли своих единомышленников, так как под 1676 годом местный летописец Самовидец уже писал о поселениях старообрядцев в этом районе.⁷⁰ В следующем 1677 году черниговский архиерей Лазарь Баранович сообщал о конфискации и возвращении богослужебных книг этим эмигрантам, что свидетельствует о том, что и на новой родине они не обрели полного покоя.⁷¹ До старообрядческого бунта 1682 года поселения ревнителей древнего благочестия на Стародубье были еще немногочисленны, но именно этот район, как и Дон, вскоре стал одним из главных мест старообрядческой эмиграции консервативного толка, стремившегося сохранить полный церковный обиход и державшегося священства.

Связи Пустозерска с внутренними русскими центрами старообрядчества и новыми местами его расселения, особенно с казаками Дона, не могли не беспокоить правительство. Обращение Аввакума к царю Феодору в 1676 году, его обширная корреспонденция, бесконечные послания, шедшие из Пустозерска, и его сношения с энергичным игуменом Досифеем, путешествовавшим от Белого моря до Дона, организовавшим старообрядческие общины и неизменно ускользавшим из сетей, поставленных ему правительственными агентами, раздражали и беспокоили гражданские и церковные власти. Не мудрено поэтому, что на церковном соборе 1681—1682 года было решено усилить борьбу с церковным расколом. Одними из первых жертв этой политики явились пустозерцы. Как указывают старообрядческие историки, 1 апреля 1682 года все четыре вождя церковного мятежа, — Аввакум, Феодор, Епифаний и Лазарь, — были сожжены по приказу из Москвы.⁷²

⁶⁹ Алексеев, 436; Лилеев, 23. О времени ухода Кузьмы см. стр. 379

⁷⁰ ЧОИДР, 1848, II, 66

⁷¹ Лазаревский: Описание старой Малороссии, I, 180; Лилеев, 24—25

⁷² Официальных известий о смерти пустозерских узников не сохранилось, а более поздние, начала XVIII в., известия дают разные даты. Наиболее вероятна дата 1 апр. 1682 года, см. Смирнов: Вопросы, стр. VIII, и Pascal, 546

36. ЦЕРКОВЬ И МОСКВА В ГОДЫ МЕЖДУЦАРСТВИЯ

К сожалению, до сих пор остается неизвестным, кто отдал приказ о сожжении Аввакума и его пустозерских единомышленников, но трудно сомневаться в том, что инициатором их казни был тот самый «Якимушка батюшка», как в своем письме к царю Федору протопоп называл патриарха. Привыкший к военной дисциплине и не любивший церемониться с врагами, патриарх Иоаким не переносил непослушания и неподчинения своей власти и, несомненно, рассматривал церковных «непокорников» просто как дезертиров или ослушавшихся начальства солдат. В годы фактического междуцарствия 1676—1689, когда после смерти царя Алексея на троне сидел сначала болезненный юноша наследник, — царь Федор, — а затем его братья, цари-дети, Петр и Иван, за которых их сестра София пыталась управлять Россией из кремлевского терема, — крутой и волевой бывший армеец Иоаким оказался одним из старших и наиболее влиятельных придворных и государственных деятелей. Его влияние возрастало с каждым годом. Еще при царе Алексее, едва вступив на патриарший престол, Иоаким с помощью собранного им церковного собора быстро и решительно расправился со своим личным врагом, архиепископом Иосифом Коломенским. Архиепископ Иосиф стал чуть ли не всероссийской знаменитостью благодаря своему жестокому обращению с подвластным ему духовенством и едкой критике богословски не очень ученого нового патриарха, про которого он говорил, что тот «не учен, трус и не постоянен». Быстрая расправа с злополучным Коломенским владыкой явно показала, что Иоаким не заслуживал хотя бы последних из этих эпитетов.⁷³

В 1675 году, созвав новый собор, твердый, но осторожный и неопрометчивый «Якимушка», предпочитавший санкцию собора личному административному воздействию, добился окончательного проведения в жизнь постановлений собора 1667 года о неподсудности клира гражданской власти и о полном упразднении монастырского приказа. По существу

⁷³ Соловьев, VII (XIII), 123

это было возвращение к традиционной средневековой общевропейской и русской практике, которая исключала духовенство из общегосударственной юрисдикции,⁷⁴ и было значительной победой русского епископата, который, как и католическая иерархия, всегда стремился к независимости от светских властей. Когда на соборе 1666—1667 годов митрополиты Павел Крутицкий и Сарский и Иларион Рязанский протестовали против решения иерархов Востока, что «патриарху быть послушливу царю», они, конечно, отражали настроения большинства русских архиереев.

После смерти царя Алексея, не теряя времени, патриарх Иоаким сейчас же, 14 марта 1676 года, созвал новый церковный собор, на котором еще раз показал, что он не умеет забывать обид и провел на нем осуждение и ссылку в Кожезерский монастырь еще недавно очень влиятельного царского духовника, Андрея Посникова, и настоял на переводе из Ферапонтова монастыря в суровое заключение Кирилло-Белозерской обители своего бывшего покровителя, а затем врага, патриарха Никона.⁷⁵

Не менее успешно был проведен Иоакимом собор 1681—1682 года,⁷⁶ на рассмотрение которого правительство предложило план широкой, почти что революционной перестройки системы русской иерархии. Справедливо полагая, что в основе главных бед русской церкви, — в том числе раскола между сторонниками старого обряда и основным телом церкви; отсутствия связи между владыками и клиром; злоупотреблений епископата и его клеветов чиновников; недостатков работы низшего духовенства и других трудностей, — прежде всего лежит малочисленность епископов и обширность пределов епархий, советники Федора предложили увеличить число епархий и реорганизовать соотношения между митрополитами и епископами.

От лица московского правительства три царских любим-

⁷⁴ Карташов, II, 233

⁷⁵ Соловьев, VII (XIII), 192

⁷⁶ Между историками существуют разногласия о времени собора. Одни относят его к 1681 году, другие — к 1682 или 1681—1682. Н. Виноградский: Церковный Собор в Москве 1682 года, Смоленск 1899; Г. Воробьев: О Московском Соборе 1681—1682 г., СПб 1885; Е. Смирнов: Иоаким патр. Московский, М. 1881; АИ, V, 75

ца, — Иван Максимович Языков, Алексей и Михаил Тимофеевичи Лихачевы, — и новая восходящая звезда русской государственной мысли, молодой князь Вас. Вас. Голицын, — предложили уменьшить размеры епархий, провести иерархическое подчинение рядовых епископов митрополитам и увеличить число таковых областных митрополитов до двенадцати, а общее число подчиненных им владык архиереев до семидесяти двух.⁷⁷ Предложенная реформа русской церковной иерархии увеличила бы общее число епархий почти что в пять раз, так как в то время в России было всего лишь семнадцать архиереев. Из числа этих семнадцати епархий пятнадцать было старых: одна, Московская, была патриаршей; четыре — митрополичьими: Новгородская, Казанская, Ростовская и Сарская [с резиденцией в Москве на Крутицах]; восемь епархий были архиепископскими: Вологодско-Великопермская, Суздальско-Тарусская, Смоленско-Брянская, Рязанско-Муромская, Тверско-Кашинская, Астраханско-Терская, Сибирско-Тобольская и Псковско-Изборская; и две епископских: Коломенско-Каширская и Карельско-Орчинская. В 1667 году к ним была добавлена Белгородская епархия и в 1672 году — митрополичья Нижегородская. Правда, собор 1666—1667 годов постановил открыть ряд других новых епархий, но оппозиция архиереев, боявшихся, что с уменьшением их епархий уменьшатся и их доходы, и уверявших, что на новые епископии нет ни средств, ни достойных кандидатов, уже тогда помешала упорядочению церковного управления.⁷⁸

Не удивительно, что и в 1682 году русский епископат отнесся крайне враждебно к предложению правительства, которое так радикально предлагало уменьшить епископские округа и угрожало снижением доходов владык. Поэтому архиереи сначала предложили ограничить общее число епархий, включая и митрополичьи, всего лишь тридцатью четырьмя и, в конце концов, свели почти что на нет весь правительственный проект церковно-административной реформы, открыв всего лишь четыре новые епархии. Две из них были на сильно зараженном старообрядчеством Севере:

⁷⁷ Виноградский, указ. соч., 38—47

⁷⁸ Воробьев, указ. соч., 38—61

Устюжская и Холмогорская, другие две — на неспокойной казачьей и мордовской юго-восточной Украине: Воронежская и Тамбовская.⁷⁹ Но, соглашаясь на открытие новых архиерейских округов, русские владыки вместе с тем отказались организовать правильное иерархическое подразделение русских епископий, отвергнув проект подчинения рядовых архиереев областным митрополитам. В этом сказались как и недоверие рядовых епископов к сильным и богатым митрополитам, так и прочно вкоренившаяся традиция иерархического равенства всех русских владык перед авторитетом главы церкви — патриарха, и главы государства — царя, несмотря на то что они носили различные, но не имевшие административного значения названия сана: митрополита, архиепископа и епископа. Этот отказ координировать работу епископов под окормлением областных митрополитов был объяснен будто бы желанием избежать «разногласия, распри и высоты». Ряд других пунктов программы собора имел целью упорядочить жизнь монастырей и белого духовенства; монахом было запрещено переходить из монастыря в монастырь и вести бродячий образ жизни; для нищих и странников были организованы богадельни.

Особый отдел постановлений собора был направлен непосредственно против старообрядцев, которым запрещалось собираться на молитвы в частных домах и которых духовенство должно было отсылать к государственному суду для наказания. Царская грамота того же 1682 года давала епископату новые, расширенные полномочия по борьбе с расколом.⁸⁰ Видимо, в связи с этими постановлениями Аввакум и его пустозерские единомышленники и погибли на костре в начале 1682 года.

Не пойдя навстречу пожеланиям правительства, которое по всей вероятности выдвинуло этот проект реорганизации церковного управления по инициативе кн. В. В. Голицына, увлекавшегося административной реформой русского управления, епископат последних десятилетий Московской Руси сохранил на короткое время свои доходы и свою независи-

⁷⁹ Хр. Чт. 1882, I, 179 и 187

⁸⁰ АИ, V, № 75 и № 100; Хр. Чт. 1888, I, 180—188; СГГД, IV, № 128 и № 131

мость от иерархического возглавления. Но этим же епископат подорвал свой авторитет и потерял последнюю перед петровскими реформами возможность разумно реорганизовать и этим усилить русское церковное руководство. Не прошло и сорока лет после этого собора, как Петр I, не спрашивая ни совета, ни мнения своих архиереев, сам перестроил и секуляризовал русскую церковную администрацию и у малил роль не только епископата, но и самой церкви в жизни государства и общества. А в течение этих четырех десятилетий временно продолжавшая жить по-старому русская иерархия по прежнему теряла своих детей духовных, все в большем и большем количестве уходивших в раскол от церковно нерадивых владык.

Проявив себя сугубым охранителем привилегий высшего духовенства, патриарх Иоаким в то же время решительно выступил против родовитой аристократии, которая на подобие владык духовных держалась за свои старые преимущественные права, и 12 января 1682 года поддержал инициативу правительства в вопросе уничтожения местничества на чрезвычайном «сидении» совместной сессии боярской думы и освященного собора. Во время этого сидения юный царь Федор, осудив древний обычай местничества, предложил Думе и Собору решить «всем разрядам и чинам быть без мест, или по-прежнему быть с местами».⁸¹ Патриарх решительно поддержал царя и правительство и резко высказался за упразднение местничества, от которого, по его словам, «аки от источника горчайшого вся злая и Богу зело мерзкая» злоба происходила. «Сидение» думы и собора решило принять предложение царя, и когда определявшие местнические соотношения разрядные книги были сожжены, то Иоаким еще раз наставил членов думы крепко соблюдать начатое и совершенное дело.

Это совершенно различное отношение патриарха к упорядочению дел в администрации царства и администрации священства еще раз подчеркивало его неспособность почувствовать настоятельную необходимость поднять на должную высоту деятельность и духовную ответственность русской иерархии.

⁸¹ ПСЗ, 1830, II, 368—379

Созыв церковного собора 1681—1682 годов и уничтожение местничества оказались последними значительными государственными событиями царствования Федора Алексеевича. Молодой, но болезненный царь вскоре после этого стал быстро ослабевать от своих многочисленных немощей. Потеряв свою первую жену из западнорусской шляхты, Агафию Грушецкую, он женился 14 февраля того же 1682 года на незнатной дворянке, Марфе Апраксиной. Возможно, что торжества, связанные со свадьбой, его очень утомили и уже через два с половиной месяца после женитьбы, 27 апреля, его не стало. Царь Федор скончался не оставив ни прямого наследника, ни назначив себе преемника. Эта неясность династической последовательности привела к новой смуте, так как царская семья была разделена на два непримиримых лагеря.

Еще при жизни царя Алексея наметился раздор в его семье — родственники и дети от его первого брака с Марией Милославской не могли примириться с новой мачехой царицей Натальей, урожденной Нарышкиной, с которой царь бракосочетался в 1671 году. Помимо Федора, от первого брака царя Алексея, его пережили только слабоумный, полуслепой и физически очень слабый Иван и многочисленные дочери, возглавляемые умной, крепкой и честолюбивой Софией. За царицу Наталью и ее десятилетнего, в 1682 году родившегося сына Петра, отличавшегося здоровьем и умом, горой стояли многочисленные Нарышкины, их родственники, а после смерти Федора — и его любимцы, государственные дельцы Лихачевы, Языков, и родственники царицы Марфы — Апраксины. Патриарх со свойственным ему здравым смыслом тоже стоял за здорового и умного царевича Петра, и вел за него агитацию среди духовенства и двора. Его выступления сыграли значительную роль в решении бояр и двора провозгласить царем молодого, но крепкого и живого Петра.

В тот же самый день 17 апреля, когда царь Федор умер, Нарышкины, родственники и примкнувшие к ним Лихачевы, Языков и Апраксины и их сторонники собрали около царского дворца толпы москвичей, которые криками потребовали избрания Петра на царство. Патриарх и бояре в свою очередь приговорили, чтобы Петр, а не его слабоумный брат

Иван, стал царем, и новое царствование началось. Но родня первой жены Алексея Михайловича, Милославские, возглавляемые честолюбивой царевной Софией, ее дядей Иваном Михайловичем Милославским и их другом кн. Иваном Андреевичем Хованским, подняли против Нарышкиных стрельцов московского гарнизона. Всего лишь через две недели после избрания Петра взбунтовавшиеся и недовольные своим начальством стрельцы выступили на «защиту прав Ивана». Три дня, 15—17 мая, Москва была в их руках; много Нарышкиных и их сторонников было убито. Иван был провозглашен со-царем Петра уже 26 мая, а 29-го под давлением стрельцов, за спиной которых стояли Милославские, бояре постановили «дел правление вручить... царевне Софии Алексеевне... для того что они, великие государи в юных летах».⁸²

Стрелецкий бунт привел к всеобщему ослаблению контроля власти и состоянию анархии в самой Москве. Испуганное правительство не только не наказало стрельцов, но дало им почетное звание «надворной пехоты» и распорядилось поставить памятник в честь их майских «подвигов».⁸³ Падение авторитета власти позволило уже готовившимся с подачей челобитной старообрядцам усилить свою агитацию. Как уже упоминалось, еще до казни Аввакума и его пустозерских союзников, старообрядцы собирались подать царю Федору челобитную о восстановлении старой веры. Инициатором этого плана был неутомимый и неуловимый игумен Досифей, все время путешествовавший между Поморьем, Москвой и Доном, организовывая своих единоверцев. Аввакум тоже стоял за подачу челобитной и писал своим духовным детям Борису и «прочим рабам Бога высшего», что «изволившу Духу Святому вложить во ум отцу Досифею с челобитными по жребию стужати царю о исправлении веры».⁸⁴ Казнь пустозерцев на время могла утратить их московских сообщни-

⁸² С. Медведев, Созерцание краткое, ЧОИДР 1894, IV, 66; интересные и новые данные о мятеже 1682 г. из т. н. Летописца 1624—1692 гг.: Хрестоматия по истории СССР XVI—XVII вв., М. 1962, 509—513 и в «Описание колико бысть смятение...» в Древнерусская литература и ее связи с новым временем, М. 1967, 11, 317—354

⁸³ ААЭ, IV, 561

⁸⁴ Авв., 862

ков, но последовавшая за ней смерть царя Федора, известного своей склонностью к Западу и нелюбовью к традиционалистам, и развившаяся затем стрелецкая смута несомненно ободрили раскольников. Можно предполагать, что подготовкой подачи челобитной руководил сам Досифей, оставшийся из осторожности вне Москвы.⁸⁵ Непосредственное проведение подачи челобитной выпало, ввиду опасности этого предприятия, по жребию, на нескольких монахов. Но неожиданно для раскольников их план значительно расширился и получил поддержку стрельцов, которые еще со времени пребывания Аввакума в Москве сочувственно относились к старой вере. Реформы армии и организация полков иноземного строя, которые грозили полным уничтожением стрелецкого войска, раздражали стрельцов, озлобляли их против новшеств и перемен и еще больше склоняли в сторону старообрядцев. Назначение после майского стрелецкого бунта главой Стрелецкого приказа кн. Ив. Андр. Хованского, наказанного батогами еще в начале 1670-х годов за свою приверженность к древнему обряду, облегчала проведение подачи челобитной и давала, может быть, надежду даже на насильственное восстановление старой веры.⁸⁶

Стрельцы Титова полка сами проявили инициативу, шедшую навстречу пожеланиям Досифея. Они у себя в полку начали составлять челобитную, чтобы «старую православную веру восстановить, в коей Российские чудотворцы Богу угодили», и вошли для этого в контакт с представителями населения московских слобод.⁸⁷

Немедленно нашлись и идеологи, помогшие составлять текст челобитной. Это и были те монахи, которые по поручению Досифея сошлись в Москву с разных сторон России для подачи челобитной, а может быть и для подготовки реставрации старой веры с вооруженной помощью стрельцов.⁸⁸ Как позже на допросах показывали эти монахи, все они были ставленники Досифея и его друга Иова и прибыли в

⁸⁵ Румянцев, 273—274

⁸⁶ Авв., 53; Медведев, указ. соч., 76

⁸⁷ С. Романов, История о вере и челобитная о стрельцах, ЛРЛД, V, 111

⁸⁸ Показания игумена Сергия в июле 1682 г., Румянцев, прил., 92

Москву незадолго до стрельцеко-раскольничьей попытки переворота.⁸⁹ Один из них был из числа немногих уцелевших монахов соловчан.

Многие «посацкие люди нецьи неискусные паче прельщения приступиша» к стрельцам.⁹⁰ Появление на политической сцене этой новой социальной группы, усиленной чернью и холопами, стало заметно еще во время майских беспорядков, когда были сожжены Судебный и Холопский приказы, в которых хранились и крепостные, и уголовные архивы.⁹¹ В июне возбуждение в этих низших социальных слоях населения снова начинает расти. Большие толпы народу собирались на московских площадях и вместе со старообрядческими агитаторами обсуждали достоинства старого обряда и способы возвращения к нему. Тем временем раскольничий штаб в составе оставившего любопытнейшие записки о этих событиях бывшего келейника Макарьевского монастыря, Саввы Романова, Никиты Борисова и иеромонаха Сергия, — видимо, ученика Аввакума, игумена Сергия, в миру Симеона Крашенинникова, — продолжал работать над составлением челобитной.⁹² Нашлись и другие помощники. Сам «державший старое благочестие и читавший по старым книгам» князь Хованский помогал неожиданно сложившемуся раскольничьему центру. С его одобрения к составителям челобитной примкнул и старый участник событий 1666 года, в свое время покаявшийся на соборе патриархов, умный и систематичный священник Никита Дружинин. Появились и другие духовные вожди, в том числе спасшийся с Соловков о. Савватий, и несколько волоколамских монахов. Решено было добиться от царей и патриарха устройства публичного диспута. Местом диспута было выбрано Лобное место, «перед всем народом и были бы тут цари государи и благоверная царица Наталья Кирилловна, и патриарх со всем своим собором».⁹³

Заговорщики надеялись устроить прения 25 июня во время коронации царей Ивана и Петра, но Хованский отговорил их, боясь спровоцировать силы противников во время такого

⁸⁹ там же, 92, 96—99

⁹⁰ Медведев, указ. соч., 90

⁹¹ М. М. Богословский, Петр I, М. 1940; I, 4

⁹² Романов, 112

⁹³ там же, 116

торжественного дня. Число сторонников старой веры росло все больше и больше. Девять стрелецких полков и московская артиллерия высказались в их пользу. Остальные десять стрелецких полков еще колебались и пока что еще не решались подписаться под челобитной о восстановлении старой веры.⁶⁴ Так как в каждом из полков было около 700—1000 человек, то силы, на которые могли опираться заговорщики, оказались очень значительными.⁶⁵ Хованский и сам спешил действовать. Порывистый, но не упорный, он успел уже несколько отойти от первых ролей после передачи регенства Софии. Сама София, жаждавшая власти, не собиралась делить ее с честолюбивым князем. Силы, соединившиеся в мае для свержения Нарышкиных, теперь сами входили в конфликт, споря между собою о разделе управления государством.⁶⁶ Положение самого Хованского усложнялось отсутствием средств. В руках его и его семьи были только Стрелецкий и Судный приказы, которые не располагали средствами и не могли финансировать его дальнейшей политической деятельности. В своих письмах он жаловался на безденежье и писал сыну «а ныне я Бога свидетеля поставлю на душу свою. Если у меня была одна копейка, и я бы тое на две рассек, половину бы к вам прислал . . . я [до сих пор] над собой такой нужи и бед не видал».⁶⁷ Опасения за свою власть и погоня за деньгами толкали, прослывшего под насмешливым прозвищем Тараруя, князя на опрометчивые поступки и, не подготовив достаточно свои силы, он назначил выступление раскольников и диспут на начало июля.

Собрав стрелецких выборных и представителей слобод, Хованский прежде всего запросил их: «все ли вы полки за едино хотите стоять за старую христианскую веру?». Ответ был единогласен: «мы государь, царский боярин, все полки и чернослободцы за едино рады стоять, за старую христиан-

⁶⁴ там же, 120

⁶⁵ Респись стрелецких полков в Устрялов, I, 388 и 66; Богословский, указ. соч., 199

⁶⁶ Очерки по Ист. СССР (том: XVIII век), 329—330

⁶⁷ Письма Хованских, Старина и Новизна, 1906, X, 313—314 и Описание, ук. соч. 353

скую веру».⁹⁸ Тогда Хованский повел их к патриарху Иоакиму. Первый спор раскольников с патриархом, состоявшийся без народа, в палатах Кремля, не дал никаких других результатов кроме того, что церковные власти сменили греческие жезлы на старые русские.

Новый публичный диспут был назначен на 5 июля. Любопытно отметить, что мать Петра, вдовствовавшая царица Наталья Кирилловна, в свою очередь, боясь усиления правительства Софии, предупредила своих недавних врагов стрельцов о том, что спор в помещении дворца может быть опасен для раскольничих вождей, так как София могла бы их там легко арестовать.⁹⁹

Уже рано утром 5 июля на кремлевской площади стали собираться толпы народа. Старообрядцы монахи и священники, расставив свои аналои со старыми иконами, усиленно проповедовали правду старой веры. Тем временем в Грановитой палате собрались царевны София и Татьяна, и царица Наталья. Духовенство и бояре были в полном сборе. Староверческие вожди: священник Никита, соловчанин Савватий, Сергей, Савва Романов и другие в сопровождении стрельческих выборных и охраны тоже вошли в палату. По рассказу Саввы Романова, при входе произошла стычка между старообрядческим и «новообрядческим» духовенством, но стрельцы, «устремившись на попов и начавши их под боки кулаками бить», решили вопрос в пользу старой веры. В самой Грановитой палате спор сразу принял страстный характер, но патриарх Иоаким держался твердо и ни в чем не уступал. София энергично поддерживала патриарха и все время вмешивалась в спор в его пользу. Как всегда бывает в идеологическом споре, аргументы не могли убедить ни одну из сторон. Временами спор переходил в драку и старообрядец священник, Никита Дружинин, набросившись в пылу дискуссии на архиепископа Вологодского Афанасия, стал, по свидетельству Медведева, «бить и терзать иерарха».¹⁰⁰ Упорность и страстность раскольников произвели, тем не менее, более сильное впечатление на присутствующих, чем богословская аргументация епископов и психологически победа

⁹⁸ Романов, 121

⁹⁹ там же, 151

¹⁰⁰ С. Медведев: Созерцание краткое, 87

склонялась в их пользу. Чтобы не дать раскольникам возможности воспользоваться начальным успехом и этим подорвать авторитет церковных и государственных властей, София прервала прения и пригрозила, что в случае дальнейшего проявления неуважения к иерархии и власти она с царями уедет из Москвы.

Старообрядцы оставили палату торжествуя. «Победихом, победихом», — кричали они и поднимали руки: «тако слагайте персты, веруйте люди по-нашему. Тако веруйте. Мы всех архиереев перепрахом и пострамиша. Нам-де государи приказали по-старому креститься». Они пели церковные песнопения и благодарили Бога за победу.¹⁰¹

Но их торжество длилось недолго; в июле счастье отвернулось от них так же легко, как и повернулось. За Софией и партией порядка стояли дворяне, — хребет московского государства, — и регулярные полки. Часть стрельцов заколебалась. Оскорбления, нанесенные патриарху и епископам, переменили настроения многих стрелецких офицеров. Особенно среди стрельцов «гвардейского» Стремянного полка быстро усилились симпатии к правительству.¹⁰² Сами старообрядцы не обладали ни влиянием среди правительства, ни средствами, необходимыми для обеспечения лояльности своих сторонников, и не имели опытных вождей. Умная София, пригласив к себе офицеров, подкупила одних из них, другим дала повышения или награды. Много денег попало и рядовым стрельцам. Большое количество пива, меду и водки, щедро розданное правительством, вывело из строя наиболее буйные элементы среди стрельцов и населения.¹⁰³ Вожди раскола из духовенства были схвачены верными власти частями. Рано на рассвете 11 июля на Красной площади Никита Добрынин дорого заплатил за попытку реставрации старого обряда — он был «главосечен и в блато ввержен, и псам брошен на съядение». Другие отцы были сосланы.¹⁰⁴

Хованский и не смог, и побоялся защитить своих единоверцев. Не умея маневрировать и рассчитывать, он своей

¹⁰¹ там же, 91; Романов, 145

¹⁰² А. Матвеев в Собрании Разных Записок, М. 1787, 130, 187

¹⁰³ Романов, 147

¹⁰⁴ там же, 148; АИ, V, 194; Устрялов, 289; Медведев: Созерцание краткое, 91

поспешностью чересчур рано обнаружил силы и намерения старообрядцев. Его надменность и порывистость характера отпугивали всех окружающих. К тому же он, видимо, увлеклся и другими делами: через несколько дней после казни Никиты и его недавних приверженцев он женился на вдове дьяка Лариона Иванова.¹⁰⁵ Между стрельцами и холопами началась рознь. София со всем двором уехала из Москвы и этим поставила себя и правительство вне пределов досягаемости стрельцов и московской черни. Дворянство быстро мобилизовалось на защиту власти от мятежников. Вызванный к Софии под предлогом обсуждения вопроса церемониала князь Иван Хованский был схвачен, обвинен в злоупотреблениях и превышении власти и казнен 17 сентября.¹⁰⁶ Оставшиеся без военных и духовных вождей стрельцы очень быстро присмирели. Не выступив ни в защиту старообрядцев, ни на помощь Хованскому, они пропустили последнюю возможность захватить власть, восстановить старую веру и усилить свое влияние в Москве.¹⁰⁷

Неудача попытки реставрации старой веры, как общегосударственного исповедания в июле 1682 года ясно показала слабые стороны ее сторонников. Весь аппарат власти был в руках дворянства и бюрократии, стоявших еще до никоновских реформ в рядах врагов церковной партии и, за единичными исключениями, всегда выступавших против усиления церковного влияния на Руси. С ними же был патриарх и ведущее духовенство. Хованский со своими мечтами о старой вере так же был одинок при дворе, как и десять лет перед этим были Морозова и Урусова. Сами старообрядцы, мало интересуясь вопросами политики, были совершенно не подготовлены к борьбе за власть. Значительная часть их, ужаснувшаяся перед тенью антихриста, даже не звала к борьбе за власть в церкви, а только старалась избежать столкновения и с силами сатаны, и с силами попавшего, по их мнению, под влияние сатаны правительства.

В 1685 году новые двенадцать подробных статей, изданные правительством царевны Софии и, несомненно, реко-

¹⁰⁵ Богоявленский, указ. соч., 214

¹⁰⁶ Царская Грамота патриарху Иоакиму, АИ, V, 146, 147

¹⁰⁷ Устрялов, I, 85

мендованные патриархом Иоакимом, усиливали борьбу с церковной оппозицией. Ими повелевалось упорных «хулителей» церкви жечь; проповедников самосжигания казнить смертью; их последователей, согласившихся перейти в «старую» веру было приказано для острастки «бить кнутом» и отсылать в монастыри под строгий начал. Укрыватели наказывались батогами, кнутом, ссылались и штрафовались. Имущество «раскольников», их укрывателей и поручителей отбиралось в казну.¹⁰⁸ Этими мерами правительству и патриарху удалось смирить последних старообрядцев столицы страны. Неудача 1682 года и закон 1685 года еще более усилили эту тенденцию бегства от антихриста. Все бóльшие старообрядческие группы Москвы и Подмосковья спешат покинуть находившиеся под строгим контролем города, бегут в леса, в Поморье, на Керженец, в степи на Дон, в Стародубье, за границу — в Польшу. Старообрядческая Москва пустеет.

Когда в 1696 году полковник Иван Цыклер, участник мятежа 1682 года, позже перешедший на сторону Петра, организовал новый заговор, в его группе участвовал только один приверженец старой веры, брат Морозовой. Сам Цыклер, уговаривавший своих сообщников выступить против Петра, «изрезать его в ножей пять», был просто неудавшимся карьеристом, мстившим царю за свои неудачи. Да и само число заговорщиков было невелико. Кроме Цыклера и брата Морозовой, Алексея Соковнина, «потаенного великой капитоновской ереси раскольника», в нем участвовало только два стрельца и один казак. Самое тщательное расследование дела, проведенное лично Петром, не обнаружило ни следов более крупной группы заговорщиков, ни связей с раскольниками вне Москвы.¹⁰⁹

Последнее из политических выступлений стрельцов, с оттенком старообрядческой фронды, против московского правительства — бунт четырех полков, бывших на походе из Азова на Литовскую границу, гоказало, что хотя среди стрельцов оппозиционные настроения были очень сильны и

¹⁰⁸ ААЭ, IV, 284

¹⁰⁹ Богословский, 389; ДРВивл., XV, 385; Записки Гордона, нем. текст, 92—93

в 1698 году, но силы их были слабы и решимости и единства среди них не было, как не было и малейшей серьезной возможности успеха. Считая, что правительство относится к ним несправедливо, стрельцы сделали попытку захватить Москву и посадить на престол заключенную в монастыре царевну Софию. Со своей стороны, София надеялась на возврат к власти и, вступив в сношения с делегатами стрельцов, писала: «ныне вам худо, и впредь будет хуже, идите на Москву . . .».¹¹⁰ 10 июня в Москву пришли вести, что подошедшие к Западной Двине стрельцы отказались повиниться правительству и двинулись на Москву. В столице началась паника среди сторонников новых порядков и иностранцев. Один из проживавших в это время в Москве иезуитов писал: «первейшим намерением стрельцов было истребить совершенно немцев и их слободу, этот удар всегда грозит этой народности и всем нам с ней, если не дай Бог умрет светлый царь [Петр] . . .».¹¹¹ Но правительство было достаточно сильно, чтобы остановить продвижение стрельцов. Генерал Гордон во главе солдатского регулярного войска, насчитывавшего 3700 солдат и 25 пушек, 17 июня у Тушина остановил и разбил наголову стрелецкие полки. Слабость военного обучения, отсутствие организации и вождей обрекли и эту последнюю попытку стрельцов на неудачу. Хотя, видимо, у стрельцов и было намерение вовлечь в движение раскольников, части стрельцов, стоявшие в Казани и Астрахани, и казаков — никто не выступил им на помощь.¹¹² Вернувшись из своего европейского путешествия Петр окончательно добил стрелецкое войско. В пытках и на плахе погибли последние воинствующие сторонники старых порядков и старой веры среди стрельцов, а само стрелецкое войско было уничтожено. Как бы отмечая эту победу над одним из устоев старой Руси, царь начал символическую европеизацию, или точнее модернизацию двора и высшего русского общества. На следующий же день по приезде в Москву, 26 августа 1698 года, на приеме придворных, он сам начал резать бороды бояр, символ древнего русского уклада жизни.¹¹³ На тех кто

¹¹⁰ Устрялов, III, 161

¹¹¹ Письма и донесения иезуитов о России, СПб 1904, 7

¹¹² там же, 7

¹¹³ Донесение цесарского посла Кварента, Устрялов, III, 621

отказывался резать бороду была наложена особая пошлина-пеня. Через шестнадцать месяцев, по его же приказу, в первый день нового года, нового восемнадцатого века, его шуты стали резать и длинные, старорусские одежды придворных. Так, хотя бы пока во внешности, государство Российское отказывалось и от старинных привычек, и от традиционной культуры, и старалось сделать из старой Московской Руси новую, западного культурного типа, страну.

37. КАЗАКИ В БОРЬБЕ ЗА СТАРУЮ ВЕРУ

Несмотря на то, что со времени царствования Ивана Грозного южная граница русского государства быстро продвигалась в направлении Черного и Азовского морей, Дикое Поле все еще по-прежнему отделяло пределы Московского царства от казачьих поселений на Дону и Тереке, которые продолжали оставаться прибежищем для недовольных социальным строем и церковными делами беглецов. Рост преследований старообрядцев после неудачной попытки Досифея, Никиты Добрынина и Хованского реставрации старой веры в Москве только усилил эмиграцию на окраины страны. Действительно, проживание в столице и центрах страны было крайне опасно для старообрядцев, которых повсюду искали, арестовывали и судили как церковные, так и гражданские власти. Так например, по свидетельству иностранцев, в течение нескольких недель перед Пасхой 1685 года в срубках было сожжено не менее девяноста последователей древней веры.¹¹⁴ По всей стране воеводы с ожесточением разыскивали сторонников тех смельчаков, которые летом 1682 года чуть было не вернули Московское государство к двухперстному крестному знамению и угрожали ниспровергнуть церковный и социальный порядки.

Во главе новых эмигрантов-старообрядцев, стремившихся

¹¹⁴ Лилеев: История, 8

избежать «казней никонианских» и сохранить церковную традицию старой Руси, был неуловимый игумен Досифей, который на этот раз пытался утвердить старую веру среди населения Дона. Бесконечные степи, перелески и леса Дона, мало заселенные основным казачьим населением и кое-где кочевавшими ногайцами, давали новым эмигрантам идеальный приют. Несмотря на постоянный приток беглецов с севера, даже в начале семнадцатого века число оседлого населения по Дону и его притокам не превышало тридцати тысяч, из которых число строевых казаков колебалось от трех до шести тысяч, а во второй половине века их общее число все еще не превышало пятидесяти тысяч.¹¹⁵ При такой малочисленности населения старообрядцы могли там быть или незамеченными, или оставаться вне пределов досягаемости московской власти. Царские представители и воеводы обычно ездили из Воронежа к казакам, в станицу Черкассую, находившуюся совсем на нижнем течении реки, по реке Дону, и поэтому старообрядческие селения и монастыри, находившиеся на северо-восточных и отчасти западных притоках этой водной артерии, могли свободно развиваться на их богатых рыбой, дичью и земледельческими угодьями берегах.

Деятельность старообрядцев на Дону значительно разрослась после того, как в 1685 году там появился сам игумен Досифей¹¹⁶ с сопровождавшими его другими священниками, в числе которых особенно отличались своей энергией черные иереи Пафнутий, Евтихий и Феодосий. Они сразу же начали устанавливать связь с недовольными все усиливавшимся влиянием Москвы казаками.¹¹⁷ Для старообрядцев консервативного поповского направления Дон был особенно важен, так как там они все еще могли служить по старым книгам, в то время как в Московской Руси, где все приходы были под строгим присмотром патриарха Иоакима, не имея своих церквей, они не могли иметь и всей полноты церковных таинств. А игумену Досифею все еще верилось, что на Дону они смогут продолжать свободно молиться по старому обряду, а в случае удачи Дон мог бы стать тем очагом «истинного древ-

¹¹⁵ Дружинин: Раскол на Дону, 13—14; Булавинское восстание, 11

¹¹⁶ Лилеев: Материалы, 36

¹¹⁷ ДАИ, XII, 130, 134, 154, 168, 170

лерусского православия», откуда старая вера, потерпевшая в 1682 году последнее решительное поражение в Москве, могла бы снова вернуться на Русь.

Вожди этой старообрядческой эмиграции на Дону вскоре сошлись с атаманом С. Лаврентьевым, представителем той партии казаков, которая сопротивлялась все растущему контролю центральной власти, и который неоднократно бывал выборным главой Черкасской станицы. Лаврентьев уже долгие годы поддерживал беглецов с севера, снабжал их оружием для самозащиты и грабежа караванов, шедших из России в Персию или Турцию, за что и получал часть добычи их военных «подвигов». Пользуясь его помощью и влиянием, Досифей и другие старообрядческие отцы развили настойчивую пропаганду старой веры не только среди казаков и беглых, но и среди чинов гарнизонов южной границы и крестьян прилегавших к этой границе областей самого Московского государства. С их помощью немало крестьян Тамбовского края перебежало на Дон, где они увеличивали ряды местных старообрядцев.¹¹⁸

В начале 1686 года старообрядческой партии и приверженцам Лаврентьева удалось достичь на Дону значительных успехов. В это время войсковой атаман Фрол Минаев уехал по делам в Москву, а на его место был избран сам Лаврентьев.¹¹⁹ Весной следующего 1687 года Лаврентьев провел в настоятели главного донского собора в Черкасской станице старообрядческого священника, а на войсковом сборе в мае того же года казаки постановили признать старую веру официальным, «государственным», исповеданием Дона. Поминание патриарха и царя на церковных службах было отменено.¹²⁰ Приговор круга гласил: «сверх старых книг ничего не прибавлять и не убавлять, и новых книг не держать», а того, кто с этим не согласен, «тех побивати до смерти».¹²¹ Правда, вначале была сделана оговорка не выходить из подчинения Московской политической власти, — «великим государям Петру и Ивану служить по-прежнему и чтобы впредь на Дону было смирно», — но вскоре начались про-

¹¹⁸ там же, XII, 125—127

¹¹⁹ Допрос Лаврентьева 7 мая 1698 года; Дружинин, указ. соч., 285

¹²⁰ Допрос Самойлова, ДАИ, XII, 138

¹²¹ ДАИ, XII, 17

поведи старообрядцев экстремистов о конце мира. Среди казаков стали широко распространяться пораженческие настроения и некоторые из них, отправившиеся было в поход на Крым, организованный фаворитом царевны Софии, князем Василием Голицыным, вернулись обратно и даже молились, чтобы царские войска не одержали победы над татарами.¹²²

На Дону старообрядцы делались с каждым месяцем все сильнее и смелее, а оставшиеся верными патриарху и Москве священники покинули Дон и ушли на север в Россию. В северной части Донских поселений, особенно по притоку Дона реке Медведице, где население было чисто старообрядческим, начали собираться вооруженные отряды, готовые защищать свои селения и своих вождей от нападения царских войск. Здесь старообрядческие миссионеры открыто провозглашали: «мы не боимся ни царей, ни всей вселенной; вся христианская отпала, и в Московском государстве благочестия нет, ни церквей ни попов».¹²³ Среди руководителей черкасского переворота, поставившего Лаврентьева во главе казачьего управления, начали раздаваться голоса, что пора восстановить старую веру и в Русском государстве. «Старую де веру они, раскольщики, твердили и за нее стояли для того ж, умышляя, чем бы им не токмо всем Доном, но и всем Московским государством замутишь», — показывал позже один из участвовавших в Донской старообрядческой революции казак.¹²⁴

Наряду с чисто религиозной проповедью начали слышаться и социальные мотивы. На реке Медведице проповедник Козьма Косой заявлял, что все люди равны и что все «мы по созданию Божьему братья».¹²⁵ Другим центром такой проповеди на Дону был городок Боровск, где черные попы Памва и Феодосий учили «за великих государей и святого патриарха не молитесь» и говорили о царе, властях и церкви непристойные речи.¹²⁶

Возвращение войскового атамана Фрола Минаева положило конец господству старообрядцев в донской столице Чер-

¹²² ЧОИДР, 1887. III, 25 и ДАИ, XII, 180, 202

¹²³ ДАИ, XII, 196

¹²⁴ Дружинин, указ. соч., 313—314

¹²⁵ там же, 272

¹²⁶ Показания Ахматова; Лилеев: Материалы, 34; Сватиков, 127

каске. Москва, узнав о событиях в Черкасске и на Медведице, потребовала ареста и выдачи вождей смуты. Козьма был схвачен в августе 1687 года и выдан в Москву, такая же судьба постигла и черного попа Феодосия.¹²⁷ Вскоре был арестован и Лаврентьев. Московское правительство и церковь казалось одержали легкую победу на Дону; даже некоторые монастыри были отобраны от казаков и переданы в управление Тамбовского владыки.¹²⁸ Но несмотря на эти неудачи старообрядцы Дона во главе с Досифеем не капитулировали. Начиная с весны 1688 года их вожди и отряды начали концентрироваться по северо-восточному притоку Дона, Медведице, где они были вдалеке от обычных путей царских агентов. Оставив станицы, они построили крепость на одном из островов реки. Часть их там прочно укрепились, поставила пушки для обороны своих укреплений; другая часть предпочла все же уйти подальше и под руководством некоего Левки Маньцкого ушла на реку Куму, где они вошли в близкий контакт с Гребенскими, — то есть Терскими, — казаками, которые тоже были вовсе не склонны принимать новую веру и усиленный контроль Москвы. Вслед за ними на Куму и северный Кавказ потянулись и многие другие сторонники старой веры с других частей Донских земель.

Медведицкая старообрядческая крепость и селения просуществовали более десяти лет и только осенью 1698 года верные Москве казаки осадили ее. Весной 1699 года казаки сторонники Минаева начали более активные военные операции и 4 апреля взяли крепость приступом, ликвидировав этот упорный казачий очаг старообрядческого сопротивления.¹²⁹ Но много старообрядцев казаков спаслось после разгрома их укреплений на Медведице. Через девять лет после подавления этого первого казачьего старообрядческого движения Кондратий Булавин снова поднял там восстание против «князей, бояр, прибыльщиков и немцев» за то, что они «вводят всех в еллинскую веру и от истинной веры христианской отвратили своими знаменьями и чудесы прелестными».¹³⁰ Так

¹²⁷ Лилеев: История, 25

¹²⁸ Булавинское восстание, 12

¹²⁹ Дружинин, указ. соч., 201

¹³⁰ Соловьев, VIII (XV), 180

в своей борьбе за старые порядки и старую церковную традицию казаки сливали в одно целое религиозные и социальные мотивы.

Бунт Булавина, а через семьдесят лет бунт старообрядца Пугачева были подавлены, но казаки Дона и других областей юго-востока России сохранили свою преданность старой вере и до двадцатого века значительное количество донских казаков остались верными старому обряду и старым взглядам на церковь.

Казаки старообрядцы, ушедшие в конце восьмидесятых и начале девятых годов на реку Куму, осели там со своими семьями, основали свои скиты и начали обрабатывать землю. Плодородные и богатые земли Прикавказья, леса, изобиловавшие дичью, и реки, дававшие возможность легкого и богатого улова, стали новой землей обетованной для поселенцев. Часть этих эмигрантов старообрядцев пробралась даже дальше на юг, где они расселились по речке Карамыке, между рекой Кумой и рекой Домызлой, на землях кабардинского князя Месеуста, а игумен Досифей, со своей походной церковью, осел на речке Аграхани, на землях Тарковского шавкала или князя. Третья группа донских казаков старообрядцев, осевших в бассейне Кумы и начавших переговоры с гребенскими казаками, попыталась переселиться дальше на восток и осесть вдоль Терека среди гребенцов, которые все крепче и крепче держались старой веры и, в конце концов, на века оказались среди наиболее крепких и стойких старообрядцев. Но терцы-гребенцы и их атаман Иван Кукла долго боялись принять к себе бежавших с Дона казаков бунтарей. Московское правительство поддерживало с ними дружеские отношения, в те годы не вмешивалось в их внутреннюю и религиозную жизнь, не мешало молиться по старым книгам и поэтому их немногочисленное, но преданное старой вере духовенство предпочитало не рвать с церковью, а атаман Кукла хотел сохранять добрые отношения с русскими воеводами в Астрахани и на северо-восточном Кавказе. Только в 1738—1745 годах, когда ретивый и неосторожный астраханский владыка Иларион потребовал введения новых книг в гребенских церквях, гребенские казаки порвали свои, казалось, прочные связи с церковью и окончательно ушли в раскол.¹³¹

В течение нескольких лет осевшие на реке Куме старообрядцы казаки вполне успешно отбивались от лениво нападавших на них донских казаков, оставшихся лояльными Москве. Кубанские ногайцы, бывшие в то время под подданством Крымского хана, охотно оказывали им помощь, сознавая, что усиление русского правительственного влияния на северном Кавказе быстро ограничит и их вольности. Поддерживая прикумским старообрядцев, они даже послали им на помощь тысячу конных панцырников, которые участвовали в действиях против донских лоялистов.¹³² Но в середине девяностых годов старообрядцы казаки решили уйти с Кумы. Смерть игумена Досифея, последовавшая в самом начале 1690-х годов, оставила их без духовного и политического окормления, а в боевых стычках с казаками, преданными Москве, они потеряли не только своих духовных руководителей, но и немалое число бойцов, что очень ослабило их многочисленные отряды.

Но, конечно, особенно тяжела была для них кончина самого Досифея. Иван Алексеев, старообрядческий историк середины восемнадцатого века, который описывал эти события частично со слов современником и сподвижников Досифея, несмотря на то, что он сам был беспоповцем, в драматических тонах рассказывает о впечатлении, которое произвела смерть Досифея на его последователей.

«Но о, колик плач и рыдание последующим себе остави Досифей! Паче неже Иовлева плача! В толиком удаленном странствии, сырых, бедных и непризорных толикий отец. Ча-долюбивый, толикий пастырь изрядный на таковой пустыни их остави, еликаго уже надеяться не можаху. Плакаху над ним мужи, рыдаху боголюбивые жены и юноши слезяху, от очю слезные источники извождаху о бедствии своем».¹³³ Кумские казаки не имели достаточно военного снаряжения и, располагая ввиду усиливавшихся набегов донцов крайне ограниченным временем для земледелия, охоты и рыбной ловли, они остались с ничтожными запасами продовольствия. Часть их, в конце концов, просочилась на Терек и сли-

¹³¹ Попко, I, 133

¹³² ЧОИДР, 1897, III, 26

¹³³ Алексеев, 434

лась с гребенскими казаками, другие вернулись на Дон, внешне примирившись с новыми порядками. Наконец, наиболее решительные и непримиримо настроенные казаки старообрядцы ушли с реки Кумы на запад и осели вдоль нижнего течения Кубани, где и раньше проживали переселившиеся с Дона не очень многочисленные казаки. Там они попали под подданство Крымского хана, но, стараясь сохранить свою веру, они не испугались жизни в новой среде и на новых землях. Уходя с Кумы, они унесли с собой тело любимшегося им их вождя, игумена Досифея, столь долгие лета бывшего одним из самых непримиримых и неуловимых вождей старообрядцев.¹³⁴ Так в 1696 году окончило свое свободное десятилетнее существование Донское, затем миниатюрное Кумское старообрядческое государство, а с ним прекратилось и Донское старообрядческое священство.

В те же два последних десятилетия семнадцатого века началось накопление старообрядцев вдоль нижнего течения Волги, от Саратова до Царицына, и дальше до всегда бурной и готовой к бунтам Астрахани. В конце 1670-ых и начале 1680-ых годов они заселили Барынников и Мечев буераки у Саратова, начали устраивать там свои скиты и даже построили церковь. Эти новые поселения энергичных и твердых старообрядцев, постоянно пополнявшихся беглецами из центра страны, стали первыми негородскими русскими поселениями края.¹³⁵ Дальше на юг и ближе к Царицыну, у Черного Яра, тоже образовались станицы казаков старообрядцев, которые летом 1693 года в числе пятисот бойцов даже напали на крепость Черный Яр.¹³⁶

Свою преданность старому обряду проявили и астраханские казаки. Их главари Якушка Федоров, Мишка Юрьев и многие другие были сосланы в начале 1690-ых годов в Пустозерск, продолжавший оставаться местом ссылки старообрядцев и после казни Аввакума и его товарищей. Но казаки были проворнее и ловче своих старообрядческих богословов; вскоре они бежали из Пустозерска, вернулись на Нижнюю

¹³⁴ Дружинин, указ. соч., 211—213; Попко, 135; Броневский, I, 210

¹³⁵ Соколов: Раскол в Саратовском крае, 19 (Дела Саратовской Комиссии, XIX, 1102—1103)

¹³⁶ ДАИ, XII, 377

Волгу и там осели со своими товарищами, усиливая уже сильно зараженное пропагандой старой веры население края.¹³⁷ С берегов Волги «старая вера» быстро распространилась на реку Урал, в то время называвшийся Яиком, и там она твердо укрепилась в сердцах и душах местных казаков, которые также остались ей верны до этого столетия. В середине прошлого века поголовно все уральские казаки были старообрядцами, и уральский губернатор А. Столыпин, отец П. А. Столыпина, отмечал единство и упорство в вере уральских и оренбургских казаков, сравнивая их за преданность старым русским идеалам со современными ему славянофилами.¹³⁸

Хотя казаки юго-востока, в частности, главная масса донцов и Волжские казаки, в конце семнадцатого и начале восемнадцатого века попали под строгий контроль государства, тем не менее не только сами казаки, но и часть их духовенства, формально признававшего патриаршую власть, осталась верной старым книгам. Не только на Тереке, но и на Волге, и на Дону, в глухих углах казачьего расселения контроль правительства и церковной иерархии был очень слаб и местные священники нередко продолжали креститься двумя перстами, провозглашать сугубую аллилуиа и не вводили новых «никонианских» обрядов. Дон и Урал, вместе с Астраханью, поселениями Нижнего Поволжья и ушедшими на Кубань и подчинившимися Крымскому хану казаками, образовали далекий передовой форпост русского заселения, но форпост географически изолированный в своей повседневной жизни от остального, основного массива населения Русского государства. Господствующая, — патриаршая, а затем синодальная, — церковь была прочна лишь в главных городах и крепостях, где стояли воеводы. Постоянное оседлое русское население, разбросанное среди бесконечных степей и их кочевников, медленно, но постоянно росло за счет прилива переселенцев и беглецов из средней и северной России. Эти пришельцы часто сами были старообрядцы, а если они ими не были ко времени прихода на юго-восток,

¹³⁷ ДАИ, XI, 443

¹³⁸ Донесение в МВД, 26 февр. 1859; С. В. Максимович: Плавня, Ист. Вест., 1883, XII, 529 и Черемшанский, 119

то быстро таковыми становились, смешиваясь со старым казачьим населением и образуя духовно и психологически особый тип русского человека. Религиозная обособленность и независимость и вольный дух были характерны для этих групп энергичных и твердых в своих убеждениях, всегда готовых подняться в защиту воли и старой веры казаков и крестьян.¹³⁹

Но оторванность и изолированность казачьего юго-востока от основных областей России не позволили им сыграть значительной роли в распространении и развитии организации старой веры. Кроме того, смерть игумена Досифея и других вождей Донской старообрядческой революции 1687 года и арест лояльными казаками других священников оставили в конце семнадцатого века Дон и северный Кавказ без выдающихся проповедников и организаторов. А среди местного казачьего духовенства своих значительных миссионеров и богословски подготовленных для ведущей роли в старообрядчестве вождей не оказалось. Поэтому руководящая роль в характерном для юга поповском старообрядчестве выпала не казачьим землям, а новым поселениям вдоль польской границы, — Стародубью и Ветке, а в беспоповщине главные центры образовались на севере.

38. РАЗМЕЖЕВАНИЕ ВНУТРИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА: ПОПОВЩИНА

В те годы, когда на далекой окраине России, на реке Куме, престарелый, но по-прежнему непреклонный игумен Досифей вел свои последние бои за древлую веру, в старых, основных землях Московского государства, среди оставшихся

¹³⁹ В своих «Казаках» Л. Толстой дал очень яркую и верную картину нравов и образа мышления Гребенских казаков, которые очень мало изменились с конца семнадцатого до середины девятнадцатого века.

верными старой церковной традиции «раскольников», происходило окончательное размежевание между традиционалистами-оптимистами, продолжавшими верить в возможность священства и таинства евхаристии, и радикалами-пессимистами, считавшими, что благодать Господня иссякла в церкви и поэтому ни священство, ни таинство причастия не могут больше существовать в этом грешном мире. Уже из предыдущего развития старообрядчества было видно, что ввиду противоположности их установок, внутренний конфликт между этими крыльями противников «никонианства» делается неизбежным. Временно, в течение первых десятилетий церковного раскола, ожесточение противников нового обряда было настолько велико, что внутренние разногласия отступили перед пафосом борьбы против иерархии и им просто не хватало времени выяснить и осмыслить свои собственные часто противоречивые взгляды на мир и церковь.

Но время шло, и все резче вырисовывались не только невозможность примирения с патриаршей церковью, но и внутренние духовные разногласия между последователями боголюбцев и их союзников, боровшихся с новыми обрядами и с самоуправством Никона, с одной стороны, и последователями лесных старцев, которые уже до Никона стали сомневаться в возможности спасения в лоне церкви и недоверчиво относились не только к епископату, но и самому институту священства, с другой стороны. В восьмидесятых годах отношения между этими обоими крыльями старообрядчества стали все более обостряться из-за вопроса о гаях, принявших в это время характер зловещей, духовной болезни. Число гаярей и участников в них росло с такой быстротой, что умеренным старообрядцам-традиционалистам, признававшим священство, полноту таинств и возможность нормальной христианской жизни на земле, делалось ясно, что им не по пути с этими мрачными изуверами, веровавшими, что христианская история человечества пришла к концу и сила зла на земле стала непреодолимой.

Традиционалисты поповцы уже давно боролись с делавшейся все более опасной проповедью самосжигания и растущим числом гаярей, но только в 1691 году они осудили гаяри вполне ясно, окончательно и соборно. Постановление осудить учение о самосжигании и сами гаяри было составлено

близким другом Досифея, иноком Евфросином, основателем хорошо известной в самой ранней истории раскола Курженской пустыни, находившейся в 1660-ых — 1670-ых годах недалеко от северо-западного берега Онежского озера. Когда эта пустынь по приказу митрополита Питирима Новгородского была разорена, Евфросин ушел оттуда вместе с Досифеем и в течение многих лет странствовал по северу России, постоянно сталкиваясь с проповедниками гарей. После московских событий 1682 года, когда игумен Досифей ушел дальше на Дон, Евфросин тоже двинулся на юг и в 1691 году оказался в Калуге, видном юго-западном гнезде старообрядчества, которое связывало Москву со старообрядческими эмигрантскими поселениями по обеим сторонам польской границы, — Стародубьем и Веткой.

В своем «Отразительном письме о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», инок Евфросин дал широко развернутую, написанную в ярком импрессионистическом стиле картину деятельности и проповеди самосжигателей. Он отмечал часто нечестные и весьма предосудительные приемы проповедников самосжигания, не стеснявшихся никакими средствами для того, чтобы завлечь на костер гарей свои наивные и малоразбравшиеся в богословских вопросах жертвы. Не опасаясь вступить в полемику с писаниями уже тогда почитавшегося за святого мученика и погибшего в 1682 году Аввакума, который полагал гари за проявление религиозного мужества, Евфросин заявлял, что самосжигание противно духу христианства. Он обильно цитировал Священное Писание, святых отцов и доказывал, что православные христиане, идущие добровольно на гать, вовсе не святые мученики за веру, а просто неразбирающиеся в вопросах веры самоубийцы, а сами проповедники гарей опасные грешники, ответственные за смерть и гибель душ своих несчастных последователей.

Свое послание инок Евфросин заканчивал указанием, что участники гарей ответственны за грех самоубийства и что православная церковь, осуждая и запрещая самоубийство, не позволяет даже молиться за души тех, кто сам, по своей воле, решил прервать свою жизнь.

Он напоминал самосжигателям, что игумен Досифей уже давно осудил гари и что в половине 1670-ых годов он сам,

Евфросин, написал «столбец», или разъяснение, по поводу непозволности гарей с христианской точки зрения.¹⁴⁰ В последующие годы, по словам Евфросина, Досифей продолжал осуждать гари и бороться с этим лжеучением, а Евфросин неоднократно посылал вождям самосжигателей свои обличительные грамоты.¹⁴¹ Подводя итоги своим аргументам, Евфросин приходил к заключению, что, нарушая основные истины христианства и каноны церкви, самосжигатели автоматически лишались церковного благословения и отлучались от церкви и заканчивал свое «Отрастительное письмо» их категорическим осуждением и отлучением от православия: «да будут чюжди и отгнани и отлучены, дондеже обрятыся и покаются».¹⁴²

Это послание было не единоличным выступлением самого инока, но общим решением традиционалистов, раввших со страшными миссионерами религиозного самоубийства. Оно было составлено «советом и изволением всего о Христе русского христианства», с одобрением самого игумена Досифея, его сподвижников иеромонахов Феодосия и Пафнутия, и других вождей консервативного крыла старообрядчества, донских и кумских иноков и братии, поволжских старцев и иноков во главе со свящ. Игнатием, поморских старцев и иноков, и западной братии, то есть старообрядцев Стародубья и Ветки.¹⁴³

Это осуждение радикалов традиционалистами поповцами закончило процесс размежевания обоих крыльев старообрядческого движения и привело к образованию особых поповщинских и беспоповщинских общин внутри движения. Уход игумена Досифея с Дона на северный Кавказ, и вскоре вслед за этим последовавшая смерть этого выдающегося вождя старообрядцев консерваторов, нанесла непоправимый удар юго-восточному казачьему центру поповцев. Все церкви на Дону снова перешли в руки правительственной патриаршей церкви, походная церковь Досифея теперь оказалась вне пределов России, а связь с последними сохранив-

¹⁴⁰ Евф., 13—14

¹⁴¹ там же, 99, 111

¹⁴² там же, 105

¹⁴³ там же, 104, 110

шими старый обряд приходами гребенских казаков на Терек была очень трудна ввиду того, что путь из России на Терек проходил в то время не через северный Кавказ и Дон, а через легко контролируемые правительством Астрахань и другие города нижней Волги.

Не лучше было положение и на севере, где долго последним значительным и сравнительно свободным от контроля патриаршей и царской власти центром поповцев были скиты Керженца, во главе со старшим по времени образования скитом Смольянами.¹⁴⁴ В 1680-ых годах на Керженце было 77 старообрядческих скитов и более чем 2000 монахов и насельников. Там нередко созывались старообрядческие соборы, шли шумные споры об истолковании старых книг, пророчеств и писаний апологетов старой веры, в том числе и Аввакума, и отсюда по разным общинам рассылались священники и миссионеры.¹⁴⁵ В Смольянах жил и старенький «черный поп» Дионисий Шуйский,¹⁴⁶ имевший немало запасных даров, которыми он причащал богомольцев и снабжал для причастия другие общины. Благодаря этому, после ухода Досифея на юг, Керженец и особенно Смольяны, с Дионисием во главе, стали более чем на целое десятилетие духовным центром поповщины в средней России. В первой половине 1690-х годов на смену умершему Дионисию здесь появился другой «черный поп» Феодосий, рукоположенный в священноиноки еще патриархом Иосифом,¹⁴⁷ и некоторыми источниками ошибочно называемый Феодосием Ворыпиным.¹⁴⁸ Феодосий жил сначала в Никольском монастыре под Рыльском, откуда он ушел на Дон, где и подвизался вместе с Досифеем.¹⁴⁹ На Дону пустынь этого черного попа находилась на севере при впадении речки Айдар в Донец, где он, не успев уйти с До-

¹⁴⁴ Этот скит назывался Смольяны, так как он был основан игуменом Сергием Салтыковым и иноком Ефремом Потемкиным, выходцами из Визюковского монастыря, расположенного около Дорогобужа в Смоленщине.

¹⁴⁵ ПСЗ, XI, № 8175; Филиппов, 129, 315, 371; Евф., 99, 100; Мельников, VII, 36

¹⁴⁶ см. стр. 385 этой книги

¹⁴⁷ Алексеев, 505

¹⁴⁸ Лилеев, История, 169; Хр. Чт., 1895, II, 541

¹⁴⁹ При игумене Досифее на Дону был еще другой черный поп Феодосий, погибший с ним на Северном Кавказе, см. выше, стр. 419

сифеем дальше на юг, был схвачен казаками лоялистами и выдан в 1686 году в Москву.¹⁵⁰ Из Москвы ему удалось бежать на север и позже, около или до 1694 года, он появился на Керженце. Имя этого старого сподвижника Досифея, рукоположенного еще задолго до раскола в церкви, стало, конечно, известно и опять начало привлекать в Смольяны богомольцев и учеников.¹⁵¹ Но ему здесь не удалось долго задержаться, так как правительственная экспедиция 1694 года разорила все Керженецкое сборище старообрядцев и сожгла большинство скитов.¹⁵² Феодосию пришлось снова бежать, теперь на хорошо знакомый ему юг. Во время его странствований ему повезло: в Калуге он нашел старую, еще дониковскую церковь, которая стояла пустой. Здесь он отслужил литургию и сделал новый запас святых даров для причастия своих единоверцев. Когда же он уехал позже на Ветку, то отсюда же, из этой ветхой оставленной церкви Покрова Богородицы, он взял с собой иконостас.

Ветка с начала 1690-ых годов стала новым местом сосредоточения старообрядцев поповцев. Под влиянием Москвы стародубский казачий полковник, сын гетмана, Семен Ив. Самойлович, начал давить на этих церковных «бунтовщиков». В своих письмах он не без удовольствия сообщал своему отцу, что «добре притиснул не токмо заключением, но и знатным наказанием» подведомственных ему старообрядцев.¹⁵³ Часть старообрядцев наиболее независимая и активная решила уйти дальше, за границу, в Польшу, на остров Ветку, лежавший посредине реки Сож, притока Днепра, в двадцати или тридцати верстах на северо-восток от Гомеля и не более, чем в пятидесяти верстах на запад от более раннего старообрядческого заселения вокруг Стародуба. Здесь во владениях польских панов Халецкого и Красильского¹⁵⁴ эмигранты нашли радушный приют. Польские помещики

¹⁵⁰ ДАИ, XII, 128, 205—210

¹⁵¹ Алексеев, 505—506

¹⁵² Мельников отмечает, что до середины прошлого века на Керженце сохранились следы этих сожженных в семнадцатом веке скитов, в том числе и могила Дионисия Шуйского; Мельников, VII, 35

¹⁵³ Письмо полковника Самойловича своему отцу гетману; Лилеев: Материалы, 40

¹⁵⁴ Лилеев: История; Алексеев, 437; Хр. Чт. 1895, II, 395

были рады неожиданному притоку трезвого, спокойного и трудолюбивого населения. Со своей стороны, новые эмигранты были довольны, что оказались вне пределов досягаемости патриарха и его властей и вместе с тем оставались вблизи границы, через которую, благодаря наличию своих же товарищей по вере по другую сторону рубежа Польши и России, они могли легко переходить и быть в постоянной связи с поповщинскими общинами Стародубья, Калуги, Москвы и других городов и районов России.

Густые леса и бесконечные болота Гомельщины и Стародубья несомненно тоже помогали легким переходам через границу. Количество новых поселенцев на Ветке росло с каждым месяцем. Туда уже давно бежали спасавшиеся от казней и расправ Петра стрельцы. В одном из указов 1680-х годов писалось, что «бежали из Москвы из разных полков, надворной пехоты [то есть стрельцов] многие люди . . . и для тайного проходу кафтаны сермяжные, и иное такое платье, чтобы их не узнали», надевали. Для того, чтобы остановить эмиграцию, на Тульской и Калужской дорогах из Москвы в юго-восточную Польшу был установлен строгий контроль документов всех проезжавших,¹⁵⁵ но это не помогало, так как контролировавшие дороги военные сами часто сочувствовали беглецам, а верные люди из самих старообрядцев легко проводили их в обход застав. Вести, что будто бы сам польский король помогает верным старой вере людям, быстро разносились среди поповцев и в конце семнадцатого и начале восемнадцатого веков Ветка стала одним из самых популярных мест старообрядческого заселения. Уже до 1700 года словом Ветка стали обозначать всю область старообрядческого поселения между польско-русской границей и Днепром, и чуть ли не каждый год там основывались все новые и новые поповщинские слободы.

В 1680-ых годах сюда из Стародубья перешел бывший знакомец Аввакума, поп Кузьма. За ним туда потянулся и другой священник, отец Степан, выходец из Белёва,¹⁵⁶ который там был связан с матерью Маланьей и другими инокинями Морозовского круга. После смерти этих священников

¹⁵⁵ СГГД, IV, № 160; ДАИ, X, № 55 и 59; ПСЗ, II, № 1002, 1053

¹⁵⁶ Алексеев, 437, 442

на Ветку перебрался некий священноинок Иоасаф, выходец из Львовского старообрядческого монастыря около Рыльска, основанного в 1669 году черным попом Иовом Тимофеевым, другом и сподвижником Досифея по Донским делам. Иоасаф уговорил ветковцев поставить там церковь, но скончался не дождавшись ее освящения. Узнав о Феодосии, ветковцы уговорили его переехать к ним, что он и сделал в 1695 году.

При Феодосии Ветка стала главным центром поповщинского старообрядчества. Уже в год его прихода на Ветку церковь была расширена и освящена на дониконовском антиминсе, привезенном сюда уже ветхой старицей Маланьей, все той же, которая лет двадцать тому назад подвизалась с Морозовой, возглавляла московские или подмосковные общины и была в переписке с Аввакумом. В обряде освящения церкви, символически посвященной Покрову Пресвятой Богородицы, приняли участие другой рыльский священник Александр и бывший московский священник Григорий. Привезенный Феодосием калужский иконостас был поставлен в этой первой настоящей подлинно старообрядческой церкви. Теперь у поповцев была церковь, где они могли молиться и совершать все таинства.¹⁵⁷ А вопрос литургии и причастия стал к этому времени самым важным и насущным для поповщинских старообрядцев: не имея своих церквей в России, они могли пользоваться только последними оставшимися у них запасными дарами и многие духовно тяжело страдали, не имея возможности приобщиться. Нередко они находили мистическое общение с Господом только во сне, когда у них бывали видения церковного причастия, в которых сказывалась вся сила религиозной напряженности среди жаждавших евхаристического общения старообрядцев.¹⁵⁸

В годы расцвета Ветки, 1700—1764 годах, здесь проживало до 40 000 поповцев, было два больших монастыря: мужской с 1200 иноков и большим числом послушников и бельцов, и женский с несколькими сотнями монахинь и сотнями белиц и послушниц. Сюда со всей России съезжались палом-

¹⁵⁷ там же, 443 и 62 старого изд.

¹⁵⁸ Житие Геннадия, ркп. Публ. Библиотеки О. XVII стр., 48, 174, 176 и Смирнов: Вопросы, 169; Дружинин, указ. соч., 239

ники, тянулись искавшие церковной свадьбы пары, здесь же обучалась молодежь, будущие наставники и миссионеры. Только в 1764 году наступил конец Ветки: по приказу императрицы Екатерины, ген.-майор Маслов перешел границу и разогнал или увел поселенцев, монахов и клир, разорил сами слободы, монастыри и церкви.¹⁵⁹

Первое разорение Ветки было уже в 1734 году, но после него Ветка быстро оправилась. После же 1764 года старообрядцы, получившие от импер. Екатерины право строить церкви и свободно молиться в России, на Ветку уже не вернулись. После этого новыми центрами поповщины в конце восемнадцатого века стали Иргиз, на нижней Волге, а затем Рогожское «кладбище» в Москве, где и до сих пор находится старообрядческое главное управление.

Даже заведомые враги поповцев Ветки, миссионеры синодальной православной церкви и историки беспоповцы, признавали важность ее роли в развитии консервативного поповщинского крыла старообрядчества. «Все народы во всех странах радости исполнишася, на нюже отвсяду приходящи людие», — писал беспоповский историк середины восемнадцатого века Ив. Алексеев.¹⁶⁰ Со своей стороны, бывший старообрядец, затем ставший правительственным миссионером, отец Иван Журавлев, несколько позже чем Алексеев, не без злобы отмечал, что «прелестия ея Ветки от часу более распространялись повсюду так, что самые отдаленные города, уезды и селения России не избежали заразы ее. Вышеописанные беглецы попы и другие волокиты монахи и монахини, от Ветки рассыпались повсюду, и простой народ повсюду везде развращали, и по всем местам таинство причащения разносили, так что купля причастия главным промыслом у них бродяг учинилась».¹⁶¹

До своей смерти, которая последовала около 1710 года, Феодосий оставался признанным главой поповцев всей России. Отсюда, из Ветки, он рассылал свои послания, благословения и запасные дары по поповщинским общинам России. Старое, освященное еще при патриархе Иосифе, миро

¹⁵⁹ Журавлев, 212; Мельников, VII, 76; Лилеев: История, 152

¹⁶⁰ Алексеев, 433

¹⁶¹ Журавлев, 212

Феодосий разбавлял деревянным маслом и пользовался им при исполнении таинств. Но самое главное было то, что Феодосий установил прочную практику приема в старообрядчество священников, рукоположенных в патриаршей, и позже в синодальной церкви, и поэтому его можно почитать за первого подлинного устроителя и основателя поповщины.

И до Феодосия старообрядцы поповского направления иногда принимали в свои общины в сущем сане священников, рукоположенных после церковного раскола, но до него эта практика не была общепризнанной среди поповцев и такие случаи были редкими и самим поповцам казались не вполне ясными и спорными. Вопрос преемственности благодати и священства уже в первые же годы после собора 1666—1667 годов начал тревожить консервативных старообрядцев, из которых позже сложилось поповство. В то время как теоретики пессимистического радикализма во главе с дьяконом Феодором и иноком Авраамием, не говоря уже о последователях лесных старцев, отрицали наличие благодати и возможности благодатного священства в православной церкви, консерваторы во главе с Аввакумом, — а Аввакум несомненно был церковным консерватором, несмотря на его сочувствие к участникам гарей, — не могли отказаться от священства и связанных с ним таинств. Но в 1660—1670-х годах, когда Аввакум и Феодор высказывали свои мысли по этому поводу,¹⁶² вопрос священства в старообрядчестве, несмотря на всю его важность, не был еще очень острым, так как среди них самих было немало священников, которые, как и Аввакум, были рукоположены задолго до Никона, раскола в церкви и решений собора 1666—1667 года. Но с каждым десятилетием число этих священников быстро уменьшалось и к концу столетия, особенно в 1690-х годах, число дониконовских иереев среди старообрядцев было очень не велико. Среди самих старообрядцев-консерваторов в то время были еще значительные разногласия по этому вопросу, и даже такой твердый традиционалист и крепко приверженный ко всей полноте таинств старообрядец, как игумен Досифей, давал весьма неохотно свое согласие на прием «новых», никоновских или послениконовских священ-

¹⁶² см. выше, стр. 348—9 и 368—370 этой книги

ников в число старообрядческого духовенства. Тем не менее, указания Аввакума, что «ни сам диавол не может упразднить священнотайства, ниже антихрист с чады» и что «изгнано будет священство, но до конца не погибнет», все прочнее и прочнее стали восприниматься старообрядцами традиционалистами. Уже в 1680-х годах, следуя советам протопопа Аввакума, керженецкий священноинок Дионисий принял в старообрядчество «нового», то есть рукоположенного после введения «иконовских новшеств» священника.¹⁶³

Принимая священников из осужденной ими же церкви, поповцы попадали под критику радикалов беспоповщины, которые спрашивали — «церковь никонианская дескать плоха, а попы ее хороши?» Но поповцы и, в частности, видимо, их керженецкие отцы развили по этому поводу свое весьма интересное и не лишенное канонического обоснования учение. Ссылаясь на 69-ое правило Карфагенского собора, текст которого они брали из старой еще дониконовской «Кормчей Книги», отцы неизвестной нам, но, видимо, керженецкой общины, писали: «Да и правилех святых отец не просто положено, нужды ради священническая и от еретиков приимати на покаяние, с проклятием своєю ереси и в *своем степену пребывати*».¹⁶⁴ В этом же послании эти старообрядческие поповщинские отцы, руководясь канонами православной церкви, и особенно правилами патриарха Филарета о приеме иноверных священников в православную церковь в «сане сущем», давали описание обряда приема православных священников патриаршей церкви в старообрядческую. В своих рассуждениях они опирались и на авторитет протопопа Аввакума, в частности на его 2-ое послание к попу Исидору, в котором он советовал принимать в старообрядчество попов «новииков», то есть священников, поставленных после 1653-го года.¹⁶⁵

Такой прием священников «новой» хиротонии, благодаря авторитету и твердости Феодосия, стал с последних годов семнадцатого века обычным явлением в поповщинском старообрядчестве и продолжался до середины девятнадцатого

¹⁶³ Смирнов: Вопросы, 130

¹⁶⁴ Это была Кормчая Книга, изд. в 1650 году при патриархе Иосифе (см. Зернова, 222), Žužek, 53—55; ср. Т. В. Барсов «О правилах карфагенского собора», Хр. Чт. 1879, I, 215

¹⁶⁵ Авв., 943

века, когда им удалось восстановить свой епископат, который начал регулярно и по общеправославным правилам рукополагать своих священников. По ветковским правилам священник, переходивший из патриаршей церкви в старообрядчество, прежде всего подвергался опросу старейшин общины и ее священников. Затем этот принимаемый священник торжественно отказывался от «никонианских заблуждений», и принимавший его иерей помазывал его священным миром. В самом начале Ветки поповцы иногда перекрещивали переходившего к ним священника, но этот обычай был вскоре оставлен и заменен уже описанным вторым или даже третьим чином, при котором священник просто отрекался от прежних, то есть никоновских «заблуждений».¹⁶⁶

Вообще детали чина приема переходивших к поповцам священников вначале колебались от общины к общине и от одного десятилетия к другому, но уже во второй четверти восемнадцатого века перекрещивание переходивших мирян и священников было совсем оставлено поповцами, и общины разнились только в формах заявлений отказа от «прежних заблуждений» и в помазывании или не помазывании кандидата миром. При миропомазании старообрядцы всегда пользовались старым дониконовским миром, все больше и больше разбавляя его растительным маслом. Не имея епископов, они не могли сами освящать миром.

Признавая рукоположение патриаршей, а позже синодальной церкви действительным и православным, поповцы полагали, что благодать сохранилась в церкви, потому что не все епископы в душе приняли нововведения Никона. Так как церковь вечна и «силы адовы не одолеют врата ее», а церковь не может существовать без епископата, то отсюда они делали вывод, что где-то существуют епископы, сохраняющие преданность древнему православию. На вопрос, кто же эти епископы и где они, поповцы отвечали: «где они — это нам неизвестно, а есть, скрываются в местах сокровенных по причине настоящей нужды и тесноте времени, — нужно рассмотреть по писанию где они находятся».¹⁶⁷ При всей на-

¹⁶⁶ Есипов, I, 610—620; Алексеев, 23; Журавлев, 210—218; Александр Б., II, 180—183, 273, 295, 302

¹⁶⁷ Сказание о раскольниках заволжских, М. 1875, 108. Сказание,

тяжке этого рассуждения поповцы были частично правы, так как действительно было немало епископов, сохранявших преданность и уважение к «древнему обряду», но не порвавших с церковью. Первым из них, конечно, был епископ Павел Коломенский, замученный при патриархе Никоне; в 1660 и 1670-ых годах митрополит Макарий Новгородский, епископ Маркел Вологодский и, конечно, прямой и честный Александр Вятский, а возможно даже сам патриарх Питирим, (1672—1673), сочувствовали древнему русскому православию и нелегко приняли новшества Никона. В самом начале восемнадцатого века, нижегородский митрополит Исайя очень хорошо относился к приверженцам старой веры, за что около 1700 года и был отрешен царем от должности по доносу тогдашнего агента Петра при православной церкви, А. И. Мусин-Пушкина. Почти в то же время епископ Игнатий Тамбовский, друг Григория Талицкого, распространявшего летучки, что царь Петр и есть антихрист, тоже был близок к старообрядцам и за это был сослан в Соловки.¹⁶⁸

Конечно, как уже сто лет тому назад писал П. И. Мельников, «всего бы проще было старообрядцам избрать из своей среды влиятельного, уважаемого и достойного человека и возвести его в степень первосвященителя».¹⁶⁹ Но идти на создание своих новых канонов и заняться еkkлeзиастическим новотворчеством консерваторы поповцы не могли по самой природе своей религиозной мысли. А по канонам для правильной православной хиротонии епископа было необходимо, чтобы епископ был рукоположен епископом или епископами, как это предписывало шестидесятое правило Карфагенского собора. Поэтому им приходилось ждать, пока они найдут епископа или епископов, согласных посвятить им своих старообрядческих владык. И они ждали, и не только ждали, но и непрерывно искали архиереев твердой православной веры, готовых рукоположить старообрядческих первосвященителей.

Поиски «своего» архиерея старообрядцами поповцами стали одним из самых замечательных драматических и трога-

видимо, было составлено на Керженце в середине восемнадцатого века.

¹⁶⁸ Есипов, I, 50 сл.; Мельников, VII, 27—28; Пр. Соб. 1877, I, 32

¹⁶⁹ Мельников, VII, 29

тельных явлений русской религиозной жизни восемнадцатого и первой половины девятнадцатого века. Поповцы не щадили сил, времени и средств, чтобы восстановить всю полноту своей иерархии, и в течение многих лет одни поповщинские посланники за другими объезжали православный Восток в поисках такого владыки древлего благочестия. Как это ни странно, но их рвение и религиозный энтузиазм увлекли даже часть беспоповцев, их северное поморское согласие, руководимое знаменитыми в старообрядчестве братьями Семеном и Андреем Денисовыми.¹⁷⁰ Видимо, надежда приобрести свою правильную иерархию на время сдвинула с позиций безнадежного пессимизма и вдохновила даже этих суровых северных старообрядцев радикального направления, отрицавшего сохранение благодати в церкви.

В 1734 году судьба, казалось, улыбнулась поповцам и, в частности, ветковцам. Они нашли себе епископа. Это был пятидесятилетний киевлянин, — монах, рукоположенный в 1724 году в несколько запутанных и странных обстоятельствах яским, то есть молдавским митрополитом Георгием, — немного авантюрный, но искренне верующий и добрый владыка Епифаний.¹⁷¹

Ветковцам удалось уговорить его возглавить поповскую церковь, но Епифаний, согласившись на предложение ветковцев, едва успел поставить им несколько священников, как был арестован перешедшими границу русскими войсками, увезен в Киев, где, в скором времени, и умер в общении с церковью.¹⁷² Сто одиннадцать лет пришлось опять ждать старообрядцам поповцам, пока им удалось снова найти владыку, согласного на восстановление старообрядческой иерархии. В 1846 году боснийский митрополит Амвросий рукоположил двух старообрядческих епископов и с тех пор у поповцев создалась полная иерархия, глава которой и до сих пор пребывает в Москве, как архиепископ Московский и всея Руси.¹⁷³

¹⁷⁰ Смирнов: Первые попытки..., Хр. Чт. 1906 и Переписка, Хр. Чт., 1909, 32

¹⁷¹ Журавлев, 182—184; Макарий: Раскол, 301; Мельников, VII, 50—51

¹⁷² Смирнов: История, 146; Мельников, VII, 50—81; Курносый, 182—4

¹⁷³ Старообрядческий церковный календарь на 1967 год., М. 1966, стр. 4

Отсутствие в течение почти двухсот лет своего епископата, конечно, привело к тому, что в поповщинском старообрядчестве создалось несколько толков, по-разному подходивших к вопросу приема православных священников, и нередко давало возможность развиться некоторым злоупотреблениям в церковной жизни и неясному истолкованию самых основ старообрядческого учения. Но вместе с тем необходимо отметить их глубокую религиозность, преданность древним заветам и трезвое, осторожное отношение к канонам церкви. Русское религиозное возрождение конца девятнадцатого и начала двадцатого века многим было обязано этому консервативному старообрядческому направлению, сумевшему сохранить в повседневной жизни больше церковной и религиозной строгости, чем это сумела сделать сама русская синодальная православная церковь. Одной из особенностей церковной жизни старообрядчества было постоянное участие мирян и рядового приходского священства в религиозной жизни общин и в общецерковной организации. Даже после восстановления епископата в 1846 году прихожане и приходские иереи продолжали играть большую роль в организации и управлении церкви, не оставляя ее всецело в руках епископата.¹⁷⁴

39. ВЫДЕЛЕНИЕ БЕСПОПОВЩИНЫ: ФЕДОСЕЕВЦЫ

Не прошло и года после того, как инок Евфросин и другие поповцы отмежевались от своих недавних друзей и союзников из радикального беспоповщинского крыла старообрядчества и огласили свои разногласия с ними в «Отразительном писании о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», как и сами беспоповцы выступили с «приговором», в котором они устанавливали новые положения, отличные не только от «российской» патриаршей церкви, но и от ста-

¹⁷⁴ См. напр. старообрядческий журнал Церковь за 1907—1914 гг.

рообрядцев поповцев. В 1692 году¹⁷⁵ вожди новгородских беспоповцев под водительством дьячка Феодосия Васильева созвали местный собор, чтобы обсудить действия и учение некоего поповца отца Ивана Коломенского, который, уже за русским рубежом, в принадлежащей в то время шведам Нарве, служил литургию, венчал своих прихожан, не прекреплял переходивших в его общину «никониан», принимал в нее в сане сущем «никонианских» иереев, и даже не мешал своим последователям поддерживать дружеские отношения с православными,¹⁷⁶ говоря, что «несть греха в сообщении с неверными никонианами».

Это первое письменное высказывание беспоповщинских взглядов касалось частных, а не общих вопросов, и не являлось еще общей декларацией их взглядов на мир и на церковь, но и оно уже отчетливо показывало, как далеко от православия уходило радикальное крыло противников патриаршей, «иконовской» церкви. Прежде всего бросается в глаза, что при перечислении участников собора на первом месте были «учителя из простецов», а не духовные лица, перешедшие в их движение из православной церкви. Этим как бы подчеркивался принцип учительного равенства всех членов беспоповской церкви, учительства мирян и не признавался особый клир церкви. Затем все решения принимались на соборе от имени всех его участников, включая и простецов не учителей, а не только духовных руководителей согласия. Третьим важным решением, принятым этим первым новгородским собором, было запрещение браков и чадорождения членами беспоповской церкви. По их решению, ввиду отсутствия благодати, священства и таинств, брак был невозможен, а внебрачное сожителство и рождение детей являлось грехом. Четвертой важной чертой этих решений было строгое запрещение общения членов беспоповской церкви с представителями окружающего их мира, будь это никониане, поповцы или иноверные. Кто не повиновался этому поста-

¹⁷⁵ В приговоре, изданном Журавлевым [стр. 89 сл.], стоят две даты 7200 (1692) и 7202 (1694); как убедительно показал Смирнов [Вопросы, стр. LXXXVIII, прим. 151], последняя часть приговора, опубликованного Журавлевым, относится не к решениям Собора 1692 года, а к второму собору 1694 года.

¹⁷⁶ Журавлев, 89—90; Попов, II, 4; Макарий: Раскол, 291

новлению, тех было решено «из чину изметать и отлучать».¹⁷⁷

Наконец, в этом приговоре совершенно неожиданно новгородские отцы сделали довольно резкий иконоборческий выпад: священники «никонианской» церкви в нем названы «идоложрецами», а их служение перед иконами сравнивается с приношением жертв самому сатане. Правда, их, федосеевские иконы, остаются «святыми», но резкость тона этих замечаний наводит на мысль, что федосеевцы могли пользоваться богословской стилистикой протестантских писателей.

Приговор был составлен Феодосием Васильевым «по совету всея восточные соборныя церкви», то есть беспоповского движения, и скреплен двадцатью четырьмя подписями, среди которых на первом месте стояли имена Харитона Карпова, Феодосия Васильева и Тимофея Иевлева.¹⁷⁸

Более полная формулировка беспоповщинской веры была выработана уже через два года вторым новгородским собором беспоповцев, который собрался 3 июня 1694 года под руководством тех же наставников — Харитона Карпова или Карповича, Феодосия Васильева, который, видимо, уже тогда выдвигается на руководящее место в движении, и других новгородских отцов. Новый приговор состоял из двадцати вполне отчетливо составленных положений, из которых первое догматически было, конечно, самым важным. Оно гласило: «... по грехом нашим в конгину века достигохом, в няже и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно в видимой церкви, седе на престоле Бога живаго, под именем инаго Исуса, показуя себя яко Бога, и тем, чрез воинство антихристово, разоряющее церкви Божия, вся таинства ея истребил и всякую святыню омражил и свое новодействие возстановил».¹⁷⁹ Этим заявлением собор окончательно решал все недоумения беспоповцев, ожидавших пришествия антихриста и конца мира. Теперь уже они говорили не о «последнем отступлении» и неминуемой победе антихриста, вслед за которой должно было быть второе Пришествие Христа, а

¹⁷⁷ Журавлев, 95, 97 и П. Иустинов: К распре новгородских беспоповцев, Хр. Чт. 1913, 1216—1238

¹⁷⁸ Текст приговора в: Смирнов, Вопросы, 041—045

¹⁷⁹ Хр. Чт. 1906, I, 268, подчеркнуто автором этой книги

об окончательном воцарении антихриста в мире. Не дождавшись в 1692 или по их исчислению 7200 году от «сотворения мира» конца видимой вселенной, новгородские отцы теперь определяли, что умственный [духовный, нечеловек] антихрист *уже пришел* и что он царствует в патриаршей церкви, которая вместе с поддерживающим ее государством сделалась «воинством антихристовым». Благодать иссякла, священство прекратилось и вместе с ним прекращались и таинства евхаристии и брака, совершаемые священством. Поэтому могли оставаться только таинства крещения и исповеди, которые и по учению православной церкви в отсутствии священства, в особо тяжких и исключительных условиях могли совершаться и мирянами.

Но так как таинство крещения, совершенное «никонианцами», делалось теперь, в глазах беспоповцев, недействительным, то собор категорически предписывал (пол. 2 и 3-ее) перекрещивать всех тех, кто захотел бы перейти из «никонианской» церкви или поповства, или иного иноверия в беспоповщину.

Положения 4-ое до 17-го этого приговора занимались вопросом безбрачия, которое становилось обязательным для беспоповцев. «Брачное супружество совершенно отвергать законополагаем», — решали новгородские отцы, — «почему и обязываем и законополагаем: всем нашего братского сословия жить девственно и соблюдать себя как можно от совокупления с женами». Нарушающие эти правила подвергались епитемии и временному отлучению от церкви, но после третьего нарушения девственности «блудодействующие» окончательно отлучались «от соединения церковного и братского союза». Прежние, заключенные до перехода в беспоповский «союз и братство», браки объявлялись недействительными, так как весь свет, и русское царство в частности, «православного священства в конец лишились».

Положения 18 и 19 предписывали особый обряд очищения еды, купленной «на торгу», то есть не у беспоповцев, а последнее 20-ое решение собора предписывало строго выполнять все составленные соборными отцами правила.

Решения новгородских беспоповских соборов только подводили итоги всей предыдущей проповеди русских религиозных радикалов пессимизма.

В этих своих самых ранних письменных богословских высказываниях вожди новгородского беспоповства совсем забывали, что в начале их проповеди в 1670-ых годах основной точкой отправления их учения было «отступление» Никона и иерархии русской церкви от старорусского православия и изменения в обряде. Теперь же в Новгородских приговорах не было ни слова ни о древнем русском предании, ни о Третьем Риме, ни о старых обрядах, измена которым и характеризовала само «последнее отступление». Зато в этих приговорах на первом месте стоял совершенно новый догмат признания торжества антихриста в этом мире, из которого уже вытекала безблагодатность церкви, бессвященство, невозможность таинств евхаристии и брака, что в свою очередь вело к требованию полного целомудрия, признания греховности рождения детей и порочности всего мира. Отрицая благословенное Богом христианское продолжение существования человеческого рода и всего мира, Феодосий Васильев и его единомышленники теперь уводили своих последователей из нормальной и обычной жизни, делая их монахами без обета. В этом предельном, но однобоком аскетизме и отрицании института священства они шли по стопам своего первого учителя Капитона и его учеников лесных старцев, которые уже в 1620-ых и 1630-ых годах, за четверть столетия до патриаршества Никона и начала злосчастного спора об обряде, стали «погордевать священством», избегать таинств и жить «не по правилам святых отец, а по правилу старца Капитона».¹⁸⁰ В 1660-ых и 1670-ых годах это «погордевание священством» вылилось в откровенное беспоповство, при котором они отвергали не только новых, «никонианских» священников, но и иереев старого, дониконовского поставления.

«От дел же им порекло [т. е. за их дела им дали имя]* беспоповщина гонима: попов всех бегут, а без попов не живут; но мужие орачи [мужики пахари] и девы со женами священство у них держат», — насмешливо писал о них инок Евфросин, иронически замечая, что отрицая авторитет рукоположенных иереев эти капитоновские последователи уже тогда, в 1670-ых годах, фактически ввели у себя институт настав-

¹⁸⁰ см. выше стр. 146 и сл. этой книги

* порекло = имя.

ничества, принимая в число своих наставников и мужчин, и женщин.¹⁸¹ Конечно, этот обличитель радикалов беспоповцев был совершенно прав, когда он указывал, что они только «именуются староверцы, а таинства и старой веры и всякого священнодействия отбегают, и отдревле они словяху Капитоновы ученицы».¹⁸² Хотя такие вожди консерваторов старообрядцев как Досифей и Дионисий были рукоположены задолго до того, как Никон стал патриархом и начал «последнее отступление», тем не менее беспоповцы отказывались принимать у них причастие, и резко осуждали самого Досифея и других священников за служение евхаристии:

Нецыи же ропотницы, на Досифея роптаху,
Таинства же Христова, окаяные, себе отрицаху,

— писал о них в рифму все тот же Евфросин.¹⁸³

Подтверждение своего учения, что священство и таинства уже невозможны, так как благодать «иссякла», эти эсхатологические радикалы находили в слове об антихристе римского папы Ипполита, — или приписываемому папе Ипполиту, — которое впервые было напечатано в России в «Сборнике», также называемом «Кирилловой Книгой», изданном при патриархе Иосифе. Одна фраза этого слова, что во время антихриста «священные церкви яко овощное хранилище будут и честное тело и кровь Христа во днех оных не имать явитися»,¹⁸⁴ тоже истолковывалась ими, как авторитетное и непререкаемое указание на то, что священство и таинства должны были исчезнуть и уже невозможны. Главными пропагандистами этой идеи стали все те же наиболее выдающиеся проповедники самосжигания, соловецкий черный дьякон Игнатий и выходец из города Романова, некий Поликарп Петров, «зельный любитель и рачитель» писаний протопопа Аввакума,¹⁸⁵ которые в немногих, к сожалению, дошедших до нас произведениях доводили до логического конца мрачную безнадежность учения первых лесных старцев.

Богословскую несостоятельность, натянутость и предвзя-

¹⁸¹ Евф., 10

¹⁸² там же, 10

¹⁸³ там же, 96

¹⁸⁴ там же, 96

¹⁸⁵ там же, 96—99, Мат., VIII, 239

тость их аргументации тогда же заметил сам составитель «Отразительного писания» инок Евфросин, который, ужасаясь, что они «тетратми своими всю Русь возмутили», смело говорил своим прежним товарищам по борьбе с «никонианами», что они «не по писанию пишут, но по тетраткам незнамым церкви».¹⁸⁶

Несмотря на всю радикальность и странность их учения, которое поклонение обряду ставило выше самого содержания православия, эти учителя очищения душ огнем гарей имели широкий успех в среде крестьян и посадских людей севера. После казни пустозерских отцов и неудачи мятежа с челобитной 1682 года безнадежность, охватившая противников нового обряда, была так велика, что лишь немногие крепкие поповцы, вроде Досифея, Евфросина, Дионисия и некоторых других их единоверцев консерваторов, продолжали сохранять веру в то, что дело древлего предания не погибло и что полнота христианской жизни со священством и всеми таинствами старой церкви еще возможна. В противоположность им массы преданных старому обряду простых людей, ожидая с года на год окончания века и второго Пришествия, и, видимо, предаваясь отчаянию, находили, что единственный верный способ сохранить от греха и спасти свои души от царства антихриста лежит в самоочищении в огне гарей. Поэтому именно в 1680-ых годах эпидемия самосжигания принимает ужасающий массовый характер. В 1687 году все тот же активный проповедник беспоповства и самосжигания черный дьякон Игнатий захватывает со своими приверженцами Палеостровский монастырь и при появлении правительственных войск, 4 марта того же года, сжигает две с половиной тысячи добровольных жертв и сам гибнет с ними.¹⁸⁷ Через полтора года сподвижник Игнатия, другой знаменитый проповедник «самоубийственного способа смерти», Емельян Иванович Второго, опять овладевает Палеостровом и, несмотря на все попытки правительственных войск остановить подготовляющуюся гарь, 23 ноября сжигается там с полутора тысячью своих последователей.¹⁸⁸ Палеостровский мона-

¹⁸⁶ Евф., 99

¹⁸⁷ Сапожников, 28—29; АИ, V, 253; Филиппов, 42

¹⁸⁸ Синодик, 24—25

стырь, видимо, привлекал этих ужасных и иступленных водителей на гари, потому что по старообрядческому преданию именно здесь, по приказанию Никона, был убит или сожжен первый мученик за старую веру, епископ Павел Коломенский. В больших пошехонских гарях, которые «прошли под руководством попа Семена», сгорело «четыре тысячи, инии же яко и пять тысяць бе»,¹⁸⁹ в Кореле в лесу сожглись около пятисот человек, а в Совдозере, тоже в Корельских пределах, до трехсот,¹⁹⁰ в Олонце в 1687 году около тысячи человек тоже сразу погибло в огне.¹⁹¹ Наряду с этими грандиозными самоубийственными аутодафе десятки, а може быть и сотни меньших гарей, в которых каждый раз погибало от нескольких десятков до нескольких сот человек, озаряли в 1682—1692 годах своим зловещим пламенем северные леса вокруг Онежского озера и между Онегой и Белым морем.

Какой-то дикий и страшный энтузиазм смерти и самоуничтожения охватывал увлеченных апокалиптическими вождями и приверженных старому обряду жителей севера. Участники гарей обнявшись прыгали с крыш верхних горенок изб в пламя костров. Охвативши друг друга, девушки с разбегу бросались в огонь, дети тянули в огонь родных, отцы и матери шли на гари с младенцами в руках. Василий Волосатый не только водил свои жертвы на костры, но и уговаривал замаривать себя голодом; некоторые бросались целыми семьями в реки. Многие, ожидая с часу на час, особенно в 1666, 1667, 1691 и 1692 годах, окончания мира, ложились в гробы, чтобы встретить страшный суд на смертном ложе. Описания этих ожиданий смерти и самоубийственных способов окончания жизни по своей трагичности напоминают ужасные картины танца смерти позднего западного средневековья, когда во время чумы все население ждало последнего часа. Нередко перед гарями или другими способами самоубийства несчастные кандидаты на самосжигание или уморение себя голодом старались урвать последние радости жизни, так как смерть во имя веры все равно должна была очистить и покрыть все грехи.

¹⁸⁹ Евф., 24—25

¹⁹⁰ Синодик, 25, 52

¹⁹¹ там же, 24, 36, 51

Психология религиозной безнадежности этих проповедников очень хорошо отразилась в несколько более поздней широкораспространенной песни беспоповцев:

Деревян гроб сосновый,
ради меня строен.
В нем буду лежати,
трубна гласа ждати.
Ангелы вострубят,
из гробов возбудят.
Из гробов возбудят,
я, хотя и грешен,
пойду к Богу на суд.
К Судье две дороги,
широкия, долги;
одна та дорога —
во царство небесно,
другая дорога —
во тьму кромешну.¹⁹²

Но конец мира не наступал, несмотря на то, что последнее отступление уже произошло по их рассуждениям в роковом 1666 году. Так прошли злополучные 1666 и 1667 годы, не принеся никаких видимых свидетельств прекращения существования вселенной или русского царства. Тогда ожидавшие конца мира и второго пришествия проповедники начали указывать на другие сроки. По сложным расчетам инок Авраамия окончание этого света должно было произойти в 1691 году.¹⁹³ На этот же срок указывал и некий наставник Матвей из Архангельска; другие, как например северные самосжигатели черный дьякон Игнатий и Емельян Повенецкий и Козьма Косой на Дону, относили конец мира на 7197 или 7200 год от сотворения мира, то есть по их счету 1692 год.¹⁹⁴ После 1692 года, то есть уже через двадцать пять лет после окончательного разрыва между сторонниками обоих обрядов на соборе 1667 года, эсхатологические ожидания начали проходить, и отцы беспоповства, видимо, поэтому и выступили со своим новгородским соборным решением, в котором они разъясняли, что хотя последнее отступление и царство антихриста наступили, но когда будет конец мира, это пока что еще не ясно и посему их церковь должна как-

¹⁹² Мельников, VII, 18

¹⁹³ Мат., VII, 424

¹⁹⁴ ДАИ, XII, 133; Евф., 26

то организовывать свое существование на этой грешной и захваченной силами ада земле, приспособляясь к переживаемому ими апокалиптическому веку.

Движение, развившееся в городах северо-западной России, главным образом в Новгороде, Пскове и Яме, и определенное беспоповскими новгородскими соборами 1692 и 1694 годов, заняло наиболее радикальную позицию даже и среди самих беспоповцев. Уже в конце девяностых годов, видимо, после смерти их первого вождя, неграмотного, — по свидетельству приговоров, — Харитона Карпова, руководящее место среди этой группы беспоповцев занял дьячок Крестецкого Яма, Феодосий Васильев, один из главных отцов новгородских соборов. Настойчивый и крутой Феодосий, давший свое имя этим крайним радикалам среди беспоповцев, в 1696 году ушел со своей семьей и приверженцами из России в Литву, где и обосновался около Невеля. Там на свободе от царских и патриарших властей он организовал бракорборную, воспитанную в страхе антихриста общину, давшую основание Федосеевской беспоповщине, или в просторечие — Федосеевщине.

Федосеевская невельская община была первой известной нам беспоповской общиной городского типа. К сожалению, мы не знаем как сложилась общественная жизнь беспоповцев Новгорода, Пскова и других городских центров северо-западной Руси, но можно предполагать, что до конца семнадцатого века, пока эти эсхатологические пессимисты оставались в ожидании близкого конца века, то они, видимо, готовились скорее к самоочищению огнем, чем к жизни на этой полной греха земле. К тому же зоркое и суровое око царских и церковных властей вряд ли позволило бы им создать в этих важных административных центрах свои обширные и благоустроенные общины. Наоборот, польские и католические власти, уже гостеприимно приютившие попавших на Ветку, вначале очень хорошо относились и к невельским беспоповцам. Конечно, они были рады расколу среди ненавистных им схизматиков восточной церкви и были готовы поддерживать выраставшую в значительную оппозицию московскому православию беспоповщину. Поэтому федосеевцы и смогли создать в Невеле строго дисциплинированную, вероятно, первую городскую беспоповскую общину.

В общежительной коммуне Феодосия Васильева у Невеля проживало около 600 мужчин и 700 женщин, но и те и другие должны были придерживаться бракорбческих новгородских правил и, — по крайней мере в принципе, — соблюдать строгое целомудрие. Суровая дисциплина, послушание своему наставнику Феодосию, многочасовые службы и общность имущества были главными чертами этой беспоповской организации. При общине была своя молельня, больница, богадельня и многочисленные хозяйственные учреждения, в которых постоянно и бесплатно работали члены общины. «Праздность училище злых», — постоянно напоминал суровый глава общины, не позволяя никому лениться и требуя, чтобы при вхождении в общину новый член ее передавал ей свое имущество.¹⁹⁵ Даже обувь, одежда и прочие необходимые предметы обихода «всем из казны общице подаваху», — отмечает биограф Феодосия.¹⁹⁶ Многочисленные и длинные по дониконовскому уставу, но, конечно, без литургии и священников, и руководимые наставником церковные службы, дисциплина, общность имущества, трудовой «подвиг» и безбрачие во многом напоминали монастырь. Отдельные черты правил невельской общины Феодосия, а позже и других Феодосьевских общин, включая и знаменитое московское Преображенское «кладбище», были очень похожи на соответствующие части уставов монастырей Пафнутия Боровского и Иосифа Волоцкого.¹⁹⁷ Пища была для всех простая и одинаковая, которая раздавалась в общей трапезной: «хлеб и иные потребы общице бяху, и трапеза едина всем баше, токмо престарелым и больным».¹⁹⁸

Но как эта невельская община, так и более поздние другие федосеевские общежития всё-таки очень значительно отличались от православных русских монастырей. Это были собственно только общежития для всех членов федосеевской «восточных соборных церкви». В них не было пострига и обета; безбрачие являлось результатом догматического

¹⁹⁵ Житие Феодосия, 80

¹⁹⁶ там же, 78—80

¹⁹⁷ Ср. Житие Пафнутия Боровского, 140—141; Послания Иосифа Волоцкого, 303—306; Хрущев, 77—78; ср. Житие Феодосия, 78—80

¹⁹⁸ Житие Феодосия, 80; П. Иустинов: Федосеевщина при жизни ее основателя; Хр. Чт. 1906, 256 сл.

рассуждения, а не добровольного решения отдельного члена общины. Сам глава общины Феодосий тоже не считал свой «мир» за монастырь и даже упрекал беспоповцев-поморцев за то, что их Выговские иноки носили монашескую одежду и, не будучи постриженными в иночество священниками, все же совершали ряд служб и обрядов, которые по церковным канонам было разрешено совершать только монахам. Он забывал при этом, что поморцы ввели пострижение в иноки без священников и что его же федосеевские наставники и сам он совершали службы, которые тоже по уставу церкви могли совершать только монахи или даже только священники.¹⁹⁹ Фактически эта община и была всем «христианским миром» федосеевских учеников и последователей, в котором они по заветам их первоучителя Капитона жили особо от греховного, завоеванного антихристом, мира, а не особо выделенной из федосеевского движения монашеской обителью. Их собственный мир принимал у них внешние монашеские формы прежде всего благодаря их бракоборческому учению. Федосеевцы должны были в принципе жить целомудренно как монахи, но не делаясь таковыми. Это был особый мир людей, считавших себя избранными Богом для спасения, которые решительно отмежовывались от постороннего, греховного и погрязшего в светскую жизнь человечества. Вне общины все принадлежало антихристу, в домах, на полях, на торгах была его печать, и извне общины были возможны лишь грех и вечная погибель.²⁰⁰

Как и для новгородских старцев, так и для Феодосия антихрист являлся только духовным явлением, а не определенной личностью, вроде патриарха Никона, как это учили ранние старообрядцы 1650-ых и 1660-ых годов. «Егда Христос по земли явися и с человеки поживе, не царствовал он зрственно на земли, тако и антихрист не имать в чувстве быти», — писал в 1701 году Феодосий в своем «Увещании», видимо, не замечая, что он высказывает новое богословское положение, в котором характеристика пребывания Христа на земле несколько напоминала арианские установки, а само сравнение первого пришествия Христа с пришествием анти-

¹⁹⁹ Хр. Чт. 1909, 873

²⁰⁰ Смирнов: История, 95

христа было похоже на дуалистическое учение богомилов и альбигойцев.²⁰¹ Феодосий развивал свою христологию и антихристологию и дальше в том же богомильском духе. «Явися агнец Христос, явится и антихрист агнец». Призывая своих последователей уходить из мира в обособленные общины, он писал: «и паки апостол рече: изыдите братие от мира и нечистот его не прикасайтесь; возлюбите безмолвие. Да познайте Бога и откровенным умом славу Его узрите, что всеу метемся в жизни сей». Он неоднократно подчеркивает необходимость разрыва с миром, советуя своим ученикам: «побегайте и скрывайтесь во имя Христа».²⁰²

По своей строгой дисциплине, формально пуританскому подходу к миру, трудолюбию и постоянному стяжанию, сознанию своей исключительности и избранности, мирскому священству, которое они называли наставничеством, Невельская община Феодосия и поздние другие общины этого «согласия» скорее напоминали Женеву времен Кальвина, чем православные монастыри. Правда, новгородские соборные отцы 1692 и 1694 годов, а вслед за ними Феодосий не развили особого учения о предопределении; тем не менее их взгляд на мир, как на мир греха и людей, обреченных на вечное мучение, в то время как сами федосеевцы являлись в своих собственных глазах как бы избранниками Божиими, нашедшими путь спасения, несколько напоминал установку Кальвина, хотя этот женеvский теократ и не проповедовал безбрачия. Кальвин тоже ведь считал, что сама принадлежность к его учению и сознание важности пуританского образа жизни указывают на избранность человека Богом. Это чувство исключительности в мире, отсутствие снисхождения к людским слабостям, ощущение греховности внешнего мира, фактически дуалистическое мировоззрение, священство мирян и личная ответственность человека за свое спасение верой, молитвой, трудом и аскетическим или пуританским «подвигом» несомненно сближали эти столь различные в своей богословской догматике, истории и окружении движения. Правда, подход к вопросу собственности этих ранних, конца семнад-

²⁰¹ Увещание Феодосия, написанное в 1701 г.; Хр. Чт., 1909, 55. Слово чувственный в то время обозначало физический, видимый, осязаемый чувствами осязания, зрения и т. д.

²⁰² там же, 58

цатого и начала восемнадцатого века федосеевцев был диаметрально противоположным кальвинистическому, но федосеевский девиз «праздность училище злых» скоро помог им отойти от монастырского православного подхода к хозяйственным вопросам и уже с конца восемнадцатого века из числа федосеевцев выходит немало отличных и очень успешных дельцов, думающих не только об интересах своего согласия, но и о личном обогащении.

Все же, несмотря на многие общие догматические, психологические и дисциплинарные черты учений беспоповцев и Кальвина, федосеевцы резко отличались от кальвинизма в подходе к обществу и особенно государству. В своих «Христианских Учреждениях» Кальвин указывал на необходимость организованного государства, как части устроенного Богом мира. «Роль государства не менее значительна чем роль хлеба, воды, солнца и воздуха, но она гораздо более почетна», — говорил организатор своего собственного теократического женеvского государства, который хотя и царствовал в нем с почти неограниченной властью, но тем не менее полагал, что аристократический или демократический образ правления более удобен для граждан, чем единоличный.²⁰³ Федосеевцы же вслед за отцами Второго Новгородского Собора 1694 года утверждали, что самый институт государства является злом и что члены их церкви должны уклоняться от всякого соприкосновения с его органами и избегать всякого сотрудничества с правительством и властями, на которых лежала печать антихриста. В этом отношении федосеевцы еще более резко отличались от поповцев и даже беспоповцев-поморцев, для которых древняя Русь, предания Третьего Рима и Легенда о Белом Клобуке остались основанием их верности старому обряду и сопротивления никоновским новизнам. Федосеевцы никогда не приняли молитву за царя, как это сделали поповцы и большая часть беспоповцев-поморцев, для которых эта молитва являлась символическим признанием Российской государственности как христианского учреждения и проявлением чувства их неразрывной исторической связи с большинством православного рус-

²⁰³ John Calvin: *Christians Institutions* [том IV, гл. XX, парагр. 3 и 8], Philadelphia, 1960, II, 1493

ского народа. В федосеевских писаниях, как и в новгородских правилах 1690-х годов, нет даже упоминаний о бывшей «святой Руси», о древнем предании, об угасшем Третьем Риме. Наоборот, как раз среди федосеевцев наиболее часто сказывалась враждебность к Российской «никонианской» государственности и даже в девятнадцатом веке они отождествляли русского государя с самим антихристом. В отношении к своей собственной стране федосеевцы по своим убеждениям несомненно являлись принципиально антигосударственным элементом, напоминая «радикальное» или «революционно-анабаптистское движение» шестнадцатого века, как его, за проявление подобных же антигосударственных черт, называет современный американский богослов Уильямз,²⁰⁴ или богомилов и альбигойцев средневековья.

Невельская беспоповская община Феодосия Васильева просуществовала недолго. В 1709 году она была разграблена польскими солдатами. Опасаясь, что и позднее в результате войны Карла XII с Россией и Польшей, которая в те годы в значительной степени происходила на польской территории, его община окажется между молотом и наковальней, Феодосий решил возвратиться в Россию. Совсем неожиданно он нашел могущественного покровителя в лице тогда почти всесильного Меньшикова, который и исхлопотал у царя разрешение для невельских эмигрантов федосеевцев вернуться на родину. С позволением Петра община Феодосия переселилась под Псков, где и поселилась на так называемой Ряпиной Мызе.²⁰⁵ Судьба все же не дала Феодосию Васильеву продолжать свою проповедь на русской земле. Несмотря на заступничество влиятельного любимца царя, Феодосий был задержан церковными властями; вскоре его надломленные странствованиями и постом здоровье пошатнулось и он скончался в заточении.²⁰⁶ Через несколько лет его община, находившаяся все еще на Ряпиной Мызе, распалась, но федосеевство пережило своего основателя и в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого века оно стало

²⁰⁴ *Spiritual and Anabaptist Writers*, 29; Williams, 362—373

²⁰⁵ Описание докл. и дел хранящихся в Синоде, I, 435

²⁰⁶ Есипов, I, 89

одним из самых сильных и влиятельных согласий не только среди беспоповцев, но может быть даже во всем русском старообрядчестве.

40. ПОМОРСКОЕ БЕСПОПОВСТВО И ДЕНИСОВЫ

Несколько другой характер, чем в Новгороде и в ранних фео-досеевских общинах, приняло развитие беспоповщины на крайнем севере Руси, в Поморье. Как это ни странно, но там, в глуши северных лесных дебрей и болот, в пустынях этого бесконечного и малозаселенного многоозерного и богатого реками края русская историческая традиция и верность древнему церковному преданию оказалась гораздо крепче, чем среди беспоповцев стариннейших русских городов северо-запада во главе с бывшим Господином Великим Новгородом. Может быть это явление можно объяснить тем, что в иноческих скитах Поморья социальная сторона русского церковного движения протеста играла значительно меньшую роль, чем в посадской городской среде старых поселений северо-запада, да к тому же Поморье было гораздо менее доступно возможным духовным влияниям соседних протестантских стран, чем Новгород или Псков. Поморское беспоповское движение развилось на старинной земле русских монашеских скитов, что лежала между озером Онегой и Белым морем, вернее Онежской же губой этого моря. Там по озерам, рекам и речкам шла древняя дорога из Новгорода на Онегу и Соловки, в то время как с юга к этой дороге примыкала другая из Москвы, тоже на Онегу, Соловки и Белое море, но через Тверь или Вологду. Ряды монахов этих пустынь и скитов, уже с 1650-ых годов поддерживавших борцов против нового обряда, в 1670-ых годах пополнились уцелевшими иноками из братии Соловецкой обители, которые, как уже отмечалось, сразу же оказались в радикальном крыле староверцев и дали ряд выдающихся проповедников самосжигания. Неоднократно уже упоминаемый в этой книге соловецкий экклезиарх, черный дьякон Игнатий, был одним

из самых видных соловецких деятелей этого радикального крыла, умевший вдохновлять своих последователей незаурядным талантом проповедника и напряженностью религиозного экстаза.

Наряду с рассуждениями об антихристе и критикой руководства русской церкви, Игнатий в своих проповедях неизменно подчеркивал православность русской церковной традиции и роль старой, ушедшей Московской Руси в охране «подлинного христианства»:

Плачь Рахиль, возстени, возстени духовный Вифлееме,
небесного доме хлеба!
Возопи, возопи в горести болезней своих
ко Владшему тварию всею Господу Богу, —
окровленная горькочадною кровию
духовная мати наша,
огражденная и укрепленная телесы святыми,
страдальческими, и мученическими, и юношескими,
испещренная кровию неповинной.
Возвыси, возвыси глас свой,
жалобы и умиления, и молитвы и воздыхания,
к Седящему на престоле херувимстем, —
святая наша, пречистая, нескверная и непорочная,
апостольская, восточная,
истинная востока востоком,
опаленная и поженная яростию и прещением,
по веляниям царевым,
— Христианская соборная церковь!²⁰⁷

Слушая, а после самосожжения Игнатия, перечитывая строки этого вдохновенного и страстного призыва соловецкого епископа, в котором чувствовалась и сила слов ветхозаветных пророков, и поэтическая гибкость библейских перепевов, поморские старообрядцы несомненно проникались его настроениями пламенной любви к старой Руси и ее церкви и, следуя за своим вождем проповедником, шли за ним не только в дебри северных лесов, но и на костры гарей, очищавших их от греха сей земли.

В последние годы своей жизни Игнатий обосновался на небольшом острове на Саро-озере, недалеко от Онеги, где вместе с ним подвизались в строгой аскезе и некоторые из его последователей. В 1684 году с северо-западного берега Онежского озера в этот скит епископа пришел некий Данила Викулин [1653—1733],²⁰⁸ дьячок Шуньгского погоста,

²⁰⁷ Игнатий: Тетрадь о Титле; Смирнов: Вопросы, 016

²⁰⁸ Любопытный: Словарь, 140

который после самосожжения Игнатия в Палеостровском монастыре, происшедшем 4 марта 1687 года, стал во главе Саро-озерского общежития.²⁰⁹ Через четыре года после смерти Игнатия к Викулинскому общежитию присоединился Андрей Денисов, которого старообрядцы считали одним из последних отпрысков рода князей Мышецких. Судьба уготовила Андрею Денисову исключительное положение в старообрядческом движении. В конце семнадцатого и начале восемнадцатого века Андрей выдвинулся не только как самый выдающийся представитель старообрядческой мысли и организатор мощной сети «поморской» беспоповщины, но и как первый русский палеограф и лингвист, выделявшийся среди своих русских современников пронизательным аналитическим и методическим умом и значительным литературным талантом.

Так как Саро-озерское поселение было неудобно и ограничено размерами острова, Данила Викулин и Андрей Денисов принялись за поиски нового места, где бы их община могла свободнее и просторнее развиваться. После двух неудачных попыток переселения в 1694 году оба поморских вождя остановились на сухом и просторном берегу в месте слияния реки Сосновки и реки Выга, куда они в том же году и переселились.

Здесь, на Выге, уже около полутора десятка лет проживал знаменитый своим опытом и летами, более чем столетний инок Корнилий, который скончался как раз через год после переселения туда Викулинского общежития, достигнув в 1695 году мафусаиловского возраста — ста двадцати пяти лет. Этот бывший келейник патриарха Филарета, современник всех русских патриархов и десяти русских царей от Ивана Грозного до Петра Великого включительно, благословил Викулина и Андрея Денисова продолжать его дело. Разойдясь в 1680-ых годах с игуменом Досифеем, с которым он еще в годы царствования Алексея Михайловича вместе хаживал на Дон провозглашать там правду старой веры, Корнилий стал одним из ранних столпов беспоповщины. Свою строптивость и пренебрежение иерархией, представителей которой он успел навидаться за свою долгую иноческую жизнь, он

²⁰⁹ Филиппов, 37—42, 79—84; Евф., 69—70; Мат., III, 106—107

проявил еще в Новгороде, где во время правления Никона, бывшего там митрополитом в 1648—1652 годах, он отказался подходить под благословение своего владыки.²¹⁰

Корнилий после собора 1667 года сделался не только упорным противником «никонианства», но и настойчивым бракорборцем. Прожив чуть ли не столетие в «ангельском», монашеском, чине, он на втором веку своей жизни начал, как и двести лет после него это сделал Л. Толстой, проповедовать полное целомудрие и настаивал не только на незаключении новых браков, но и на разводе «старобрачных» супругов. Старец постоянно «прикладствовал апостолы главы [то есть приводил в пример слова апостола]: время прекращено есть прочее, да имущие жены — яко не имущие будут».²¹¹

Так в лесах Поморья, на реке Выге, слились две крайние, но несколько разные аскетические монашеские традиции, Игнатия и Корнилия, в которых причудливо и неожиданно сочетались бесконечное преклонение перед русским церковным прошлым, иступленная готовность на крайнюю, доходящую до добровольного самосожжения жертвенность и абсолютная непреклонность в духовных вопросах, переходившая в церковное бунтовщичество, анархизм и даже нигилизм.

Игнатий, бывший только дьяконом и поэтому не имевший права «литургисати», склонялся к учению об «упразднении» священства и причастия: сам он, будучи соловецким епископом, выдающимся и пламенным проповедником и волевым духовником, вероятно, часто чувствовал свое превосходство над рядовыми деревенскими батюшками и вряд ли имел охоту подчиняться их духовному руководству. Быть может, будь он сам иереем, он рассуждал бы иначе и не проявлял бы в этом и других духовных вопросах такого крайнего радикализма. Как монах, он, конечно, «пренебрегал» и браком, но, несмотря на эти крайние установки в вопросе священства и таинств и неудержимую страсть к проповеди гарей, он в противоположность дьячку Феодосию Васильеву, выходцу из мелкого провинциального городка Яма, имел и осознавал за собой все старое предание и мышление

²¹⁰ Житие Корнилия цит. Н. Барсовым в Пр. Об., 1865, II, 73

²¹¹ Смирнов: Вопросы, 084

Соловецкого монастыря, одной из влиятельнейших и важнейших русских обителей. Как сам он не без гордости отмечал, его устами «вопяла наша святая Соловецкая обитель», и он крепко чувствовал свою связь со всем прошлым русской церкви, церкви «восточные, истинного востока востоков».¹¹² Но, как известно, именно эта обитель всегда проявляла больше строптивости, гордости и непреклонности, чем другие, даже более старые, русские монастыри, что, в конце концов, и довело ее до мятежа против царевых и церковных властей, а последних переживших осаду ее иноков до проповеди ниспровержения всех живущих авторитетов и самоспасения в огне ради верности букве устава. Но, несмотря на всю свою мятежность и независимость в вопросах веры, Игнатий всем сердцем и умом принадлежал русскому церковному прошлому и сумел передать своим ученикам и последователям страстную любовь и неограниченное преклонение перед своим «востоком востоков».

Со своей стороны, упрямый и непреклонный аскет Корнилий, тоже не был просто лесным старцем, бросившим и ненавидившим мир. Корнилий принес на Выг не только навыки крайнего монашеского аскетизма, доведшие его до бракоборства и полного «целомудрствования», и бесконечную любовь к пустынному житию, — недаром современники его называли: «пустынь прекрасная, столп пресветлый, наказатель [руководитель] сладостный», — но и плоды долгого служения церкви и знания ее прошлого, живым свидетелем которого был он сам. Еще будучи келейником Филарета, а затем и других иерархов, Корнилий научился ценить единение царства со священством и мог наблюдать годы цветения, тогда еще в его глазах святого, Третьего Рима. Став пустынником, он не потерял чувства ответственности за судьбы своего христианского народа и, несмотря на короткое время сожительства с ним, Викулин и Андрей Денисов, по всей вероятности, от него унаследовали преданность старой церковной Руси.

Благодаря усилиям и способностям обоих основателей Выгорецкого поселения, их обитель уже в течение двух последующих десятилетий стала ведущей не только в Поморье и

¹¹² Игнатий: Тетрадь, указ. соч., 016

беспоповщине, но и во всем русском старообрядчестве. Видулин занимался организацией самого общежития, Андрей [1672—1630]²¹³ скоро вырос в положение ведущего богослова и мыслителя старой веры, а брат Андрея, Семен Денисов (1682—1741), прославился в старообрядчестве, как патетический писатель и славослов ранней истории движения древней веры и русской церкви. Кроме того, благодаря их хозяйственно-организаторским способностям, Выгорецкий монастырь стал как бы преемником Соловков, которые еще долго не могли оправиться от разгрома 1670-ых годов.²¹⁴

Заслуга Андрея Денисова заключалась в ясном, логически и систематически составленном объяснении «старой веры», изложенном в его знаменитых «Поморских ответах». «Поморские ответы» были действительно ответами на вопросы, предложенные синодальным миссионером и обличителем «раскола» иеромонахом Неофитом, который в порядке полемики со старообрядцами задал поморцам Выговского общежития 104 вопроса. Ответы были соборным трудом выговских отцов, но их формулировка, редакция и написание были работой прежде всего Андрея и отчасти Семена Денисовых.²¹⁵ В своих ответах Андрей не поддается страстям и гневу, как Аввакум или Лазарь, а спокойно, с многочисленными ссылками на источники, разбирает вопросы миссионера и дает почти что исчерпывающее толкование разногласий между «великороссийской» церковью и старообрядцами.²¹⁶ Поскольку большинство вопросов Неофита касалось общих для всего старообрядчества проблем, то и «Ответы» стали своего рода декларацией веры всего старообрядчества и были приняты почти что всеми толками как главное руководство для объяснения самого существа «старой веры». Только самые последние девять вопросов, вопросы 98—106, относились лишь к особенностям беспоповщины.

²¹³ Филиппов, 8

²¹⁴ там же, 10; Выговский летописец, 149

²¹⁵ Любопытный: Каталог, 3 пункт 2; Александр Б., I, 138; Барсов в ТКДА, 1866, I, 226; Дружинин: Писания, 88—128, дает наиболее подробную библиографию работ А. Денисова. Дополнения см. Zenkovsky: Denisov Brothers, 54

²¹⁶ Поморские ответы были переизданы несколько раз. Автору этой книги были доступны изд. Мануильского, 1881 г. и изд. Преображенского Кладбища, 1911

После составления «Поморских ответов» Денисов стал общепризнанным авторитетом среди всех старообрядцев, и уже почти через полтора столетия после его смерти один старообрядец заявил, что он принадлежит к христианской вере, принятой св. кн. Владимиром при крещении Руси, и в соответствии с 106 ответами, данными при царе Петре кн. Мышецким.²¹⁷ Историк и библиограф старообрядчества, Павел Ануфриев-Любопытный, уже в XVIII веке называл Андрея «патриархом поморской церкви», митр. Макарий считал, что «никто столько не сделал для утверждения раскола как два брата Андрей и Семен Денисовы», а один администратор Олонецкой губернии уверял, что если бы А. Денисов принадлежал к православной [синодальной] церкви, то он наверняка стал бы патриархом Московским и всея Руси.²¹⁸

Основная концепция Денисовых зиждется прежде всего на теории особого христианского исторического пути русского народа. Вслед за Филофеем, авторами Повести о Белом Клобуке, грамотой патриарха Иеремии, боголюбцами и ранними старообрядцами Денисовы утверждают, что только Русь смогла сохранить до середины семнадцатого века чистое христианство, четкое изложение которого было составлено на Стоглавом Соборе 1551 года. Но Денисовы, не удовлетворяясь сухими формулировками своих предшественников, дают панегирическую, богатую красками и славословием картину прошлого русского православия.

В лирическом энтузиазме от прошлого русского православия Семен Денисов начинает свой «Виноград Российский» с описания древней дониконовской Руси. «Коль предобре все-предобрый Бог того яко другой рай насади! Коль всеблагодне всепрекрасным оплотом спасительных законов огради! Коль всекрепче и широце корния углуби, елице концы вся части, вся пределы Всероссийския всекрасне исполнити, аще на сень его пречудную!» Семен продолжает свое славословие земле русской в таком же торжественном стиле: «Бяше убо российская земля елико пределами — толико благочестием весьма обильна, елико странами — толико православи-

²¹⁷ МВД: Собрание IV, 245—246

²¹⁸ Любопытный, Каталог 3; Макарий: Раскол, 282; Барсов, Н. в Пр. Об. 1865, II, 420 сл.

ем зело пребогата, от моря и до моря от рек вселенныя прекрасно расширися: великий убо и всехрабрый князь Владимир, муж яко пречудныя храбрости, тако дивного тщания сый, иже своим доброподвижным тщанием взыска светлого, пресветлого благочестия сионского на востоке. И взыскав от восточных стран Россию привед во благочестие просвети. От Сионе, бо рече, изыде закон и слово Господне от Иерусалима. От греческих стран прия благочестия доброту».²¹⁹ С тех пор, как Владимир крестил Русь и «преславная Россия просветишася всепреславным благочестия светом», русское православие и церковь завоевали исключительное положение в мире и создали страну «единым благоверия мерцанием освещающуюся», в которой каждый город, каждое село, каждая весь преисполнены сиянием святости и изобилуют благочестием. В глазах С. Денисова, православная дониконовская Русь была «вторым небом» и за дела, подвиги и молитвы русских святых ей была дана великая миссия охранения истинно христианской веры. Эти русские святые чудотворцы, преподобные и знаменосцы, пишет он, соединили землю и небо, народ России с самим Господом Богом, а их верность вере и молитвенное стояние объединили всю Русь в одно стадо, возглавляемое Христом и пасущееся на небесных лугах. Это стадо Христово являлось мистическим соединением конечного с бесконечным, ангелов и людей, которые вместе славили Бога и просили, чтобы на земле был мир и в человецех благоволение.²²⁰

Руководимая божественным промыслом Россия «православно, единогласно и безраздорно, всесоборно и всецерковне, содержаху православную христианскую веру»,²²¹ что в свое время подтвердили и восточные патриархи Иеремия, Мелетий, Феофан и многие другие,²²² которые в своих посланиях действительно писали, что Московская Русь осталась главным защитником православия и что «великое русское государство превзошло всех благочестием».²²³

Все эти аргументы в защиту древнего русского правосла-

²¹⁹ С. Денисов: Виноград Российский, гл. I, стр. 1—2

²²⁰ там же, 4; Поморские ответы, 17—18; ср. Филиппов, 9—10

²²¹ Поморские ответы, 20—21

²²² там же, 20—21; Филиппов, 3—7

²²³ Макарий, ИРЦ, VI, 40; СГГД, V, 192

вия были уже приводимы в челобитных Никиты Дружинина, в Соловецких челобитных, в писаниях Федора и Аввакума, в словах Спиридона Потемкина, но теперь они были собраны воедино, логически организованы в работах Андрея и Семена Денисовых и облечены в особенно торжественный стиль панегириков, столь свойственный пышным формам барокко.

Что было действительно новым в сочинениях Денисова, это была некоторая идеологическая демократизация Третьего Рима, хотя они это выражение почти не упоминают. Теперь вместо стольного города Москвы, на роль преемника вселенской задачи охраны подлинного православия в их писаниях выступают *все русские города и деревни, веси и села, сам русский народ, а не «великий государь» Московской Руси*, которого, поскольку он стал императором Санкт-Петербургской империи, они вообще предпочитают замалчивать. Этому перенесению роли защитника христианства с Москвы на всю Русь, с великого государя на народ российский соответствовала и иерархическая перестройка своей церкви, предпринятая Денисовыми. Вместо грозных владык епископов, необходимость которых для преемственности Господней благодати они не отрицали, Денисовы выдвинули новую соборную организацию своей поморской церкви. В их сочинениях и посланиях неизменно бесконечное количество раз подчеркивается соборное, а не иерархическое начало. Слова: *собор, соборный, собрание, совокупность, соединение, братоводительство* изобилуют в их словаре для обозначения своей церкви и Выга, который они называют *равноапостольским обществом, святым равноангельским собранием, апостольским совокуплением, всепрекраснейшим церковным соединением, богоспасаемой христособранной киноией*.²²⁴

Беличание старой Руси и возвеличивание своей поморской церкви, конечно, отражало общее мышление Денисовых и их взгляд на вопрос об антихристе. Хотя Андрей в своих проповедях неоднократно пользовался эсхатологическими темами и вскользь говорил, что приход антихристов был указан злополучной «Кирилловой Книгой», которая, в свою

²²⁴ ТКДА, I, 205—208, 213, 225—227, II, 70, 180, 189, 297; Русская Стarina, XI, 1879, 579 сл.; ср. Zenkovsky, Denisov, 57

очередь, состояла из писаний ранних отцов церкви,²²⁵ тем не менее, ни он, ни Семен никогда не были подавлены апокалиптическим отчаянием. Они упорно и успешно работали над созданием церкви старой веры, надеялись восстановить в ней, как мы это уже видели, священство и иерархию, и были полны веры, что старая вера не только будет восстановлена на Руси, но и выполнит свою вселенскую миссию, указав миру, как должно жить по христианским заветам.

Поэтому Денисовы, и Выг при их жизни, не стали узкими руководителями одной из беспоповских сект, а старались примирить между собой все старообрядческие согласия, затем объединить их под общим знаменем старой веры и даже направить их объединенные усилия на возвращение России к древлеправославному идеалу, на воссоединение «единого тела вселенской церкви».

По всей вероятности им, как и за два с лишним столетия до них Иосифу Волоцкому, это идеальное православное государство мыслилось как вселенский храм с монастырским укладом и вечно празднуемой литургией. Ведь и Иосиф, сомневаясь в православии своего склонного к поощрению еретиков монарха, Ивана III, предпочитал говорить в своем «Просветителе» не столько о православном царе, как о русской земле, которая «ныне всех благочестием одоле»²²⁶ и хотел превратить Русь в почти монастырскую теократию. Но судьба не дала Денисовым возможности не только вернуть Россию к старой вере, но даже и объединить самих старообрядцев в одну церковь.

Картина Руси — второго рая, нарисованная Денисовым, относилась, конечно, только к той Руси, какой она была до Никона и царя Алексея Михайловича. Это благочестивое,

²²⁵ Ответ 106: Пом. ответы.

²²⁶ Просветитель, 30. Отец И. Хризостомос (стр. 172—173), автор нового, серьезного исследования «Поморских ответов» полагает, что А. Денисов воздерживался от развития темы о антихристе, чтобы не раздражать властей. Несомненно, тактическое умалчивание было вполне в духе Андрея Денисова, но автору этой книги кажется, что именно в этом вопросе об антихристе, священстве и таинствах Андрей был искренен и, считая, что «российская» церковь впала в ересь, все же верил в существование подлинного священства, в чем он расходился с федосеевцами и более поздними филипповцами и бегунами. Иначе Выг не принял бы участия в поисках «православного» архиерея, см. выше эту же главу и дальше здесь же.

подлинное православное положение церкви было нарушено Никоном и его клевретами, которые начали переделывать уставы и молитвы на свой лад.²²⁷ Но несмотря на искушение единства, старообрядцы остались, по мнению Денисова, верными старому благочестию, ничего нового не создавали и ничего старого не нарушали. Объясняя, почему старообрядцы не могут соединиться с «российской церковью», Андрей писал:

приобщения нынешния российския церкви опасаемся
не церковных собраний гнушающесея,
не тайнодействий церковных ненавидюще

но

новин церковных опасаящесея,
древлецерковные заповеданья соблюдающе,

да

под древлецерковные запрещения не попадем опасаемся,
с новоположенными клятвами и порицаниями
древлецерковного содержания согласиться ужасаемся
... сего ради несми расколотворцы.²²⁸

В этом заявлении Денисов указывал, что он не отрицал ни теоретической возможности существования священства, ни правильности исполнения ими таинств, но что за отсутствием правильного священства в русской церкви старообрядцы не могут обращаться к нему. Старых же, служивших по дониконовским книгам священников поморцы все же признавали и некий черный поп Пафнутий с Соловков в течение нескольких лет служил на Выге.²²⁹ В 1714 году Андрей еще яснее высказал свой взгляд на священство в письме к новгородскому митрополиту Иову: «Аще бы совершались преданья, чины и уставы по старопечтным книгам, то ни один старообрядец в своем упрямстве бы ни пребыл, но вси с велием вашего архиерейства стопы лобызали».²³⁰

Этим Денисов еще раз подтверждал, что расхождение было основано на исправлении книг. В этом отношении позиция Денисова и Выга была близка к поповцам, с которыми они поддерживали добрые отношения и которым, в частности дьякону Александру со Стародубья, они, поморцы, помогали составлять ответы на богословские запросы, дан-

²²⁷ Пом. Ответы: Введение, лист 16

²²⁸ там же, лист 45 (изд. 1881 г.)

²²⁹ Филиппов, 107

²³⁰ Письмо А. Денисова, 25 мая 1714 г., Хр. Чт. 1910, 44

ные епископом Питиримом, миссионером «российской» церкви.²³¹

Вера в священство и сотрудничество поморцев с поповцами зашли так далеко, что в 1730-ых годах выговцы вместе с ветковцами послали своих «послов» для поисков епископа древнего православия, который бы смог восстановить всю полноту староверческой иерархии в церкви. Ученик Андрея, Иродионов, впоследствии изменивший своему учителю и ушедший в православие, даже уверял, что Андрей, перед своей смертью, собирался перейти в «поповщинскую ересь, но внезапно суд Божий его постиг».²³²

Несмотря на примирительную богословскую позицию в вопросе благодати, священства и таинств, сам Андрей Денисов все же так и остался беспоповцем и не признавал новопосвященных иереев. «Новостех каких от никоновского времени в церкви введенных сомневаемся и опасаемся», — открыто заявлял он в своих «Поморских ответах», говоря о «никонианской церкви».²³³ Признавая возможность иерархии, он считал, что и без иерархии церковь может существовать: «Церковь Божия не стены и покров, а вера и жизнь»,²³⁴ — повторял он, слегка видоизменяя слова Иоанна Златоуста. Как отметил в своем исследовании «Поморских ответов» о. Иоанн Хризостомос, у Иоанна Златоуста было еще одно слово в этой фразе, которую следует читать: «церковь Божия не только стены и покров, но вера и жизнь». Видимо нарочно забывая слова не только, Андрей старался показать, что по мнению Златоуста иерархия церкви и возглавление верующих не так важны, как вера и сама церковная жизнь.²³⁵

Отношение Андрея и его современников поморцев к таинству Евхаристии было такое же, как и к священству. Таинство причастия возможно и нужно, но сейчас нет возможности выполнять его, ввиду отсутствия правильных священно-

²³¹ См. Дьяконовы ответы, составленные дьяконом Александром в 1717 г., Нижний Новгород 1906, стр. 1—4 сл.

²³² Иродионов, 18

²³³ Пом. ответы, 467

²³⁴ там же, 25 и 26

²³⁵ P. Johannes Chrysostomos: Die Pomorskie Otwjety, 80 и 121; Migne: P. G. II, 397

служителей. В 104-ом ответе²³⁶ различаются три вида причащающихся:

1. Причащающиеся, которые принимают св. Дары с благоговением из рук священника.

2. Духовно причащающиеся — те, которые страстно желают причаститься, но не имея возможности получить св. Дары все же мистически общаются с Христом. Денисов приводит в пример ряд святых, которые мистически так причащались: Мария Египетская, св. Феоктиста, преп. Петр Афонский и др. В подтверждение своего учения Денисов приводит слова св. Киприана, который указывал, что люди благочестивой жизни спасутся и не имея возможности получить св. Дары, а только духовно общаясь с Господом Богом. Так по его мнению поступают и старообрядцы беспоповцы, не имеющие пока возможности иметь священников и всю полноту церковной жизни. Это духовное причастие является следствием огнеопального желания общения с Христом. Здесь невольно напрашивается вопрос, не считал ли Денисов и гари за такое огнеопальное приобщение к Всевышнему. Денисовы и поморцы всегда прославляли жертвы гарей, как мучеников и не осуждали самосжигания. Недаром же они вели свою духовную линию от крупнейшего самосжигателя дьякона Игнатия.

3. Те причащающиеся, которые не достойны святых Даров. Такие никакого спасения от причастия не получают и, наоборот, отягощают свои вины подходя к причастию.

Подводя итоги учению Андрея и отчасти Семена Денисовых, можно сказать, что для них вера в святость церкви и вера в Христа составляла центральную часть их учения. Несмотря на возведение ими обряда в догмат, на самом деле горячая, полная, огнеопальная вера была самым важным по их мнению для спасения человека.

Рассуждения Денисова о природе церкви, которая является не покровом и стенами, а *верой* и жизнью, и его рассуждения о возможности огнеопального мистического причастия без получения святых Даров лучше всего показывают, что было самым важным для этих вождей поморских. Вера стояла для них выше добрых дел, аскезы, поста, молитвы и

²³⁶ Пом. ответы, 364—368 (ответ 104)

тайнств. Следуя за апостолом Павлом, которого любил цитировать и Аввакум, Денисовы повторяли «праведный верою жив будет», добавляя «кроме веры невозможно есть угоди́ти Богу». Может быть поэтому они восторгались и огнеопальной верой самосжигателей, которые ради спасения души жертвовали свои тела. Наряду с прославлением святых древлерусской церкви оба Денисовы почитали например не только первых мучеников подлинного старообрядчества, епископа Павла, Морозову, Авраамия, Аввакума с его товарищами, и первых жертв Никона, — Даниила и Логина, — но и лесных старцев, «отцов чудного и дивного воздержания», во главе с Капитоном и его учениками Прохором, Вавилой, Леонидом и другими Вязниковцами, «елико они до самых кровей противу новолубцев [никоновцев] добродетельно ставились». Эти плоть умерщвлявшие «отцы», которые благодаря своим крайностям отошли от церкви задолго до обрядового раскола 1652—1667 годов, были в глазах Денисовых «вскрасными пустынножительными отцами», «всехрабрым ополчением», «дивным красным страданием», которые заслуживали почитания старообрядцев беспоповцев.²³⁷

Соединение обеих традиций, — святой Руси стоголового собора и Сергия Радонежского, с одной стороны, и Капитона и самосожженцев, с другой, — представляло самую противоречивую и спорную часть поморского беспоповства, которая неизменно вела к дальнейшим спорам и истолкованиям среди учеников Денисовых и Выгорецкой «ангелоподражаемой» киновии.

41. РАСКОЛЫ ВНУТРИ БЕСПОПОВЩИНЫ.

НЕТОВЩИНА

Распад беспоповщины на отдельные толки или согласия не ограничился расхождением северного раскола на радикальную федосеевщину и более умеренных поморцев. Не имея

²³⁷ Виноград Российский, гл. 19

конструктивной, положительной, четкой и всеобхватывающей богословской формулировки, и сразу же заняв отрицательную позицию в отношении государства и общества, беспоповщина стала быстро делиться на все более и более мелкие толки, которые уже отличались друг от друга не основными и широкими установками в отношении церкви и проблемы благодати, а второстепенными различиями в толковании отдельных обрядов или деталей устава. Кроме того, деление на толки вызывалось по преимуществу дальнейшим радикализмом или, наоборот, бóльшей умеренностью последователей первых учителей беспоповства. Так например, уже в середине восемнадцатого века, когда федосеевцы заняли более примирительную позицию в отношении к поморцам, то от них отделилась так называемая *титловщина*. Последователи этой *титловщины* остались более ортодоксальными учениками Феодосия Васильева, чем сами федосеевцы и, следуя его указаниям, продолжали по-прежнему пользоваться титлой И. Н. Ц. И. (Исус Назорейнин Царь Иудейский) вместо «титлы» Ц. С. И. Х. С. Б. (Царь Славы Исус Христос Сын Божий), которой сначала пользовались поморцы и которую приняло большинство федосеевцев.²³⁸

Затем, в самом конце того же восемнадцатого века и в начале девятнадцатого из федосеевского согласия выделилось несколько толков, которые решили отказаться от учения о безбрачии и которые хотя и не ввели таинства брака, но все же стали давать благословение своим брачующимся новоженам. Эти согласия получили названия *аристовщины* в С.-Петербурге, где их учителем стал некий Аристов,²³⁹ *польских* — в бывших областях Речи Посполитой, в частности в б. Ковенской, Сувалкской и Виленской губерниях, *рижских* — в городе Риге. Тем не менее, основное, ортодоксальное ядро федосеевцев, несмотря на века вынужденного сожигания с остальным миром, продолжало упорствовать в учении о безбрачии и принимало новоженое только после разлучения супругов, шестинедельного поста и обязательства дальнейшего целомудрия. Особенно упорен в этом от-

²³⁸ Ивановский, 84; Смирнов: История, 110—111

²³⁹ Любопытный: Словарь: 134; Смирнов: История, 111; Ивановский, 103

ношении был и знаменитый глава московской Преображенской общины в Москве Иван Ковылин (ум. 1809) и сосланный при Александре I, тоже видный Преображенский наставник, Гнусин.

Со своей стороны и поморцы со временем стали распадаться на толки: первыми из поморства выделились непримиримые *филипповцы*, названные так по имени бывшего стрельца Фотия Васильева, в монашестве Филиппа, который после смерти Андрея Денисова захотел стать главой Выгорецкой киновии и оспаривал руководство ею у брата Андрея, Семена Денисова. Филипповцы, во главе со своим фанатичным основателем согласия, отличались более радикальным мировоззрением, чем поморцы, возвели самосжигание в догму, как способ очищения души от грехов путем огнеопальной смерти, отказывались молиться за царя, остались твердыми бракоборцами и постепенно приблизились в своем учении к проповеди Феодосия. В 1743 году, когда отряд правительственных войск хотел арестовать Филиппа, то «тот собрався со своими последователями, числом семьдесят человек, обоего полу прописными, и запершися, згоре совсем».²⁴⁰ Вслед за Филиппом в огне гарей погиб его ученик Терентий со своими последователями, а затем и другие филипповские учителя. По наблюдению историков, ни в одном беспоповщинском согласии не было столько случаев самоумерщвления, как среди мрачных и непреклонных филипповцев. Кроме того, в то время, как представители других согласий все чаще и чаще встречались с «никонианами» и другими иноверными, филипповцы оставались «крепкими христианами», непримиримыми противниками сношений с внешним миром и резкими критиками существовавшего строя России. Число филипповцев оставалось все же незначительным и их общины в течение прошлого столетия существовали главным образом в Олонецкой и Архангельской губерниях, в обеих столицах, в селе Кимры, Тверской губернии и, наконец, в древнем городе Угличе, в котором в начале девятнадцатого века их соборы неоднократно собирались.

Несмотря на всю радикальность филипповцев, все же нашлись проповедники, которые пришли к заключению, что и

²⁴⁰ Яковлев, 95—96

филиповцы являются соглашателями со властью антихриста, так как они платили налоги, появлялись в коронном суде, выбирали паспорта и хоронили своих покойников на православных церковных кладбищах. Вождем таким ультра-радикальных последователей теории о антихристе стал в начале второй половины восемнадцатого века бывший солдат, переяславльский, — из Переяславля Залесского, — уроженец Евфимий, который несколько лет проживал среди филиповцев Москвы. Наблюдая своих одноклассников, он пришел к заключению, что они двоедушничают и двурушничают, идя на компромисс с властями и подчиняясь законам гражданским.²⁴¹ Составив так называемое «Разглагольствование» из 39 вопросов, он послал свое сочинение-запрос тамошним, московским главарям филиповцев, Алексею Балчужному, Никите Спицыну и другим, настаивая на объяснении соглашательного поведения и неувязки в теории и практике в отношении к «антихристову воинству». Не получив ответа, Евфимий, советником которого по богословским вопросам был некий странник Иоанн, выступил с проповедью полного социального нигилизма и анархизма. Решив, что антихрист не духовное явление, — т. е. не совокупность «последнего отступления», гонений, исправления книг и других никонианских заблуждений, — а определенная физическая личность, он объявил, что им был давно умерший император Петр I. «Апокалипсический зверь — есть царская власть, икона его — власть гражданская, дело его — власть духовная», — учил этот новый проповедник богословских и общественных крайностей. Поэтому, по учению Евфимия, надо порвать всякую связь с обществом и государством, не брать паспортов, не идти на военную службу, не обращаться в суд, не платить налоги. «Достоить таиться и бегать», то есть не иметь дома, семьи, а только постоянно скрываться и избегать всякой связи с носящими печать антихриста. В 1772 году, по совету Иоанна, Евфимий пришел к заключению, что подлинный «православный» должен сам принимать новое крещение и при этом сам себя крестить, чтобы быть уверенным, что никто, связанный с антихристом, не участвует в его пере-крещивании. Так зародился новый толк *странников* или бе-

²⁴¹ Пр. Об. 1854, II, 298

гунов, который сначала развивался в знаменитом за столетие перед этим своими горями Пошехонье и на юге Ярославской губернии. В отличие от филипповцев, которые учили, что от преследования властей надо спасаться в огне гарей, бегуны проповедовали, что от преследований надо просто бежать.²⁴²

Бегуны никогда не были очень многочисленны, но последователи их все же быстро распространились в Костромской, Ярославской, Олонецкой и Владимирской губерниях и в западной Сибири. Секта эта по всей вероятности существует и поныне, но особенно активна она стала во время преследований старообрядчества при Николае I. «Ваш господин, император есть представитель власти антихриста, как потомок Петра Великого», «власть царя над собою не почитаю», «христианином его [царя] не признаю», «царя и власти считаю нужными, но того кто повелевает христиан держать в тюрьмах, за царя не почитаю, а за мучителя», — заявляли в 1840-ых годах пойманные полицией странники.²⁴³ Одним из последних хорошо известных бегунов, м. п. с восторгом принявших в 1917 году революцию и советскую власть, был талантливый поэт Клюев, сам проведший немало времени в странствованиях по России и за границей.

В некоторых случаях учение странников сочеталось, особенно среди девушек, с проповедью безбрачия. В середине прошлого столетия, незадолго до освобождения крестьян, в заволжской России бывало немало случаев, когда крепостные девушки этого согласия платили помещику особую плату в 100—150 рублей только для того, чтобы он или его приказчики не заставляли бы их выходить замуж.²⁴⁴

Бегуны проживали не только в деревнях, наиболее подходящем убежище для странствующих людей, но и в столицах, Петербурге и Москве, где они легко находили приют в беспоповских, особенно филипповских и федосеевских общинах. В 1840-ых годах немало их появлялось на Преображенском «кладбище» в Москве, крупном центре федосеевцев, где про-

²⁴² МВД: Собрание, IV, 248—270; Макарий: Раскол, 311; Андреев, 177

²⁴³ МВД: Собрание, IV, 284—287

²⁴⁴ МВД: Ист.: 535 дело 1850

живали сотни и сотни полумонахов и полумонахинь и где решались дела согласия. Там их пропаганда принимала все более и более антиправительственный характер и, наряду с проповедью жизни в прекрасной пустыни по примеру «птичьего жития», они все чаще говорили, «что истинные христиане должны быть свободны от присяги императору, жить без паспорта» и не слушаться ни в чем властей.²⁴⁵ Как и другие секты беспоповцев, странники стали вскоре распадаться на довольно многочисленные толки и согласия. Наряду с *бегствующими странниками* появились и оседлые, которые считались «познавшими веру христианскую», но не бегали, не перекрещивались и только давали приют странствующим бегунам.²⁴⁶ Все же и они в конце жизни должны были оставлять свой дом и переходить для полного спасения на положение бегствующих странников и принимать новое крещение. Иногда это делалось только тогда, когда член секты был уже на смертном ложе и переход в странничество ограничивался крещением перед смертью в ближайшем саду или тайнике. Умерших странников никогда не хоронили на кладбище, а в скрытых местах и могилу ничем не отмечали. В начале прошлого столетия одна секта странников даже дошла до полного отказа от денег, поскольку на деньгах был государственный герб, печать антихриста. Но согласие *безденежников* оставалось всегда весьма незначительным и невлиятельным. Другое согласие ввело особую странническую иерархию, во главе которой стал сам основатель согласия под почетным названием патриарха, и поэтому этот его толк получил название *статейников*. В прошлом веке были очень распространены слухи, что бегуны для спасения душ своих колеблющихся приверженцев прибегали к их удушению, так называемой «красной смерти», но никаких точных данных об этом не было собрано и, видимо, эти рассказы обосновывались на фантазии врагов бегунов.

Параллельно отпаду «левого», радикального крыла, которое помимо описанных согласий выделило бесконечное количество других, менее интересных и значительных, беспоповство, в частности поморцы, дали основание другим гораз-

²⁴⁵ Дневные записи, 11—57

²⁴⁶ Странник, 1881, № 142

до более умеренным толкам. Так в 1730-ых годах сами поморцы ввели уже молитву за царя, в то время как в 1690-ых годах их съезд провозглашал, что они свободные люди евангельской веры и за царя не молятся. В 1740-ых годах стародубский поморец Иван Алексеев [1718—1776] начал проповедовать возвращение к браку, изложив свое учение в обширном сочинении «Тайна брака»,²⁴⁷ и вскоре вокруг него образовалось целое согласие *новоженов* или *новопоморцев*, которые признавали брак, освященный наставником общины. Значительная часть этих *новоженов* или *новопоморцев* присоединилась к поповцам после того, как последние в 1840-ых годах восстановили иерархию и уже свое, а не бегствующее из никонианской церкви, священство. Да и из других согласий во второй половине прошлого и в начале этого веков большое число беспоповцев перешло в поповщину, радуясь восстановлению полноты церковной жизни в старообрядчестве.

Из числа значительных и отличавшихся особыми чертами согласий беспоповцев следует еще упомянуть *нетовцев*, развитие которых прошло вне зависимости и связи с северными беспоповцами поморского и федосеевского толка. Это согласие было особенно распространено среди крестьянства и, меньше, среди мещанства среднего Поволжья, от Вязниковских и Нижегородских пределов до Саратовщины. Уже сто лет тому назад П. Мельников определял их численность в 700 000 человек, а в дореволюционные годы их было, по всей вероятности, от полутора до двух миллионов.²⁴⁸ Вначале они тоже развились из числа последователей вязниковских лесных старцев, учеников Капитона и его окружения, но со временем их учение значительно отошло от крайностей и непримиримого фанатизма этих проповедников умерщвления плоти. Один из ранних историков раскола, Василий Фролов, сам долгое время бывший старообрядцем и хорошо знавший средне-волжский, особенно вязниковский и керженецкий раскол, где он жил до 1718 года, уже в 1737 году писал о них в своем «Обличении»: «вторая беспоповщина, под име-

²⁴⁷ Любопытный, 34, 144; Ивановский, 95; Нильский, I, 24—31, 101—105 сл.

²⁴⁸ Мельников, VII, 408

нем Козмы, называемая Кузминишна, она же Нетовщина». Различая с одной стороны общее для всех старообрядцев учение и с другой — особенности учения Нетовского или Спасова согласия, он объяснял: «собственная ересь и догма:

- 1) Сказывали, что святого причастия нет истинного от 7-го вселенского собора [то есть после последнего общего собора восточной и западной церквей].
- 2) Монашество с тех времен отвергали.
- 3) Об обращении еретиков и раскольников, о соединении веры не молились.
- 4) О Его Императорского Величества здравии... не молились.
- 5) Пение и служение церковное отрицали, — глаголали сице: како воспоим песню на земли чуждей!

Учитель их Козма бысть мужик неук, невежа, едва азбуку совершенно знал. Подруга себе имел второго Козму, называемы были Куземочки».²⁴⁹

В архивах Преображенского приказа, тайной полиции начала восемнадцатого века, сохранились документы, указывающие, что на Керженце в конце семнадцатого и начале следующего столетий проживал некий расколоучитель Козма Андреев и его сотрудник Козма Панфилов, а по другим архивным данным видно, что этот Козма Андреев и некий Козма Маленький, видимо, тот же Козма Панфилов, были келейниками старообрядческого Керженецкого монастыря.²⁵⁰

Козма, по отцу, был из Ярославских пределов и с 1660-ых годов жил, видимо еще ребенком, в Москве, но около 1683 года, по всей вероятности, в связи с неудачным стрелецким бунтом ушел на Керженец, где он с другим Козмой, своим приятелем, и был арестован. Козма Андреев умер в 1716 году в Преображенском приказе, а его товарищ уже в 1714 году. Учение Козмы было просто: «благодати Божией несть ни в церквях, ни в чтении, ни в пении [т. е. богослужении], ни в иконах, ни в какой вещи, все взято на небо». Так как проповедники этой новой веры провозглашали несть внешним проявлениям церковной и духовной жизни и утверждали, что даже богослужение или общая молитва уже невозможны, то согласие присвоило себе название, или же было проз-

²⁴⁹ Фролов, 478

²⁵⁰ Есипов, I, 557—567, 600

вано, *нетовщина*, а само учение своими негативными чертами со временем приблизилось к своеобразному религиозному и духовному агностицизму. Правда, есть указания, что сам Козма Андреев уверял, что и он, и его ученики «утреню и часы, и вечерню поют по старой печати» и что таким образом его толк был близок к северному беспоповскому расколу. Но судя по поведению его позднейших последователей, можно думать, что этот Козма или заведомо сообщал неправильные сведения о своем учении, или же что нетовцы так мало обращали внимания на «общее пение», что уже в самом начале восемнадцатого века большинство их перестало слушать и посещать свои церковные службы.

В своем «Отразительном письме» Евфросин кратко упоминает о некоем Козме Медведевском, который «со своими последователями, священства стереже, всего таинства отречесь и книжные слова неправо поразуме, на претыкание себе и другим на соблазн». Этот Козма, видимо, раньше действовал в районе Керженца и Вязниковских лесов, но так как несколько дальше тот же Евфросин говорит о Козме Косом,²⁵¹ известном радикальном старообрядческом агитаторе на Дону, то трудно понять, откуда происходит прозвище «Медведевский» его первого Козмы: от селения и речки, Медведево и Медведиха на Керженце, или реки Медведицы на Дону. Не менее странно и то совпадение, что и на Дону было два Кузмы, Кузма Косой и Кузма Сидоров, его приятель, тоже проповедовавший на Медведице. Вполне возможно, что это были одни и те же лица, известные из документов Преображенского приказа под именем Андреева и Панфилова (или Маленького), а на Дону под прозвищами Косой и Сидоров. Во всяком случае, обилие этих проповедников с именем Козма необычайно запутывает изучение истории нетовщины, которая, кстати сказать, известна только из официальных документов и свидетельств посторонних наблюдателей, так как сами нетовцы никаких сведений о своем происхождении и ранней истории не оставили. Видимо, их собственная история интересовала их не более, чем церковные службы.

Вообще, судя по отзывам современников и наблюдателей,

²⁵¹ Евф., 10, 26

нетовщина не очень четко примыкает к старообрядчеству. Обряд, старые книги, отграничение от никонианцев, характерные для беспоповцев и поповцев, видимо, мало захватывали нетовцев, которые своей религиозной индифферентностью скорее напоминают западного типа агностиков или скептиков восемнадцатого века, чем подлинное старообрядчество. Из старообрядческих черт у них можно найти только двухперстное сложение и весьма неясные разговоры об антихристе. Надежд у них на таинства, как на путь к спасению, нет и поэтому нетовцы обычно для крещения или брака обращались к православным священникам, видимо, почитая оба обряда просто как регистрацию у ответственного «за акты гражданского состояния» лица. Крещение совершали иногда и родители, и повивальная бабка (*бабушкино согласие*), а иногда нетовцы и самокрестились, следуя учению какого-то Романа, учившего в 1700—1720-ых годах, то есть почти что в то же время, как и Кузма Андреев.²⁵² Во всяком случае, в отличие от северного беспоповства, нетовцев переходящих в секту обычно не перекрещивали. Видимо, у них подход к обрядам был чисто формальный и никакой мистики, внутреннего содержания в них не вкладывалось или вкладывалось очень мало. В отдельных согласиях нетовцев возродился обряд исповеди земле, который в четырнадцатом веке был широко распространен среди стригольников, а раньше был наблюдаем и в Византии.²⁵³

Отсутствие священства, частое отсутствие икон и двухперстие скорее всего напоминают учение Капитона и некоторых его учеников, но у нетовцев, как указывалось выше, совсем нет фанатизма и горячей веры непосредственных последователей лесных старцев; у нетовцев скорее угасание веры, сведение ее к редким и очень несложным обрядам и индивидуальной молитве. Да и молитва не всегда может спасти, полагают нетовцы, только Спас знает, кто спасется и как спастись, и поэтому нетовцы иногда называют себя Спасовым согласием или Спасовцами. Это учение, что *только Спас знает, кто спасется*, а сам *зеловек* своему спасению помочь не может, несколько напоминает учение об предопределении,

²⁵² Ивановский, 124; Смирнов, История, 120—121

²⁵³ см. выше стр. 155—156 этой книги

но вряд ли эта черта была заимствована ими из кальвинизма, скорее всего они просто пользовались подходящими для этого текстами из Евангелия.

Из области Волги нетовцы распространились на Урал, на Юг и в Сибирь, где они были довольно многочисленны в Томской губернии. Исследователи, наблюдавшие там в конце прошлого века нетовцев, так формулировали более современные черты их мировоззрения:

антихрист воцарился; благодати, священства и церковей больше нет; спастись можно только через молитву Спасову и через покаяние перед Богом наедине. Молелен, наставников и общих обрядов нет никаких, индивидуальная молитва только по псалтыри перед медными иконами, но у секты *немоляков* икон нет, да и все молитвы сокращены до крайности. Крещение и брак совершаются в «великороссийской» церкви, но после этого участники обряда читают очистительные молитвы. Общая тенденция была скорее всего в сторону минимализации проявлений веры и обрядности.²⁵⁴

Несмотря на многочисленность крупных и мелких старообрядческих согласий, число которых умножалось чуть ли не с каждым годом, в начале этого века, незадолго до революции 1917 года, сами старообрядцы насчитывали шесть основных группировок сторонников двухперстного знамения и древлего предания. Это были:

1. Поповцы, которые в свою очередь делились на мощное *белокриницкое* согласие, которое в 1846 году восстановило свой епископат и в котором перед революцией было больше половины всех старообрядцев с шестью или десятью миллионами прихожан; на *беглопоповцев*, продолжавших принимать иереев из «российской» церкви; и, наконец, на т. н. *засовенных*, которые были остатками тех поповцев, которые во времена старообрядческого погрома, предпринятого Николаем I, оказались без священников и с тех пор, считаясь формально поповцами, фактически остались без иереев.
2. *Поморцы* или *новопоморцы*, которые с конца восемнадца-

²⁵⁴ Ист. Вест. 1901, LXXX, 1085—1086; Хр. Чт. 1895, I, 628—629. О особенностях нетовских толков см. Пр. Соб., 1883, III, 324—325; Церк. Вед., 1891, 1082

того века снова вернулись к принципиальному признанию необходимости брака и наставники которых давали благословение «новоженам» (полтора-два миллиона).

3. *Старопоморцы и фредосеевцы*, не приемлющие брака, но фактически восстановившие семью в своих общинах. Часть их все же сопротивлялась всем попыткам восстановить семейное начало в своих общинах (два-два с половиной миллиона).
4. *Филипповцы*, не признававшие брака (общее число незначительно, несколько десятков, м. б. сто тысяч).
5. *Бегуны-самокрещенцы*, слившиеся с другими мелкими радикальными толками. (Число последователей не поддавалось учету, но вряд ли превосходило тысячи или немногие десятки тысяч).
6. *Нетовщина* или *Спасово согласие* признавали брак в «великороссийской» церкви, как регистрацию легального состояния (от одного до двух миллионов; ввиду их религиозной индифферентности нетовцы особенно трудно поддавались учету).²⁵⁵

42. ЗАПАДНЫЕ ВЛИЯНИЯ: ХРИСТОВЩИНА

Помимо этих старообрядческих группировок, которые в основе все вели свое начало от великого раскола русской церкви в середине семнадцатого века, почти что одновременно, но независимо от старообрядчества зародилось и другое религиозное движение, возникшее, видимо, под влиянием западной мистической мысли и укрепившееся в стране уже в третьей четверти того же семнадцатого века, ввиду ослабления дисциплины и надзора церкви над паствой во время происходившей тогда на Руси религиозной смуты. Обрядовой и идеологический элементы мышления, столь характерные

²⁵⁵ Основные линии этой классификации взяты из старообрядческого журнала Церковь, 1910, № 103

для старообрядчества, не играли роли в этом движении, ставшем известным под именем *христовщины*, а позже прозванным *хлыстовщиной*.

Самые ранние сведения о зарождении этой мистической, неправославного типа, секты можно встретить уже в конце 1670-ых годов в писаниях дьякона Феодора, инока Авраамия (в миру юродивого Афанасия), и протопопа Аввакума. В своем «Послании ко всем православным об антихристе» Феодор советовал своим последователям набраться духовных сил «во святых благочестивых отеческих догматах, кроме [без] всякия еретическия скверны и пороки» Из его послания видно, что под еретиками он подразумевает вовсе не столь ненавистных ему никониан, но сектантских проповедников, учивших, что Христос *уже, во второй раз*, пришел на землю. Сравнивая тогдашнее смутное положение в церкви с трудными временами первых апостолов, — когда наравне с апостольской благовестию начали распространяться и разные псевдохристианские учения, — Феодор отмечал: «Тогда при апостоле (Павле), процвете Христова вера в Селуне от сих проповедников истинных Христовых, и диявол воздвиг своих бесчинников и льстецов развратных, якоже и zde окрест Костромы и Павлова Перевоза».²⁵⁶ Далее видно, что Феодор знал, что эти костромские и павловские «льстецы развратные» проповедовали, что «яко уже пришествию Христову второму наставше». По всей вероятности, это послание дьякона было ответом или написано одновременно с письмом его верного друга и ученика Авраамия, который сообщал, что некий «Кирик на ученицы глаголяще: *с нами же Христос, с небеси сходя беседует*»²⁵⁷ и что его знакомый Кирик сам резко спорил с этими неправославными миссионерами.

Феодор и Авраамий писали, видимо, об одной и той же группе сектантских миссионеров: Плесская волость Костромского края совсем недалеко от Павлова Перевоза, и хотя Авраамий со слов Кирика называет этих миссионеров капитоновыми учениками, к этому сведению надо относиться осторожно в свете тогдашних представлений о религиозных течениях. Истовые подлинныя старообрядцы и сама церковь

²⁵⁶ Мат., VI, 262

²⁵⁷ ЛЗАК, XXIV, 160

в семнадцатом и восемнадцатом веке называли капитоновыми учениками всех тех «раскольников», которые отошли от церкви еще до обрядового спора или же вообще отличались от государственной церкви не только своим отношением к обряду, но и другими более значительными богословскими предпосылками, как, например, учение капитоновых лесных старцев. Кроме того, мрачная эсхатологическая проповедь капитоновых старцев, проповедовавших пришествие антихриста и учивших самоубийству голодом или огнем, конечно, ничего общего не имела с тоже аскетическим, но радостным учением христовцев, возглашавших, что Господь уже с ними и даже ведет беседы со «своими верными». Кирик, понятно, не мог разобраться в этом совершенно новом и неожиданном учении и поэтому и приписал капитонову влиянию эту совсем не восточнохристианскую и совсем не старообрядческую ересь. К тому же центрами распространения капитоновского миссионерства тогда были не берега Волги, а Вяземские пределы и северные части Костромского края. Точно определить, что за проповедники они были, было не легко и потому, что христовцы тоже пользовались старым двуперстием, отрицали новые, — не особенно придерживаясь и старых, — церковные книги, и наравне со старообрядцами подвергались преследованиям со стороны иерархии и градских властей.

Известия о новой ереси, — о которой инок Авраамий писал не позже конца 1660-ых годов, так как вскоре он был сожжен в Москве, — дошли и до Аввакума, который взволнованно реагировал на них в своем обширном «Послании к отцу Ионе» и отчасти в «Послании к братии на всем земном шаре».²⁵⁸ Определяя все учения, которые не следовали иконопочитанию, как неправославные и западноеретические, протопоп писал Ионе в середине семидесятых годов: «а иже держат Евангелие и Апостол, а святые иконы отмецут, то явные фряги [то есть западного учения] есть, сиречь немцы. И их вера такова: не приемлют святых семь собор[ов], ниже словес святых отец, ни иконного поклонения, но токмо Апостол и Евангелие, и евангелики глаголются, також лютерцы и кальвинцы. Священнический сан, иноческий отринувше; и

²⁵⁸ Авв., 887, 771

баба и робя умеюще грамоте, то и поп у них». Не имея в своем далеком Пустозерске точной информации, Аввакум прежде всего обратил внимание на непоклонение иконам и наставничество женщин, которое было характерно для христовцев, имевших не только своих «христов» и «саваофов», но и «богородиц». Кроме того, Аввакум в своем послании предупреждал своих верных не только об опасностях христовской проповеди, но и выступал против учения протестантов, будь они последователи сект мистического или рационалистического склада.

Непочитание икон христовцами отмечал и Евфросин, который тоже наблюдал эту новую секту и в Павловом Перевозе, и в северной части Костромского края, где он боролся с беспоповскими самосжигателями. Как всегда, чередуя несколько тяжеловесный стиль богословских рассуждений с иронической рифмой скоморошьего типа, Евфросин оплакивал раскол внутри самих противников никонианских новшеств:

Егда же время вознешеся в долготу,
и гонения распростресея в широту,
быть возмущение и меж гонимыми не мало:
но в различные толки рассекоша себя сами...
вси любят зватися староверцы,
а иные посреди обретаются зловерцы,
...яко ж Костромские лже-христомужи...
окоянии ж их пророцы,
пагубы внуцы,
Павлова ж перевозу духомолцы
и иконоборцы.²⁵⁹

В другом месте своего «Отразительного письма» Евфросин еще резче громил павловских и костромских «лже-христомужей»:

Павловцы-иконоборцы,
проклятии поганцы,
и есть и будут и бусорманы,
а не христиане.
Костромичи лже-христовцы,
мерзостнее и проклятее,
и да никто от христиан,
дерзнет их, врагов, христианами звати.²⁶⁰

²⁵⁹ Евф., 9

²⁶⁰ там же, 97

Из резких характеристик, данных Кириком и Евфросином, которые сами могли наблюдать христовцев и непосредственно ознакомиться с их христологией, наиболее ярко выделяются две черты этого нового течения: эти сектанты были *духомольцы*, то есть мистики, и у них были *лже-христомужи*, или пророки, называвшие себя Христом или Богом. Уже неоднократно цитируемый в этой работе В. Фролов, который тоже ознакомился с христовцами около 1700-го года, почти что при самом зарождении их секты, и затем наблюдал их в разных местах России, дает как всегда краткую, но систематическую характеристику их богословия, которое он по имени вожака одного из христовских «кораблей» или общин называет Наговщиной.

Схематизируя учение христовской секты, Фролов пишет: «Сия же их пакостная ересь:

1. иконам не поклоняется
2. своему учителю Ивану честь и поклон отдает, подобный яко Христу
3. руку его целовали яко Христу
4. свечи перед ним вжигали
5. девку имели некую скверную за Богородицу
6. за 12 апостолов имели мужиков простых
7. ядуще ноцию тайно от людей
8. во одной келии темной жил мужеск пол и женск . . .
9. сей Иван Нагой дивы некия несказанныя мерзкия показоваше своим последователем, страшно иже писати . . .»²⁶¹

Фролов отмечал, что помимо тех общин, которые он наблюдал в Касимовском уезде Рязанщины, движение христовцев распространилось на Балахонский уезд Нижегородских пределов, на Онежский край, и что христовцы «яко жиды» бегут от правительственных преследований «в разные страны и украинны», распространяя и там свою ересь.²⁶²

Точная духовная история и происхождение христовщины все же остаются не вполне ясными. Полагают, что ее основателем был некий Данила Филипов, живший в последней

²⁶¹ Фролов, 480—481

²⁶² там же, 482

трети семнадцатого века в Костроме и выдававший себя за «бога саваофа».²⁶³ В то же время в Москве во главе этого учения стоял «христос» Иван Тимофеевич Суслов, в доме которого была и первая известная «сионская горница». В этих «сионских горницах» или храмах *Божьих людей*, как сами себя называют христовцы, обычно происходят радения, на которые, видимо, намекал и Фролов, говоря о «дивах некоторых несказанных мерзких». Радения — это непериодически созываемые собрания общины или «корабля» Божьих людей, во время которых после песнопений и молитв, экзальтированные последователи секты начинали кружиться, пророчествовать и, как вслед за Фроловым уверяли официальные миссионеры церкви, власти и другие несочувствовавшие секте наблюдатели, даже предавались оргиям, которые истолковывались самими христовцами, как часть религиозного экстаза и мистического общения между «христом», «саваофом», «богородицей» и другими членами корабля.²⁶⁴

В эти ранние времена, 1670—1680-ые годы, когда христовщина только начала развиваться в Павлове, которое упоминают и Авраамий, и Евфросин, местным Павловским кораблем руководил еще один «христос», некий Иван Васильев.²⁶⁵ В печальный первый век раскола внутри русской церкви христовщина начала распространяться среди монашества, особенно в подмосковных и московских обителях. Ссылки монахов и суровые правительственные гонения остановили развитие христовщины в монастырях, но это необычайно гибкое, охватывавшее самые разнообразные социальные группы движение не погибло.

В начале девятнадцатого века, когда при Александре Первом высшее русское общество начало увлекаться мистицизмом, хлыстовщина или христовщина очень окрепла в Петербурге. Там ее главной руководительницей была Ек. Фил. Татаринова, урожденная Буксгевден, жена б. директора рязанской гимназии, которая начала устраивать собрания в том же Михайловском замке, в котором руками гвардейцев был

²⁶³ По хлыстовским преданиям Данила Филиппов принял на себя имя Христа-Искупителя уже в 1649 году; Андреев, 267

²⁶⁴ Липранди, 36 сл.; Милоков, II, 118—121

²⁶⁵ Смирнов, Вопросы, 094

убит несчастный император Павел I.²⁶⁶ «Божьи люди», как часто себя называли последователи христовской секты, распространились по всей России, но секта продолжала оставаться тайным, эзотерическим обществом, закрытым для широких кругов и ведшим осторожную пропаганду среди избранных групп населения.

Происхождение христовщины может быть следует искать в сочетании проникавших в Россию элементов мистического протестантизма с русскими народными верованиями. Один из пропагандистов экзальтированного мистицизма в Москве, Квирин Кульман, последователь немецкого мистика Беме, хорошо известен, но не он начал пропаганду западного мистицизма в России: когда в 1680-ых годах Кульман жил и проповедовал в Москве, христовщина уже успела сложиться в довольно распространенное движение. Сочинения Беме стали популярны среди русских мистиков только позже, в восемнадцатом веке, и были тогда даже переведены на русский язык и изданы в России. Поэтому очень трудно проследить, кто из западных протестантов посеял семена неправославного мистицизма на Руси. В Москве и в других городах московской Руси в последние десятилетия семнадцатого века проживало двадцать или тридцать тысяч иностранцев протестантов и, конечно, они были особенно многочисленны в самой столице и городах, которые, как например Кострома, вели к портам северной России. Среди них несомненно были последовательные и убежденные проповедники своих религиозных учений, которые, несмотря на все предосторожности, принятые в середине семнадцатого века правительством, все же могли тайком и исподтишка вести свою конфессиональную пропаганду среди окружавшего их русского населения. Да и строгости, введенные при патриархе Иосифе и Никоне значительно ослабели к концу века. В самой Москве в конце 1670-ых и 1680-ых годах шли крикливые споры о хлебопоклонных «еретических» учениях Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева. Спор шел о времени преложения святых Даров, и московские книжники разделились на «латинствующих», как и католики, утверждавших, что преложение св. Даров происходит во время произношения слов

²⁶⁶ Липранди, 40

«примите ядите» и «эллиниствующих» во главе с киевлянином Епифанием Славинецким, который стоял на строго православной точке зрения.

Некий Ян Белободский, западнорусс, появившийся в Москве в 1681 году, тогда же открыто выступал с изложением своих несколько путанных взглядов, в которых католические элементы перемешивались с лютеранскими и кальвинистическими. Австрийские — по преимуществу чешские — иезуиты, приехавшие на Русь в составе царской дипломатической миссии, приобрели в Москве под видом торгового предприятия свой дом, откуда тоже вели конспиративную пропаганду католичества и разжигали споры о моменте предложения святых Даров. Правда, после падения Софии, старый патриарх Иоаким, — все тот же Иоакимушка Аввакума, — изгнал иезуитов из столицы и искоренил латинствующих учителей из Московской славяно-греко-латинской академии. В 1690-м году он, как всегда, действуя осторожно и опираясь на мнение большинства церкви, созвал новый собор, на котором была предана анафеме хлебопоклонная «ересь» Медведева и Полоцкого. Конечно, он охотно отозвался и на жалобы, шедшие из лютеранских и кальвинистических кругов Москвы на апокалиптического экзальтированного проповедника Квирина Кульмана. С удовольствием прислушавшись к жалобам и советам ортодоксов протестантизма в Москве об необходимости уничтожения этого опасного пророка, Иоаким по настояниям немцев решил сжечь в срубе несчастного и вряд ли вполне уравновешенного проповедника Квирина.²⁶⁷

Но торжество «Иоакимушки» было напрасным и эта его последняя победа была пирровой победой русского патриарха. Несмотря на все строгости пат. Иоакима, Москва, а за нею и весь высший класс русского общества продолжали отходить от старинных византийских образцов культурной и политической жизни. Уже со времен Смуты иностранное западное влияние начало глубоко проникать в русскую интеллектуальную жизнь. Реакция на это влияние, начавшаяся после

²⁶⁷ Судьба К. Кульмана в России была предметом исследования Н. С. Тихонравова: Квирин Кульман, в Сочинения Н. С. Тихонравова, т. II, М. 1898, 300—375 и прил. 58—68; см. тоже: Д. Чижевский, „Kyrios“, том VI (1944), 29—60 и Б. Унбегаун, „La nouvelle Clío“, 1951, 7/8, 251—261

Смутного Времени при патриархе Филарете, а затем при Иосифе, боголюбцах и Никоне, была подорвана расколом внутри церкви, образовавшимся в результате реформ Никона. Когда консервативные и наиболее убежденные вожди церкви порвали с иерархией и ушли в старообрядчество, сама церковь необычайно ослабела. Среди иерархов, монашества и рядового духовенства больше уже не нашлось сильных и мудрых руководителей, способных укрепить влияние церкви, запатавшееся и ослабевшее под натиском западной секуляризованной культуры.

Со своей стороны секуляризация общества, особенно усилившаяся после вступления во правление государством Петра I, все больше и больше углубляла разногласие между «прогрессивным» государством, ведущими дворянскими и бюрократическими слоями русского общества и «великороссийской церковью», которая, оторвавшись от древлеправославной традиции, долго искала нового пути и новой идеологии для руководства своей обширной русской паствой. Вражда между государством и государственной церковью, которые видели в верных «старого обряда» только церковных и государственных мятежников, и старообрядцами не только не проходила, но и усиливалась в течение всей первой половины восемнадцатого века. Затем она ослабела при Екатерине II и императорах Павле и Александре I, и снова обострилась до крайности при Николае I, который просто не хотел понять, что его граждане или вернее «подданные» хотят иметь право молиться и веровать не по казенному катехизису, а по преданию своих предков. Эта вражда между государством и старообрядчеством, усугубленная полным взаимным непониманием точек зрения обеих частей русского общества, — дворянства и бюрократии, а позже и интеллигенции, с одной стороны, и широких масс старообрядчества, с другой стороны, — обошла Россию очень дорого и, в конце концов, помогла сокрушить как и новую императорскую Россию, так и те крепкие слои средних и низших классов, которые в течение двух с половиной столетий, от 1667 до 1917-го года, сумели сохранить преданность «востоку востоков», той когда-то «святой русской земле, которая православием всех одоле».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как каждое большое историческое явление, будь это протестантская реформация или русская революция, так и русский церковный раскол семнадцатого века не был результатом случайных столкновений, неудачных действий нескольких лиц или одного идеологического конфликта. Это уже видно из того, что при царе Алексее Михайловиче от русской церкви отошло не одно, а несколько разных по идеологии и разнородных по возглавлению и составу движений, которые нам известны под собирательным именем старообрядческого раскола. Конечно, это прежде всего было консервативное поповщинское «подлино старообрядческое» движение, первыми вождями которого были старые боголюбцы, оставшиеся и после раскола в церкви верными основным канонам православия. Затем наиболее важным из этих течений являлось весьма отличное от традиционного православия, эсхатологическое, с некоторым дуалистическим привкусом беспоповство. Наконец, тогда же определились и два менее значительных течения: экзальтированная и мистическая, искавшая своих «Саваофов и Христов среди человек», христовщина и весьма безразличная к духовным и обрядовым проблемам, почти что грешившая агностицизмом и нигилизмом нетовщина. Уже само наличие этих четырех очень отличных друг от друга оторвавшихся от церкви движений указывает, насколько глубок, сложен и разнообразен по своим корням был русский церковный раскол того времени.

Конечно, нелегко определить различия между этими движениями, которые отвергли претензии государства и епископата на распоряжение духовной жизнью народа. Преданность древнему православию, как свою идеологическую позицию называли сами «раскольники», или «старому обряду», как их убеждения характеризовали их противники и историки, вовсе не исчерпывала существо этих духовных движений в русской церкви. «Старый обряд» в значительной степени

часто стал увлекающим и удобным знаменем, за которым отдельным вождям было легко повести церковный народ, недовольный той пищей духовной, которую ему предлагало возглавление церкви и рутинеры из рядового духовенства. Несомненно, приверженность к прошлому русского православия, к молитвенному подвигу предыдущих поколений русских святителей и святых, духовников и мирян, играла большую роль в русском расколе и вдохновляла вождей сопротивления Никоновским новшествам. Но, как неоднократно отмечалось в этом исследовании, отколовшись от церкви, «старообрядцы» в значительной степени иногда изменили более важные черты традиционного русского православия, чем те, которые пострадали от затеек нетерпеливого патриарха. Говоря о старом обряде, вожди сопротивления Никону и епископату на самом деле вели своих последователей не обратно к древнемосковской вере, а к вере новой, вере, основанной на желании более горячей, более активной и более целостной религиозной жизни, чем та, которую они находили в своих приходах и обителях. Социальные и политические мотивы, экономическое недовольство, недоверие к церковному и государственному руководству, озлобление против бояр и дворян, личные обиды, отталкивание от новых культурных веяний сыграли большую роль в росте и развитии старообрядческого раскола. Но, в первую очередь, чисто духовные побуждения поставили Неронова и Аввакума, Никиту «Пустосвята» и Досифея в ряды противников церковной иерархии и ее новшеств, и уж, конечно, прежде всего эти религиозные побуждения легли в основу проповеди Капитона и Вавилы и самосжиганий дьякона Игнатия, инока Геннадия и иже с ними проповедовавших. Попавшие в Пустозерск донские казаки бежали из него через несколько недель, а Аввакум и его друзья и не пытались избежать заточения и казни, а с радостью ждали мученичества как испытания и исповедания своей веры.

Религиозные искания этих течений были очень различны. Боголюбцы, начавшие свою проповедь уже в 1630-ых годах и давшие первых вождей тому движению, из которого развилось поповщинское старообрядчество, с самого начала настаивали на интенсификации духовной жизни духовенства и паствы, церкви и государства. Мечты о Третьем Риме породили

ли в их душах чувство ответственности за русское, последнее в мире, как они думали, чистое православие. Борьба западных вероисповеданий против восточной церкви в Польше и в Османской империи усугубила их опасения и испугала их угрозой победы уже, как казалось им, торжествующего на Западе антихриста. Видя, что их проповедь активной веры, духовного возрождения, церковной дисциплины и ответственности всех православных за судьбы церкви не встретила отклика в среде иерархии, они взяли под подозрение и сам епископат. «Памяти» священников патриарху и архиереям, конфликт на соборе 1649 года, резкость споров Неронова с Никоном обнажают всю остроту отношений между духовно напряженными боголюбцами-протопопами и равнодушными, безучастными владыками. Обострение отношений между лучшими представителями этого низшего приходского иерейства и епископатом шло параллельно со все большей радикализацией требований реформ внутри церкви. Эти требования напоминали клюнийское движение одиннадцатого века и прособорные, противоавторитарные настроения на Западе в эпоху «авиньонского пленения пап». Подобно клюнийцам боголюбцы хотели восстановить дисциплину духовенства, поднять дух церкви, ввести больший порядок в повседневную жизнь монастырей, приходов и паствы. Несколько позже раздались голоса, требовавшие участия рядового духовенства и добрых мирян в соборах и в определении целей русской церкви. Боголюбцы заявляли, что ответственность за судьбы церкви не может оставаться целиком в руках часто нерадивых владык, говорили, что «не единым бо архиереем, но в мире живущим, и житие добродетельное проходящим, всякого чина людям» полагается быть на соборе. А на соборе 1649 года царский духовник и боголюбец Стефан Вонифатьев не побоялся прямо в глаза владык бросить жестокие слова, что они не пастыри, а «волки и губители» дела Христова. Взгляды представителей движения боголюбцев, не боявшихся *требовать* от иерархии церковных и даже обрядовых реформ, неожиданно совпадали с высказываниями средневековых католических истолкователей роли соборов в католицизме. Уже в 1324 году итальянский богослов Марсилиус Падуанский в своем «Защитнике Веры» писал, что высший авторитет в церкви принадлежит всей массе

подлинно верующих, являющейся последней и верховной инстанцией в вопросах веры и церковной жизни и выраженной на всеобщем соборе. Вслед за ним «непобедимый доктор», ученый английский францисканец Уильям Оккам (1270—1347), в своих «Диалогах» утверждал, что не папа и епископат, а вся церковь, как собрание всех *подлинно верующих*, хотя бы этих верующих и оставалась всего лишь горсть, является непогрешимой, при этом даже тогда, когда созданный папой собор следует иному, ошибочному решению.

Когда через полтора десятка лет после первого столкновения с епископатом, на Московском соборе 1666 и 1667 года Аввакум, Лазарь и их друзья отвергли авторитет русских и левантинских владык, то они следовали по тому же пути, который наметился уже в 1640-ых годах и уже тогда фактически вылился в бунт против нерадивых архиереев, которых они почитали за губителей душ христианских. Только судьбы веры и церкви заботили Аввакума, когда он, перефразируя слова пророка Исаяи (VIII, 9—13), увещевал своих последователей: «Стойте твердо в вере и незыблемо! Страха же человеческого не бойтесь, ни ужасайтесь! Господа же Бога нашего святите в сердцах ваших . . . услышите и до последних земли: яко с нами Бог!».¹

Невозможность для Аввакума, Досифея, Евфросина и других стоятелей за древнюю веру идти против своей совести, против своей веры и привела их к разрыву с иерархией. Все остальные мотивы: личные, социальные, антагонизм между богатым и часто жестоким епископатом и им подвластным рядовым иерейским клиром тоже имели некоторое влияние на их поведение и сыграли значительную роль в дальнейшем росте старообрядчества, но не ради них шли старообрядцы на муки, плаху и в огонь срубов палачей.

Совсем другие реакции струн душевных привели к расхождению с церковью то движение лесных старцев, которое тоже началось в 1630-ых годах, почти что одновременно с «походом церковным» боголюбцев и которое уже через четверть века стало оформляться в беспоповщину. Если оптимисты боголюбцы верили в возможность спасения «мира» и в «миру» и, веря в теократическую утопию, хотели превра-

¹ Авв., 771

тить в подлинно святую Русь, в настоящий Третий Рим современную им греховную, но дорогую им родную страну, которую в своих мечтах они видели как лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир, то зато Капитон и его веригоносцы считали мир уже обреченным злу. Поэтому они хотели увести своих последователей, которые в их глазах были последними верными представителями восточного христианства, из этого мира в пустыню, в вечный пост и, наконец, в пламя огнеопального причастия. В этих двух течениях сказались две вечные стороны христианства: радостная, оптимистическая, столь хорошо ощущаемая русской душой в пасхальных службах и мрачная, пессимистическая, нередко характерная для раннего ближневосточного монашества и искаженно представленная у павликиан, богомилов и катар. Эти пессимисты видели перед собой не воскресение Христово и искупление Им грехов мира, а картину страстей Господних, мук Его учеников, преследования Его последователей, аскетизм египетских и сирийских монахов, опасности искушения и гибели души. Затворничество св. Антония Великого, подвиги столпников, в особенности св. Симеона (356—459), который почти что сорок лет провел на своем столпу-площадке и на весь пост оставался без пищи, примеры русских столпников, вроде св. Никиты Переяславльского, из северного, Залесского Переяславля, убитого в 1186 году, и Саввы Вишерского, тоже северного, новгородского святого, умершего в 1460 году, затворников Киево-Печерских, веригоносцев Волоколамских и Соловецких, — видимо, постоянно стояли перед их «глазами духовными», как образец мученичества во славу и в подражание Христу. В их мышлении, несомненно, была и струя дуализма, по всей вероятности, подспудно проникшего на Русь из балканского богомильства. Так же, как балканские богомилы и южнофранцузские катары-альбигойцы, так и лесные старцы не только следовали павликианскому учению, что «подлинная церковь есть церковь гонимых мучеников», но так же, как и эти религиозные дуалисты, еще до Никона, стали «пренебрегать священством», отказывались ходить в храм на литургию и почитали, что нет спасения в этом погрязшем в грехах мире, завоеванном злом. Из учения о крайней строгости поста они, спасения вечного ради, поз-

же перешли к запощеванию себя до смерти. А дальше, и опять-таки до злосчастных соборов 1666—1667 года, видимо, уже в начале 1660-ых годов, эти лесные старцы во главе с таинственным Вавилой стали звать своих учеников на костры всеочищающего огня, на огнеопальное причастие.

Происхождение ужасных русских гарей все еще остается неясным в мраке северных лесов. Путь от строжайшего поста Капитона к самоуморению полным постом-голодом ясен, но переход от самоуморения к гарям до сих пор еще трудно объясним. Может быть случайная фраза, пророненная лесным старцем Вавилой, бывшим питомцем «парижской академии», Сорбонны, все же дает некий ключ к разгадке происхождения гарей. На допросе, перед своим сожжением в срубе, которое последовало 5 января 1666 года, этот вязниковский пророк обмолвился любопытными словами; объясняя свое учение религиозного самоубийства, он промолвил: «мы-де сей путь Лукиана мученика проходим».² Ссылка лесного старца Вавилы на Лукиана весьма многозначительна: св. Лукиан из Самосаты, память которого празднует церковь и который жил в 235—312 годах, хорошо известен в отеческой литературе, как один из ранних христианских писателей и жертва преследований христиан при Диоклитиане, замученный голодом в Антиохийской тюрьме. Уже его смерть от голода, правда, не добровольного, а вынужденного, могла служить примером для самоуморителей постом среди последователей Капитона и Вавилы. Но возможна еще и другая догадка: во втором—четвертом веках было два Лукиана самосатских, уже упомянутый христианский писатель мученик и гораздо более знаменитый языческий сатирик, умерший около 200-го года. Оба Лукиана, и языческий сатирик и христианский комментатор, писали приблизительно в одинаковом стиле, часто пользовались параллельными приемами в своей литературной работе и поэтому произведения Лукиана Сатирика иногда ошибочно приписывались Лукиану Мученику и наоборот, а известная византийская энциклопедия Свиды вообще значительно спутала авторов этих совсем различных по своим идеям писателей. В одном из своих произведений сатирик и язычник Лукиан вывел Перегри-

² ЛЗАК, XXIV, 331

на, философа циника и, как кажется, христианина, которого христиане все же почитали как мученика, и который в 165 году, чтобы показать свое презрение к гонениям и свое духовное превосходство, добровольно сжег себя на костре. Очень вероятно, что говоря о пути, указанном Лукианом, русско-французский лесной старец Вавила подразумевал именно этот пример добровольного мучения и смерти во славу своих убеждений, который хотя и был описан Лукианом сатириком, но все же мог быть, ввиду ошибочно определенного авторства, в глазах Вавилы примером самоотверженного самоожжения, описанным св. Лукианом-мучеником. Так как нам до сих пор почти совсем неизвестна биография и прошлое Вавилы, то настаивать на такой догадке, конечно, невозможно, но она нам кажется наиболее вероятным объяснением происхождения русского религиозного «новоизобретенного способа самоубийственных смертей» путем огня.

Психология религиозного добровольного мученичества, *Märtyrer-Psychologie*, как ее называют некоторые немецкие исследования, конечно, присуща многим религиозным учениям, в том числе и христианству. Затворничество, столпничество, ношение вериг и суровый пост тоже являлись проявлением преувеличенного аскетизма, часто добровольного мученичества. У французских альбигойских катар был даже обряд религиозного самоубийства, так называемая эндура. Обычно высшее посвящение давалось катарами, — по-гречески — чистыми, пуританами — только или избранным высшего эзотерического круга или же мирянам перед их смертью. В случае же, если посвященный перед смертью мирянин выздоравливал, то, чтобы он не погубил каким-нибудь грехом свою «чистую» душу, ему предлагалось покончить свою жизнь самоубийством. В случае же отказа другие «чистые» приканчивали удушением не желающего спастись собрата по вере. Во времена реформации среди анабаптистов идея добровольного мученичества также была особенно сильна среди меннонитов и гернгутеров, а в Ст. Галлене, в Швейцарии, один восторженный анабаптист ради спасения своей души даже упросил своего брата, чтобы тот убил его. Да и сожжения католической инквизицией уже раскаявшихся еретиков, видимо имели целью не только их наказание за заблуждения, но и духовную помощь этим заблуждавшимся, для

более верного спасения души и избавления от дальнейших искушений.

Не только мученичество, отрицание благодати в мире, священства и таинств, но и предписание безбрачия, столь характерное для русского беспоповства, имело свое прошлое в предыдущей истории христианства и христианских и полухристианских-полудуалистических ересей. Не только еретики богомилы и катары требовали полного воздержания от брака и половой жизни, но и «узкая дорога христианства», — монашество, — предписывала отказ от брака. Уже со времени св. Антония, который сам был девственником и советовал девственность своим ученикам, брак казался трудно совместимым с полным христианским идеалом. В католической церкви и сейчас celibat строго требуется от всех представителей клира. В Киево-Печерском монастыре безбрачие, было обязательным для монахов, но, видимо, оно проповедовалось и для желающих найти спасение в миру. Уже в одиннадцатом веке, вслед за апостолом Павлом, преподобный Моисей Угрин напоминал, что «оженившись печеться како угодити жене, а неженившись како угодити Богу» (I Коринф. VII, 32-33).³ Через четыре столетия после него Иосиф Волоцкий не только писал, что «девство брака выше есть и много честнейши», но и предполагал, что брак даже не является единственной моральной возможностью продолжения рода человеческого, так как таковое по воле Божией может произойти и другим путем. «Нужды убо ради, а не иного чего брак бысть. Можеше убо Бог и инемь образом человечеський род умножити», — учил суровый Волоцкий игумен,⁴ а вслед за ним то же твердил и ученый Максим Грек,⁵ видимо определивший свой духовный облик в той же обители, где жил и проповедовал Савонарола.

Помимо этих веяний, на беспоповство севера оказало значительное влияние и само церковное прошлое этих глухих и малонаселенных краев средневековой Руси. В пределах Олонецких и Беломорских население проживало в очень

³ Киево-Печерский патерик, переизд. Д. Чижевским, Мюнхен, 1963, 145

⁴ Иосиф Волоцкий, Просветитель, Казань, 1904, 460

⁵ Максим Грек: Сочинения, Казань, 1858, том 1, 545

небольших деревушках и починках, в которых нередко бывало всего лишь по несколько домов. Малонаселенность этих северных селений и громадные расстояния, отделявшие их одно от другого, препятствовали регулярному обслуживанию духовных нужд жителей священниками. Уже в ранние века распространения христианства на Руси там развился обычай совершения мирянами «простецами» или же «непосвященными», т. е. не священниками, а дьячками и дьяконами треб и даже служб, которые обычно должны были быть совершаемы иереями. Иерархия упорно боролась с этими неканоническими обычаями, но, ввиду отсутствия достаточного количества священников и, видимо, их нежелания идти в бедные, глухие и полупустынные районы севера, все запрещения оставались безрезультатными. Так например, собор 1274 года, несмотря на заботы о восстановлении церковной жизни в разоренных монголами областях, вспомнил и об этом обыденном беспоповстве и предписал «непосвященным» не пети, то есть не служить служб и не отправлять треб, и «на онбоне божественного словеса людям не читати».⁶ Но, несмотря на столетия запрещений этих нелегальных, но обычных беспоповских служб, положение и церковное строительство там мало улучшалось ввиду бездорожья и заброшенности края. Многим позже, в 1628 году, во всех обширнейших Заонежских погостах было всего лишь 12 церквей, при 9 поповских дворах, что показывало, что у властей и надежд не было найти достаточно священников для всех храмов. В более близком к Новгороду погосте Олонецком было 7 поповских дворов при 9 церквах, а в Пиржинском и Важинском — всего 3 храма при 2 поповских дворах.⁷ Недостаточное число священников вело к злоупотреблениям и оборам населения за требы. Очень интересен в этом отношении отчет о причинах большого беспоповского похода 1693 года на Пудожский погост, происшедшего в разгар гарей и борьбы против церковных новшеств. Жалуясь на своих священников, крестьяне говорили, что «нас мирских людей, те Пудожские попы не исповедуют, не причащают, к болящим не ходят, и родительницы без покаяния умирают. За погребение умерших берут по 2,

⁶ РИБ, VI, 97

⁷ Олонецкие Губернские Ведомости, 1849, 1851, № 2

по 3 и по 5 рублей, а у кого деньги не имеются, те лежат без погребения, и попы забыв страх Божий, пьют только да бражничают. За крещение, за молитву родильницам, за свадьбу берут попы в четверо».⁸ Немудрено, что обозленное и привыкшее обходиться без духовенства население легко пошло за проповедью беспоповцев, которые сами безвозмездно совершали требы и учили, что «последовавшие за антихристом» иереи вовсе не являются носителями благодати. Вожди этого похода, простецы Журавский и Зайцев, перекрещивали сразу по 20—30 человек, а на одной «Ердани» Журавского в беспоповство перешло даже 77 перекрестников.

Вот почему на этой древней православной, но церковно скудной почве, легко возросли семена беспоповской веры. Эта северная земля, оплодотворенная горями и учением вдохновленных апокалиптических вождей, неожиданно дала богатые всходы этого, весьма неточно называемого старообрядческим, беспоповского движения.

Со временем русское беспоповство, в особенности поморское (новопоморское) согласие, все же отошло от большинства крайних воззрений их первых учителей семнадцатого века. Не только самосжигания были совершенно прекращены, но и их взгляд на царство антихриста, на нынешнее время и на брак подвергся коренному пересмотру. Теперь антихрист понимается как «всякое отступление от веры Христовой, проповеданной апостолами. Иными словами, каждый противник Христа, которого Вселенские соборы святых отец отвергли бы как еретика». Таинства Евхаристии современные беспоповцы тоже не имеют, так как оно «было потеряно нашими предками во время гонений в семнадцатом—восемнадцатом веках, вместе с нашими священниками и епископами истребленными во время преследований». Зато снова восстановлено таинство брака, но оно совершается, по мнению поморцев наших дней, не священником или наставником, а «Богом и самими брачущимися», и с благословением настоятеля.⁹

⁸ АИ, V, 223

⁹ Разъяснения русских, слышанные в июне 1968 года в Москве, и зарубежных наставников поморского согласия. Цитируемые выраже-

Теперь судить, конечно, трудно, но надо полагать, что не будь нелепых затеек неистового Никона, русские церковные трудности не приняли бы такого трагического оборота, какой они приняли в результате введения нового обряда. Без знамени защиты древлего православия боголюбцы и капитоны вряд ли пошли бы на открытый разрыв с церковью и ревнители прошлого не имели бы предлога проявить такой беспримерной преданности «старому закону» и «мучителя не дождавши, полками в огонь не дерзали бы за Христа».

Но знамя защиты русской веры было создано как безрассудностью патриарха Никона, так и упорной поддержкой его нововведений и царем и правящим классом. Правящий класс конечно мало интересовался переменами введенными в обряд, но зато решительно не хотел уступать «церковникам», будь они патриарх и епископы, как это было показано во время суда над Никоном, или «ревнители благочестия», которые хотели поставить закон Бога над законами и политической государственности. Векновения секуляризационных настроений уже тогда были сильны, и выходя из эпохи средневековой политики, культуры и технологии, Московская Русь, вернее ее руководство выходило также и из эпохи средневековой веры, и средневековых отношений между церковью и государством. Семнадцатый век был вряд ли подходящим веком для возрождения теократических утопий Третьего Рима.

ния взяты из разъяснения настоятеля Владимира Смолякова, наставника прихода в г. Ири, Пенсильвания, и в части касающейся антихриста и священства совпадают с учением Андрея и Семена Денисовых.

БИБЛИОГРАФИЯ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

В подстрочных примечаниях автор обычно ссылается на издание указанное в библиографии. В том случае когда ему приходилось пользоваться разными изданиями одного и того же труда, и в примечании ссылка сделана на издание не указанное в библиографии, то он указывает в самом примечании год этого издания. В тех случаях когда разбивка на тома указанного издания не совпадает с разбивкой основного прижизненного издания, то он указывает сначала том использованного издания и затем в скобках разделение на тома основного прижизненного издания; например: Соловьев V (X), 214

- ААЭ: Акты археографической экспедиции СПб, 1836—38, I—IV
Авв.: Сочинения протопopa Аввакума, Памятники истории старообрядчества XVII века, кн. 1, вып. 1, Ленинград, 1927, РИБ, XXXIX
АЗР: Акты западной России, СПб, 1846—1853, I—V
А. И.: Акты исторические, СПб, 1841, 43, I—V
Акты хозяйства боярина Б. И. Морозова, М.-Л., 1940—45, I—II
Александр Б (Боровкин, еп. Клязминский): Описание некоторых сочинений, написанных в пользу раскола, СПб, 1861, I—II
Алексеев И.: История о бегствующем священстве, Бр. Сл., 1889, I и ЛРЛД, IV
Аполлос, Архим.: Начертания жития и деяний Никона патриарха Московского и всея России, М. 1859
Барсов, Е.: А. Денисов Вторушин как выговский проповедник, ТКДА, 1867
Барсов, Е.: Новые материалы для истории старообрядчества XVII—XVIII вв., М., 1890
Барсов, Н.: Братья Андрей и Семен Денисовы, Пр. Об., 1865
Белокуров, С.: Арсений Суханов, ч. I, Биография Суханова, ЧОИДР, 1891, I и II, ч. II, Сочинения А. Суханова, ЧОИДР, 1894, II (и отд.)
Бартенев, П. И.: Собрание писем царя Алексея Михайловича, М., 1858
Белокуров, С.: Из духовной жизни московского общества XVII в., М. 1902
Белокуров, С.: Свидетельство Сильвестра Медведева о никоновском исправлении книг, Хр. Чт., 1886, IV
Белокуров, С.: Сношения России с Кавказом, М. 1889, I
Бог. Вест.: Богословский вестник
Богословский, М.: Земское самоуправление на русском севере в XVII веке, ЧОИДР, 1909
Бог. Словарь: Полный православный богословский энциклопедический словарь, СПб, ок. 1910
Бонч-Бруевич, Вл.: Материалы к изучению русского сектантства и раскола, СПб, 1908, I
Бороздин, А.: Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке, СПб, 1898

- Броневский, В.: История Донского войска, СПб, 1834, I
 Бр. Сл.: Братское слово
 Будовниц, И. У.: Русская публицистика XVI века, М.-Л., 1947
 Булавинское восстание. Сборник документов, М., 1935
 Бухтарминские старообрядцы, М.-Л., 1930
 Виноград Росс.: Денисов, Семен (Семен Дионисиевич, кн. Мышецкий): Виноград российский или описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие, М., 1906
 Воссоединение Украины с Россией, М., 1953, I—III
 Голубев, С.: История киевской духовной академии, ТКДА, 1886
 Голубев, С.: Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, Киев, 1883—98, I—II
 Голубинский, Е.: История канонизации святых в русской церкви, М., 1903
 Голубинский, Е.: История русской церкви, М., 1900—4, I 1, 2 — II
 Голубинский, Е.: К нашей полемике со старообрядцами, ЧОИДР, 1905, III и отд.
 Голубцов, А. П.: Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны, М., 1908
 Гордон: Дневник: в Брикнер А., Патрик Гордон и его дневник, СПб, 1878
 Грекулов, Е. Ф.: Православная инквизиция в России, М., 1964
 Грушевский, М. М.: История Украины-Руси, Нью-Йорк, 1954, I—X
 ДАИ: Дополнение к актам историческим, СПб, 1846—1875, I—XII
 Дворцовые разряды, СПб, 1850—1855, I—IV
 Действия нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Сборник, том XI, 1913, XXXIII
 Дело о патриархе Никоне, СПб, 1897
 Денисов, А.: см. Поморские ответы
 Денисов, Семен: История о отцех и страдальцех соловецких в Г. Есипов: Раскольничьи дела XVIII столетия, СПб, 1863, II
 Денисов, Семен: Виноград российский, см. Виноград
 Деяния собора 1649 г., под ред. С. А. Белокурова, ЧОИДР, 1894, IV
 Деяния собора 1651 г. (Московского), Гиббенет, II, 470—472
 Деяния собора 1654 г. (Московского), см. Строев: Дополнение к опис. старопечатных книг, 151—156 и Макарий: Раскол, 159
 Деяния собора 1660 г. (Московского), Гиббенет, II, 180—220 и Дело о патр. Никоне, 64, 72, 88—110
 Деяния Собора 1666 г. (Московского). ДАИ, V, 439—477 и Мат. II
 Деяния Собора 1666—1667 гг. (Московского), ДАИ, V, 477—510 и Мат. II
 Деяния Собора Константинопольского 1655 г., Макарий, Раскол, 162—165
 Дмитрев, А. Д.: Инквизиция в России, М., 1937
 Дмитриевский, А. А.: Древнейшие патриаршие типиконы, Киев, 1907
 Дмитрий Ростовский: Розыск о раскольничьей брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявлении яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны, М., 1826
 Досифей, архим.: Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря, М., 1853, I—III
 ДРВ: Древняя российская вивлиоика, СПб, 1773—1775, 2 изд. I—XX, 1788—1791, переизд. 1895

- Дружинин, В. Г.: Писания русских старообрядцев, СПб, 1912
- Дружинин, В. Г.: Подлинная рукопись Поморских ответов и ее издания, СПб, АН, ОРЯС, 1912, XVII / 1, стр. 53—71
- Дружинин, В. Г.: Поморские палеографы начала XVIII в., Петроград, 1921, ЛЗАК, XXXI
- Дружинин, В. Г.: Раскол на Дону в конце XVII в., СПб, 1889
- Дьяконов, М. А.: Власть московских государей, СПб, 1889
- Евфросин: Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей (1691), ПДП, 1895, CVIII
- Есипов, Г. В.: Раскольничьи дела XVIII ст., СПб, 1861—3, I—II
- Забелин, И.: Домашний быт русских цариц в XVI и XVII в. в., М., 1872
- Заозерский, А. И.: Царь Алексей Михайлович в своем хозяйстве, П., 1917
- Зеньковский, о. В.: История русской философии, Париж, 1948, I—II
- Зеньковский, С.: Иван Неронов, Вестник РСХД, Париж, 1954, XXXI
- Зеньковский, С.: Житие духовидца Епифания, Возрождение, Париж, 1966, Май, 108—126
- Зеньковский, С.: Иосиф Волоцкий и Иосифляне, Вестник РСХД, Париж, 1956, XL
- Зеньковский, С.: Раскол и судьбы империи, Возрождение, 1955, XXXIX
- Зеньковский, С.: см. Zenkovsky, S.
- Зернова, А. С.: Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI и XVII веках, М., 1958
- ЗОРИСА: Записки отдела русской и славянской археологии импер. росс. археолог. о-ва, 1862, II (Документы о Никоне и ц. Алексее)
- Зызыкин, М. В.: Патриарх Никон и его государственные и канонические идеи, Варшава, 1931—38, I—III
- Жизнеописание: А. Н. Робинсон: Жизнеописания Аввакума и Епифания, Исследование и тексты, М., 1963
- Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения, ред. Н. К. Гудзий, В. М. Малышев и др., М., 1960
- Житие инока Епифания (произ. XVIII в.), рукопись, Пушкинский дом АН СССР
- Житие боярина Федора Ртищева, Др. Росс. Вивл., XVIII (изд. 1895)
- Житие Иосифа Волоколамского, Великие Четьи Минеи, СПб, 1868, т. I, Сентябрь, дни 1—13, 453—499
- Житие инока Кирилла (произ. XVII—XVIII в.), рукопись, Пушкинский дом АН СССР
- Житие Корнилия: (не издано, рукоп. Публ. библ. Q I, 401, лл. 153—174, опис. у Александра Б., 168—183)
- Житие Морозовой: Житие боярыни Морозовой, княгини Урусовой и Марьи Даниловой, Мат., VIII, 137—203
- Житие Никона, см. Шушерин, Ив.
- Житие Пафнутия Боровского. Кадлубовский, А.: Житие преп. Пафнутия Боровского в Сборник историко-филологического о-ва при Невинском Институте, 1898, II
- Житие Феодосия Васильева (написанное его сыном Евстратом Федосиевичем в 1742 г.), ЧОИДР, 1896, II/V
- Журавлев, Андрей Иоаннов: Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старооб-

рядцах, СПб, 1795 и 1799

Ивановский, Н. И.: Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола, Казань, 1897

Иосиф Волоцкий: Послания (ред. А. А. Зимина и Я. С. Лурье), М., 1959

Иосиф Волоцкий: Просветитель, Казань, 1857

Ист. Вест.: Исторический вестник

Ист. Зап.: Исторические записки

История Москвы, ред. С. Бахрушин, М., 1952, I

История Русской Литературы, АН, СССР, М., 1943—1948, I, II, ч. 1 и 2
Казакова, Н. А. и Я. С. Лурье: Антифеодальные еретические движения на Руси XIV начала XVI века, М., 1955

Канон преп. о. н. Дионисию: Канон преподобному отцу нашему Дионисию, архимандриту Сергиевы Лавры, Радонежскому чудотворцу с присовокуплением жития его, Москва, 1834 (написанный Симоном Азарьиным и о. Иваном Наседкой).

Каптерев, Противники: Каптерев, Н. Ф.: Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов; изд. 1-ое, 1887; изд. 2-ое, М., 1913

Каптерев, Царь: Каптерев, Н. Ф.: Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, Сергиев Посад, 1909—12, I—II

Каптерев, Н. Ф.: Характер отношений России к правосл. востоку в XVI и XVII вв., М., 1914

Карамзин, Н. М.: ИГР: История государства российского, СПб, 1830—1831, I—X

Карлович, В.: Исторические исследования служащие к оправданию старообрядцев, М., 1881—1886, I—III

Карташов, А. В.: Смысл старообрядчества в Сборник статей посвященных П. Б. Струве, Прага, 1925

Карташов, А. В.: Очерки по истории русской церкви, Париж, 1959, I—II

Кириллова Книга: Книга иже во святых отца нашего Кирилла, архиеп. Иерусалимского на осмый век, (тщан. о. Мих. Рогова), Москва, Печатный Двор, 1644

Клибанов, А. И.: Реформационные движения в России в XIV и в первой половине XVI вв., М., 1960

Ключевский, В. О.: Сочинения, I—VIII, Москва, 1956—1959

Книга о вере святой истинной и православной и освященной церкви восточной (издана тщанием о. Ст. Вонифатьева), Москва, Печатный Двор, 1648

Козловский, И. П.: Ф. М. Ртищев, Киев. Универс. известия, 1906

Котошихин, Г.: О России в царствование Алексея Михайловича, изд. 4-ое, СПб, 1906

Курносый, Иона: История о бегствующем священстве: в Есипов, II, 179—189

Лексинский летописец, в: Материалы к изучению русского сектанства и старообрядчества, ред. В. Бонч-Бруевич. СПб, 1908, I, 314 сл.

Лилеев, А. И.: О так называемой Кирилловой книге, Казань, 1858

Лилеев, М. И.: Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв., Киев, 1895

Лилеев, М. И.: Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв., Киев, 1893

Ливанов, Ф. В.: Раскольники и острожники, СПб, 1872, I—IV

Липранди, И. П.: Краткое обозрение истории существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном так и в политическом их значении, Лейпциг, 1900

Лихачев, Д. С.: Поэтика др. русской литературы, М., 1967

ЛРЛД: Летопись русской литературы и древностей

Любопытный, Павел (Павел Льв. Светозаров): Исторический словарь староверческой церкви, ЧОИДР, 1863, I, 123—177

Любопытный (Павел Льв. Светозаров): Каталог или библиотека староверческой церкви, ЧОИДР, 1863, I, 1—122

Макарий (Булгаков, епископ): История русского раскола, известного под названием старообрядчества, 3-ее изд., СПб, 1889

Макарий (Булгаков, епископ): История русской церкви, СПб, 1866—1883, I—XII

Максим Грек: Сочинения (в русс. переводе), Св. Троицкая-Сергиева Лавра, 1910, I—III

Максимов, С. В.: Рассказы из истории старообрядчества, СПб, 1861

Малинин, В.: Старец Елеазарова монастыря Филовей и его послания, Киев, 1901

Мальшев, В. И.: Усть Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв., Сыктывкар, 1960

Мальшев, В. И.: Древнерусские рукописи Пушкинского дома, М. Л., 1965

Мальшев, В. И.: Материалы и статьи о Аввакуме, ТОДРЛ, т. VI—XXIII

Мат.: Материалы для истории раскола за первое время его существования, ред. Н. И. Субботин, М., 1875—1890, I—IX

Материалы (Попов). Материалы для истории раскола: сборник для истории старообрядчества, изд. Н. Поповым, М., 1864, I

МВД: История министерства внутренних дел, сост. Н. Варадинов, Имп. типография, СПб, 1863, III

МВД: Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 г. по 1881 год, изд. МВД, СПб, 1903

МВД, Сборник: Сборник правительственных (Мин. Вн. Дел) сведений о раскольниках, изд. В. Кельсиева, Лондон, 1860—1862, I—II

МВД, Собрание: Собрание постановлений по части раскола, изд. Мин. Вн. Дел, (1858), герепечатка В. Кельсиева. Лондон, 1863, I, 1—2

Медведев, Сильвестр: Известие истинное, ред. С. Белокурова, ЧОИДР, 1885, IV

Медведев, Сильвестр: Созерцание краткое, ред. А. Прозоровского, ЧОИДР, 1894, IV/II

Мельников, А.: Самобытность старообрядчества, Русская мысль, 1911, V, 72 сл.

Мельников, П. И. (Печерский, Андрей — псевд.): Полное собрание сочинений, СПб, I—XIV

Милоков, П. Н.: Очерки по истории русской культуры, т. I—III, Париж-Гаага, 1931—1960

Николаевский, П. Ф.: Из истории сношений России с Востоком в половине XVII века, Хр. Чт., 1882, I—VI

Николаевский, П. Ф.: Московский печатный двор при патриархе Никоне, Хр. Чт., 1890—91

Никольский, Н. М.: История русской церкви, М., 1930

Никон, патр.: Возражение или разорение, ЗОРИСА, 1861, II, 490 сл.

Нильский, И. Ф.: Семейная жизнь в русском Расколе, СПб, 1869, I—II

Описание документов и дел хранящихся в архиве св. прав. Синода, СПб, 1868, I и II

ОРЯС: Сборник отдела русского языка и словесности Академии Наук.

Павел Алеппский: Путешествие антиох. патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом П. Алеппским, М., 1896—1900, I—V (и ЧОИДР), перевод с араб. Г. Муркоса.

Памятники первых лет русского старообрядчества, изд. Я. Л. Барсковым, ЛЗАК, 1911, XXIV

ПДП: Памятники древней письменности

ПДПИ: Памятники древней письменности и искусства

ПДРЛ: Памятники древней русской литературы

Письма русских государей и других особ царского семейства, М., 1848, I

Платонов, С. Ф.: Москва и Запад, Берлин, 1926

Платонов, С. Ф.: Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI—XVII вв., М., 1937

Повесть о белом клобуке, см. ПСтРЛ, I, 287—300

Покровский, П. Н., Русская история с древнейших времен (при участии Н. М. Никольского), Москва, без даты, (1910), I—IV

Пом. Ответы: Денисов, Андрей (Вторушин, кн. Мышецкий): Поморские ответы, изд. 1-ое, М., 1884; изд. 2-ое, М., Преображенское Кладбище, 1911; изд. 3-ее, М., В. Рябушинского, 1911; изд. 4-ое, Симакова, Уральск, 1911

Попко, И.: Терские казаки со стародавних времен, СПб, 1880, т. I

Преображенский, А. В.: Вопрос о единогласном пении в русской церкви XVIII века, ПДПИ, том 154

Пр. Об.: Православное обозрение

Просвятитель: см. Иосиф Волоцкий

ПРП: Памятники русского права, М., 1952—1961, I—VIII

Пр. Соб.: Православный собеседник

ПСЗ: Полное собрание законов Российской Империи, СПб, 1830, т. I—XLIII

ПСтРЛ: Памятники старинной русской литературы, СПб, 1860—1862, I, II, IV ред. Н. Костомарова, III ред. А. Н. Пыпина, изд. гр. Г. Кушелевым-Безбородко

Пустозерский сборник (описание В. Дружинина), СПб, 1914, ЛЗАК, XXVI, 1—25

РИБ: Русская историческая библиотека

Родес, И.: Состояние России в 1650—1655 гг. по донесениям И. Родеса, ред. Б. Г. Курц, ЧОИДР, 1915, II и VII

Рождественский, Т. С. Памятники старообрядческой поэзии. Московский археологический институт: Записки: М., 1910, VI

Розыск: см. Дмитрий Ростовский

Романов, Савва: История о вере и челобитная о стрельцах, ЛРЛД, V, 110—148

Румянцев, И.: Никита Константинович Добрынин, Сергиев Посад, 1917

Рыбаков, А. С.: Старая вера. Старообрядческая хрестоматия, М., 1914

Рябушинский, Вл. Павл.: Старообрядчество и русское религиозное чувство, Франция, без даты, (1930)

Сапожников, Д. И.: Самосожжение в русском расколе со втор. пол. XVII в. до конца XVIII, ЧОИДР, 1891, III—IV (и отд.)

Сахаров, Ф. К.: Литература истории и обличения русского раскола, СПб, 1892—1900, I—III

Сахаров, Ф. К.: Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах г. Владимира (1720—1855), Владимир, 1905

Сватиков, С. Г.: Россия и Дон (1549—1917), Вена, 1924

СГГД: Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в госуд. коллегии иностранных дел, СПб, 1828, I—IV

Сенатов, В. Г.: Философия истории старообрядчества, М., 1908, I—II

Синод: Постановления. Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству св. Синода, СПб, 1860, I—II

Синодик: Свободный старообрядческий синодик, изд. А. Н. Пыпным, ПДП, том 94

Скворцов, Г.: Патриарх Адриан, Пр. Соб. 1912, I—II

Смирнов, П. С.: Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным, СПб, 1898

Смирнов, П. С.: Выговская беспоповская община в первое время ее существования, Хр. Чт., 1910, V—VI

Смирнов, П. С.: Из истории раскола первой половины XVIII века, СПб, 1908

Смирнов, П. С.: История русского старообрядчества, СПб, 2-ое изд., 1895

Смирнов, П. С.: Первые попытки раскольников приобрести архиерея в Хр. Чт., 1906, VII

Смирнов, С.: Исповедь земле, Бог. Вест., 1912, II, 501—537

Соболевский, А.: Образованность Московской Руси XV—XVII вв., СПб, 1894

Соболевский, А.: Переводная литература Московской Руси XIV—XVIII вв., Сборник ОРЯС, том 74, 1903, 1—460

Соколов, И. И.: Отношение протестантизма к России в XVI и XVII в., М., 1880

Соколов, Н. С.: Раскол в Саратовском Крае, Саратов, 1888

Соловьев, С. М.: История России с древнейших времен, М., 1959—1966, I—XIV (в скобках дается подразделение на тома самого С. Соловьева. В тех случаях, когда цитируется другое издание, то указан год издания)

Строев, П.: Дополнение к книгам гр. Ф. Толстого. Описание старопечатных книг славянских, служащее дополнением к описаниям библиотек гр. Ф. Толстого и купца И. Царского, М., 1841

Строев, П.: Списки русских иерархов, СПб, 1877

Суханов, Арсений: Сочинения, изд. как 2-ая часть исследования С. А. Белокурова: Арсений Суханов, ЧОИДР, 1894, II (и отд.)

Сырцов, И.: Возмущение соловецких монахов старообрядцев в XVII веке, Кострома, 1888 (2-ое изд.)

Сырцов, И.: Самосожжения в сибирском расколе, Тобольск, 1888

Сырцов, И.: Соловецкий монастырь перед возмущением, Пр. Соб., 1879, X

Тайный приказ: Дневальные записи приказа тайных дел (ред. С. Белокурова), 7165—7183, М., 1908

- Татарский, И.: Симеон Полоцкий, М., 1886
- Тихонравов, Н. С.: Сочинения, М., 1898, т. II
- ГОДРЛ: Труды отдела древней русской литературы АН, СССР
- Урсова, Евд. Петр.: Переписка с детьми, Старина и Новизна, 1916, XX, 14—48
- Устрялов, Н. Г.: История царствования Петра Великого, СПб, 1858—1863, т. I—IV, VI
- Устюгов, Н. В. и Чаев, Н. С.: Русская церковь и Русское государство в XVII веке, ред. Н. В. Устюгова, Москва, 1961
- Филиппов, И.: История Выговской старообрядческой пустыни (написана ок. 1743 г.), СПб, 1862
- Флоровский, о. Г.: Пути русского богословия, Београд—Париж, 1937
- Форстен: Сношения Швеции и России во второй половине XVII в., ЖМНП, 1898, I—II, 1899, II, III, IV, V
- Харлампович, К. В.: Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, Казань, 1914, I
- Хрущов, И. П., Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого, СПб, 1868
- Хр. Чт.: Христианское чтение, СПб
- Черемшанский, В. М.: Описание Оренбургской губернии, Уфа, 1859
- Чистович, Илларион: Выговская раскольническая пустынь в первой половине XVIII ст., ЧОИДР, 1859, II
- ЧОИДР: Чтения в обществе истории и древностей российских [Москва].
- Шестак, Мартемьян: Слово о единоголосном пении (нап. 1649 г.), ПДПИ, 1904, том 155, 63—79
- Шушерин, Иван: История о рождении, о воспитании, и о житии святейшего патриарха Никона, Русский Архив, 1909, IX, 1—110 и отд.
- Щапов, Аф. П.: Сочинения, СПб, 1906—8, I—III
- Юшков, С. В.: Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV—XVII вв., СПб, 1913
- Яковлев, Григорий (1703—1756): Извещение праведное о расколе беспоповщины, М., 1888
- Amburger, Erik: Geschichte des Protestantismus in Russland, Stuttgart, 1961
- Amman, A. M.: Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien, 1950
- Benz, E.: Ecclesia Spiritualis, Stuttgart, 1934
- Bett, H.: Johannes Scotus Erigena, Cambridge, 1925
- Busching, Ant. Fr.: Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in russischen Reiche, I, Altona, 1766
- Calvin, J.: Christian Institutions, I—II, (Library of Christian Classics, XX—XXI), Philadelphia, 1960
- Denissoff, Elie: Maxim le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse de Michel Trivolis, Paris-Louvain, 1943
- Fechner, A. W.: Chronik der evangelischen Gemeinden in Moskau, Moskau, 1876, I—II
- Florovský, A.: Čeští jesuitové na Rusi, Praha, 1941
- Hauptmann, Peter: Altrussischer Glaube, Göttingen, 1963
- Hoffmann, Georg: Griechische Patriarchen und römische Päpste (Or. Chr. 47), Roma, 1928
- Holl, Kars: Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Mönchtum, Leipzig, 1898
- Johannes Chrysostomos: Die Pomorskie Otvety als Denkmal der An-

- schaung der russischen Altgläubigen der I Viertel des XVIII Jhrht. (Or. Chr. 148), Roma, 1959
- Koch, Hans: Kleine Schritten zur Kirchen- u. Geistesgeschichte Osteuropas, Wiesbaden, 1962
- Kot, Stanislaus: Socianism in Poland, Boston, 1957
- Kraśiński: hr. W.: Zarys dziejów powstania i upadku reformacyi w Polsce, I—II, Warszawa, 1903—1904
- Lukaszewicz, J.: Geschichte der reformierten Kirche in Litauen, Leipzig, 1848—1850, I—II
- Medlin, Wm.: Moscow and East Rome, Genève, 1952
- Nantes, René de: Histoire des Spirituels, Louvain-Paris, 1909
- Or. Chr.: Orientalia Christiana
- Pascal, Pierre: Avvakum et les débuts du Raskol. La Crise religieuse au XVII siècle en Russie, Paris, 1938
- Pierling, père Paul: La Russie et le St. Siège, Paris, 1896, I
- Pleyel, Victoria: Das russische Altgläubigtum, Geschichte u. Darstellung in Literatur, München, 1961
- Schaeder, Hildegard: Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der Slawischen Welt, Hamburg, 1949
- Schramm, G.: Der polnische Adel u. die Reformation 1548—1607, Wiesbaden, 1965
- Schulze, Bernhard: Maksim Grek als Theologe (Or. Chr. 164), Roma, 1963
- Smolitsch, Igor: Russisches Mönchtum, Würzburg, 1953
- Spiritual and Anabaptist Writers, ed. G. H. Williams, Philadelphia, 1957
- Tschiżewskij, D.: Aus zwei Welten, 'S-Gravenhage, 1956
- Tschiżewskij, D. (Čizevskij): History of Russian Literature from XI c. to the end of Baroque, 'S-Gravenhage, 1960
- Tschiżewskij, D.: Russische Geistesgeschichte, 1—2, Hamburg, 1959—1961
- Tschiżewskij, D. в Kyrios, VI, 1944, 29—60
- Unbegaun, B.: в La Nouvelle Clio, VII—VIII, 1951, 251—261
- Vries, Wilhemlm de: Rom und die Patriarchen des Ostens, Freiburg- München, 1960
- Williams, George H.: The Radical Reformation, Philadelphia, 1962
- Zenkovsky, Serge A.: Aus dem alten Russland: Epen, Chroniken und Geschichten, München, 1968
- Zenkovsky, S.: The Confession of Epiphany, Studies in Russian and Polish Literature, The Hague, 1962, 46—71
- Zenkovsky, S.: The ideological World of the Denisov Brothers, Harvard Slavic Studies, 1957, III, 49—66
- Zenkovsky, Serge A.: Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales, New York, 1963 a. 1964
- Zenkovsky, S.: The Old Believer Avvakum, Indiana Slavic Studies, 1956, I, 1—51
- Zenkovsky, Serge A.: Pan-Turkism and Islam in Russia, Harvard U. P., 1960 a. 1967
- Zenkovsky, S.: The Russian Schism, Russian Review, 1957, XVI, 37—58
- Zužek, Ivan: Kormčaja Kniga (Or. Chr. 168), Roma, 1964.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИЦ ИСТОРИЧЕСКИХ И БИБЛЕЙСКИХ

- Аввакум, протопоп 13, 20, 22, 108, 116, 135—138, 146, 186, 188, 190, 207—209, 215, 234, 286—408, 422—434, 451, 458, 466, 477—480, 487, 489
Авраамий, старец (в миру Афанасий юрод.) 269, 271—272, 280, 286, 317—323, 328, 378, 380, 433, 446, 466, 468, 478, 479, 482
Адриан, протопоп 211, 217, 309
Азарьин Симон 66, 77, 100
Аксаков Юрий, воевода 139
Александр I, имп. 468, 482, 485
Александр II, имп. 15
Александр Вятский, епископ 136, 234, 284—286, 394, 436
Александр Невский, князь 317, 345
Алексей, св., митр. 37, 89
Алексей Михайлович, царь 14, 102—122, 130, 136, 141, 180—192, 199—343, 350—366, 376, 400—401, 405—406, 455, 462, 486, 496
Ананий, старец 76, 108
Андреа, Яков 56
Андреев, Козма — см. Кузма Косой
Андрей, апостол 29, 31, 33, 177
Антоний Великий, св. 37, 490, 493
Антоний Константинопольский, патр. 158
Антоний Муромский, архиманд. 265, 280, 286, 322
Арий, протопоп александрийский 222, 362
Арсений Глухой, инок 92, 100
Арсений Грек 160—161, 170, 176, 205—207, 217, 219, 223—224, 235, 254, 266, 268, 365
Арсений Елассонский, епископ 210
Арсений Сатановский 101, 170
Афанасий, юрод. — см. Авраамий, старец
Афанасий Великий, св. 101, 353
Барятинский Юрий Никитич, кн. 325
Баторий Стефан 52
Бёме 483
Бенедикт, архиманд. константинопольский 160
Боголеп, старец — см. Львов Мих. Ив., кн.
Боголюбский Андрей 197
Борис, св. 37
Булавин Кондратий 419
Бутурлин В. В., боярин 189
Вавила, старец (юрод.) 150—151, 272, 273, 279, 321, 385, 466, 487, 491—492
Варлаам Вятский 120
Варлаам Ростовский, митр. 119, 181, 183
Варфоломей, архиманд. 276, 308, 310

Вассиан Косой 46
Василий II (Темный) 25, 26, 30
Василий III 46
Василий Волосатый, старец 272, 321, 331, 384—385, 445
Васильев Иван 482
Васильев Карп — см. Кирилл, старец
Васильев Феодосий 439, 440, 442, 447, 448, 449—450, 452, 456, 467, 468
Васильев Фотий — см. Филипп, старец
Викулин Данила 391, 454—455, 457—458
Владимир Святой 116, 459, 460
Владислав, королевич польский 165
Вонифатьев Стефан, протопоп 99, 102, 103, 106—108, 109, 111, 119—123,
131—137, 171, 185—220, 227, 233, 234, 236—238, 241, 243, 488
Воротынский Ив., кн. 332
Вьшенский Ив. 54, 55, 264

Гавриил, патр. сербский 200, 219, 239
Гавриил, протопоп 111, 216
Гавриил Назаретский, митр. 163, 200, 221
Геннадий, старец (в миру Качалов) 391
Геннадий Новгородский, архиепископ 30—33, 125, 232
Георгий Всеволодович, кн. 179
Герасим, игумен 111, 138
Гермоген, патр. московский 41, 180
Геронтий, старец 310—311, 336
Глеб, св. 37
Годунов Борис 37, 44, 47, 73, 188, 197
Голицын Вас. Вас., кн. 402—403, 418
Григорий, старец — см. Неронов Ив.
Григорий Никейский, митр. 222

Дамаскин Птицкий 101, 170
Даниил, пророк 28, 34
Даниил Костромский, протопоп 111, 134, 137—139, 209, 214—215, 234, 266
Даниил Темниковский, протопоп 215
Данилова Мария Герасимовна 328, 330—336, 372
Демосфен 253
Денисов Андрей 22, 437, 455—468, 496
Денисов Семен 147, 149, 150, 151, 337, 338, 437, 458—468, 496
Дионисий, игумен 43—49, 59—69, 74—77, 82, 92, 96, 100, 117, 264
Дионисий, священноинок 385, 434, 443—444
Дионисий Константинопольский, патр. 254, 280—286, 300—301, 303
Дмитрий Иоаннович, св., царевич 42
Дмитрий-самозванец (Гришка Отрепьев) 42, 45, 345
Дмитрий-самозванец (Тушинский вор) 42, 47, 73, 77, 180
Добрынин Никита (Пустосвят), поп 224, 265—266, 280, 283, 288, 290, 298,
320, 379, 411—412, 415, 487
Долгорукий Юрий Алексеевич, кн. 325
Доминина, св. 273
Дорофей, игумен 365, 398
Досифей, игумен 275, 280, 322, 329, 374, 378, 384, 388—433, 443—444, 455,
487—489
Дружинин Никита, о. 408, 410, 461

Евфимий, автор «Разглагольствования» 469
Евфимий, старец 206, 217, 223
Ефросин, инок 148, 155, 276, 374, 381—392, 426—427, 438, 442—444, 474,
480—482, 489
Елеазар, св. 109
Екатерина II (Великая) 201, 432, 485
Елагин И., полуголова стрелецкий 323, 376, 397
Емельян Повенецкий 390, 446
Епифаний, епископ старообряд. 437
Епифаний, старец 240, 275, 298, 299, 309, 313—314, 324—325, 343—344,
351, 356, 381, 388, 389, 397, 399
Епифаний Премудрый 100
Епифаний Славинецкий, старец 101, 164, 170, 204—206, 217—220, 223—
224, 254, 259, 266, 278, 484
Еразм Ермолай 46, 107
Ермила Ярославский 215

Жидята Лука 78
Жолкевский, гетман 166

Захаров Ив., дьячок 328, 391
Зизаний Лаврентий 71
Зизаний Стефан 55, 97—98, 154, 263
Зосима, митр. моск. 233
Зосима преп. 309
Зубов Степан А., воевода 273, 279, 281

Иван III (Великий) 26, 30, 32, 233, 462
Иван IV (Грозный) 37, 44, 46, 73, 77, 102, 130, 180—182, 202, 210, 242, 248,
366, 415, 455
Иван Алексеевич, царь 400, 405—406, 408, 417
Иван Коломенский, о. 439
Иван Коломенский, самосжигатель 382, 384
Иван Нагой 481
Иванов Григорий, о. 90, 139
Игнатий, св. 239
Игнатий, старец (основатель скита св. Спаса «на Лому») 63—64, 74
Игнатий, старец соловецкий 338, 382, 389—391, 443—446, 453—457, 465,
487
Иеремия Константинопольский, патр. 38, 39, 41, 42, 56, 131, 310, 459, 460
Иларион Рязанский, митр. 76, 108, 135, 151, 256, 257, 285, 290, 292—297,
334, 351
Илья, игумен соловецкий 71, 238, 240, 308
Инокентий III, папа римский 33
Иоаким, патр. моск. (б. архиман. Чудова мон. и митр. новгородский)
330, 333—336, 351, 365, 400, 401, 404, 405, 408—416, 484
Иоанн Богослов 346
Иоанн Златоуст, св. 46, 59—63, 66—80, 96, 109, 180, 182, 214, 273, 292,
318, 331, 364, 464
Иоанникий II, вселен. патр. 200
Иоасаф I, патр. моск. 82, 85, 86—91, 130, 147, 182, 351
Иоасаф II, патр. моск. (б. архиманд. Троице-Серг. лавры) 294, 303, 306,
314—316, 331, 343
Иоасаф Коринфский, митр. 200

Иов, патр. моск. 38, 125, 180—181
Иов Борецкий, митр. киев. 164—166
Иона, св., митр. 37, 89
Иона Ростовский, митр. 152, 213
Иона Тверской, архиепископ 120, 179
Иосиф, патр. моск. 96, 103, 113, 115, 119—123, 127—128, 133—136, 152, 179—182, 185—186, 188, 191, 211, 217, 233, 241, 244—246, 352, 428, 432, 434, 443, 483, 485
Иосиф Коломенский, архиепископ 400
Иосиф Волоцкий, св., игумен 30—34, 37, 40, 46, 117, 177, 233, 364, 448, 462, 493
Иосиф Сухий, старец 390—392
Ипполит, папа римский 153, 443
Ирений, св. 153
Ирина Михайловна, царевна 103, 321, 332—333, 363
Исаак Луцкий, епископ 165
Исайя, пророк 353, 489
Исайя Козловский 167
Исайя Копинский, епископ 165
Исидор, поп 361, 365, 379
Иустина, инокиня 239, 335, 380
Кальвин 51, 357, 450—451
Капитон, старец 21, 144—156, 271—275, 327, 341, 413, 442, 443, 449, 466, 472—479, 482—491. См. также лесные старцы (в Предметном Указателе)
Капитолина, старица 272, 321, 382
Карпов Федор, боярин 46, 159
Карпов Харитон 440, 447
Кассиан Косой 85
Качалов — см. Геннадий, старец
Кашинская Анна, св., княгиня 179
Киприан, юрод. 269, 280, 376, 377
Киприан Московский, митр. 174
Киприан Новгородский, митр. 89—90
Кирилл, старец (в миру Карп Васильев) 388—389
Кирилл Белозерский, св. 46, 87, 115
Кирилл Иерусалимский 55, 97, 98, 318
Кирилл Новгородский, преп. 179
Кирилл Туровский 78
Климент Смолятич 78
Козьма, поп 320, 379, 398—399, 440
Козьма Косой — см. Кузма Косой
Кокошилов Ив. 128
Колотовский И. А., боярин 127
Константин, импер. визант. 31, 34, 172, 316
Контарис Кирилл, патр. константинопольский 57—58
Копыстенский Захарий 55, 94, 154, 263
Корнилий, митр. казанский 135, 186
Корнилий, старец 146—150, 239, 275, 377—382, 392, 397, 455—457
Крашенников Симеон (в монаш. игумен Сергей) 378, 381, 385, 408
Кромгуэлл 355
Кузма Косой 418, 419, 446, 473, 474, 475
Кузма Маленький (Сидоров) 473

Кульман Квири́н 335, 483—484

Курбский А. М., кн. 159

Лаврентьев С., атаман 417, 418, 419

Лазарь, протопоп 111, 216, 267, 277, 279, 288, 290, 298, 299, 309, 314—315,
320, 324—325, 343, 351, 356, 371, 384, 395, 399, 458, 489

Леонид, старец 272, 279, 321, 385, 466

Леонтий, св., епископ 37

лже-Дмитрий — см. Дмитрий самозванец.

Лигарид Паисий, митр. газский 232, 254, 260, 278—283, 288—294, 297,
300—301, 303, 365

Лихачев Алексей Тимофеевич 402

Лихачев Михаил Тимофеевич 402, 405

Логин Муромский, протопоп 111, 140, 212, 213, 215, 234, 466

Лопухин Александр, воевода 279, 321

Лукарис Кирилл, патр. константинопольский 56, 57

Лукиан Самостатский, сатирик 491—492

Лукиан Самостатский, св. мученик 273, 491—492

Львов Мих. Ив., кн. (в монаш. старец Боголен) 240, 286

Людвик XIV 247, 297

Лютер 36, 132, 357, 359—361

Магомет 357

Макарий Александрийский, патр. 239

Макарий Антиохийский, патр. 113, 162, 201, 210, 219—222, 280, 284, 286,
290—291, 294, 297, 304—305, 314

Макарий Новгородский, митр. 102, 125, 130, 179, 191, 210, 234, 257, 285,
303, 306, 389, 394, 436, 459

Максим, импер. визант. 273

Максим Грек 43, 46, 60—68, 75, 80, 117, 159, 177, 264, 360, 493

Маланья, старица (в монаш. Александра) 317—318, 328, 330, 380, 430, 431

Мануил Грек 219

Маремьяна Феодоровна, старица 279, 377, 380, 381

Мария Египетская, св. 465

Мария Ильинишна — см. Милославская-Романова М. И.

Маркел Вологодский, епископ 120, 234, 257, 285, 394, 436

Марсили́й (Марселиус) Падуа́нский 253, 488—489

Мартемьянов Шестак 92, 112, 116, 118, 122, 205—206

Матвеев Артамон, боярин 255, 279, 321

Медведев Сильвестр 410, 483—484

Мелетий, патр. вост. 460

Меньшиков 452

Мефодий, патр. вселенск. 281

Мещеринов А. И. 336, 337, 339

Милославская Анна Петровна 377

Милославская-Романова Мар. Ильин., царица 236—237, 266, 317, 321,
323, 328—332, 405

Милославский Ив. Д., боярин 229

Милославский Ив. Мих. 406

Минаев Фрол, войсковой атаман 417, 418, 419

Минин Козьма 48, 59, 77

Михаил Федорович, царь 42, 49, 59, 62, 73, 103, 135, 147, 150, 165, 188—
189, 248

Мнишек Марина 42

Могила Петр, митр. киев. 165—169, 175, 203
Моисеев Петр 215
Моисей Рязанский, архиепископ 120
Моисей Угрин, преп. 493
Морозов Бор. Ив., боярин 102—107, 113, 135, 139, 141—142, 160, 199, 229,
243, 244, 266
Морозов Глеб Ив., боярин 266, 333
Морозов Ив. Глеб. 333
Морозова (дев. фам. Соковнина) Феодосья Прокопьевна (в монаш.
инокиня Феодора), боярыня 266—269, 276, 287, 289, 317, 320, 321—335,
371—372, 378, 380—381, 419, 430—431, 466
Мортон, епископ дурхэмский 57
Мстиславцев Петр 91
Мужилковский Силуан 171
Мусин-Пушкин А. И. 436

Нарышкина Наталия Кирилловна, царица 255, 329—332, 405, 408, 410
Наседка Иван 47, 66, 74, 92—93, 96, 100, 103, 111, 118, 122, 205—207, 264
Нектарий Иерусалимский, патр. 261, 278, 280—286, 291
Неронов Иван, протопоп (в монаш. старец Григорий) 15, 19, 43, 63—101,
108—146, 191, 195, 199, 203, 206—217, 221, 222, 226, 227, 230, 233—242,
249—252, 260—261, 264, 267, 270, 280, 283, 285—286, 298—299, 307, 309,
321—322, 356, 383, 487, 488
Никанор, игумен 216, 276, 298, 309—310, 319, 337, 339, 376
Никита Переяславльский, св. 490
Никифор, протопоп 291, 298—299, 314, 356
Николай I, имп. 274, 470, 476, 485
Никон, патр. моск. 15, 19—20, 76, 100, 107—120, 169, 174, 180—310, 318,
320, 324, 326, 329—330, 333—335, 340—341, 346, 348—351, 355—356, 362,
363, 366—368, 377, 379, 389—395, 401, 412, 416, 423, 425, 433—436, 439—
445, 449, 451—452, 456, 463—464, 466, 469, 475, 478, 480, 483—490, 496
Никон, св. 75, 100
Нил Сорский, преп. 87

Одоевский Никита Ив., кн. 104, 142, 183, 244
Одоевский Яков, кн. 332
Оккам Уильям 489
Ольга, св. 145
Онуфрий, старец (основ. Онуфринского скита) 240, 385
Ордын-Нащёкин, боярин 246
Отенский Зиновий 159
Отрепьев Гришка — см. Дмитрий-самозванец

Павел, апостол 121, 146, 158, 361, 493
Павел I, имп. 483, 485
Павел Алеппский, дьяк 113—115, 190, 201, 220—222, 230—231, 244
Павел Коломенский, епископ 136, 138, 191, 209, 218, 220, 230, 234, 240,
285, 294, 436, 445
Павел Сарский и Подонский (Крутицкий), митр. 251, 278—279, 285,
289—297, 313, 322, 323, 328—330, 334, 401, 451
Паисий Александрийский, патр. 162, 280, 290—291, 297, 304, 305, 314
Паисий Иерусалимский, патр. 110, 160—163, 170—179, 198—205, 210, 214,
219, 246
Паисий Константинопольский, патр. 220, 300, 303

Палама Григорий 117
Палеолог София 26
Палицын Авраамий 43, 47, 49, 65
Пантелларис Афанасий, патр. конст. 58, 200—201, 212
Панфилов Козма — см. Кузма Маленький
Парфений II, патр. конст. 121—122, 163, 204, 291
Пафнутий, иеромонах 416, 427, 463
Пац Николай, епископ 51
Пашков Афанасий, боярин 267
Петр I (Великий), имп. 70, 96, 194, 202, 254, 256—257, 400, 404—405, 408, 410, 413—417, 430, 436, 451, 455, 459, 461, 469, 470, 485
Петр Афонский, преп. 37, 465
Питирим, патр. моск. (б. митр. крутицкий, позже новгородский) 243, 251, 257, 259, 260, 277—278, 283, 288, 290, 331, 389, 426, 436, 464
Плутарх 254
Пожарский, кн. 49, 59
Поликарп Петров 321, 381, 443
Посников Андрей, протопоп 335, 401
Потемкин Ефрем, старец 274, 279, 286, 383, 385, 428
Потемкин Спиридон, старец 100, 262—264, 265, 271, 280, 340, 461
Прозоровский Ив., кн. 279, 321
Пугачев Ем. 420

Радзивилл Николай, кн. 51, 52
Разин Стенька 325—326, 397
Рафаил Коломенский, епископ 120
Рогов Михаил, протопоп 92, 99, 205, 216
Родес 185, 190, 227—228
Рокита 56
Романовский Ю., кн. 250
Романов Никита 254
Романов Савва 408, 410
Ростовский Дм. 382
Ртищев Мих. А. 267, 329, 331, 333
Ртищев Фед. Мих., боярин 103, 105—106, 107, 108, 109, 116, 160, 164, 187, 243, 262, 267, 268, 269, 329
Рублев, иконописец 117
Ртищева Анна Мих. 187, 216, 237, 329

Савва Освященный, св. 174
Савва Сторожевский, св. 180
Савватий, преп. 309
Савватий, старец 309, 338, 392, 408, 410
Савонарола Иероним 61, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 75, 493
Сагайдачный Петр, гетман 54
Салтыков Сергей (в монаш. игумен Сергей) 274, 280, 380, 385, 408, 428
Салтыков Федор, боярин 181, 270, 328
Самаренин Мих., донской атаман 326
Санин Иосиф 87
Сапега 51
Серапион Владимирский, епископ 78
Серапион Сарский и Подонский, митр. 119—120
Серапион Суздальский, архиеп. 88, 120
Сервет 52

- Сергий, игумен — см. Крашенников Симеон; Салтыков Сергей.
 Сергей Радонежский, преп. 63, 75, 77, 87, 100, 166
 Сигизмунд Август, король польский 52
 Сигизмунд III (Ваза), король польский 49, 52, 165
 Сильвестр, св., папа римский 31, 316
 Сильвестр Киевский, митр. 101
 Сильвестр Крутицкий, митр. 214
 Симеон, св. 490
 Симеон Вологодский, еп. 268, 293
 Симеон Новый Богослов 117
 Симеон Полоцкий 255, 282—283, 288, 314, 483, 484
 Сиригос Милетий 168
 Сирин Ефрем, св. 98, 99, 206, 207
 Скарга Петр 52
 Скуратов Малюта 182
 Славинецкий Епифаний — см. Епифаний Славинецкий
 Смотрицкий Милетий 94
 Соковнин Алексей Прокопьевич 333, 413
 Соковнин Фед. Прок. 333
 София Алексеевна, царевна 400, 405, 406, 409—415
 София Палеолог — см. Палеолог С.
 Социн Леллий 52
 Социн Фауст 52
 Стефан Сурожский 214
 Стрешнев Семен Лукьянович, боярин 232, 257, 260
 Суслов Ив. Тим. 482
 Суханов Арсений 100, 176—178, 204, 205, 206, 217, 224, 281
- Тимофеев Иов, о. 378, 397, 431
 Тихон, игумен 111
 Транквильон-Ставровецкий Кирилл 71
 Трофимов Семен, протопоп 215—216
 Трофимов Феодор (в монаш. инок Филипп) 377, 380
 Трубецкой Е., кн. 117
 Тучков В. А. 159
- Урсова Евдокия Прокопьевна, княгиня 269, 328, 330—335, 371—375.
 380, 381, 412
- Федор, юрод. 269, 270, 280, 322—323, 375, 376
 Федор Алексеевич, царь 335, 339, 365, 377, 399—407
 Федор Иоаннович, царь 38, 41, 73
 Федор, дьяк. 100, 190, 270—271, 279—280, 288—290, 298, 313—317, 320,
 322, 324—325, 333—334, 340, 344—356, 359, 368, 397, 399, 433, 461, 478
 Феодора, инокиня — см. Морозова.
 Феодосий, иеромон. 416—419, 427—429, 431—434
 Феодосий Младший, император византийский 180, 182
 Феокист, игумен 111—112, 264, 269, 286, 322
 Феоктист, св. 465
 Феофан Иерусалимский, патр. 69
 Феофан Константинопольский, патр. 310, 360
 Феофилакт Болгарский 157
 Филарет, патр. 55, 62, 70—72, 76, 81—82, 86, 91, 125, 127, 137, 146, 147,
 188—189, 197, 208, 222, 275, 297, 434, 455, 457, 485

Филиппов Данила 481—482
Филипп, св., митр. моск. 180—187, 248, 296, 307
Филипп, старец (в миру Фотий Васильев) 468
Филофей, старец 33—39, 340, 490
Фирсов Герасим, старец 216, 240, 280, 286, 307—308
Формоз, папа римский 362
Фотий, митр. моск. 174

Хворостинин Ив., кн. 65—66, 74
Хилков, кн. 127
Хмельницкий Богдан, гетман 171, 198, 199, 200
Хованский Ив. Андр., кн. 328, 407—415
Хованский Ив. Никит., кн. 141
Хованский Никита Ив., кн. 181, 188
Хрущева Елена 371, 379—380

Шаховской Сем., кн. 103
Шемяка Дм. 25
Шереметьев Борис, боярин 137
Шереметьев Вас., боярин 138

Эригена 32

Языков Ив. Макс. 402, 405

УКАЗАТЕЛЬ АВТОРОВ ИСТОРИЧЕСКИХ РАБОТ

Абрамов Я. В. 18
Алексеев Иван 421, 432
Андреев В. В. 18
Аристов Н. А. 18

Барсков Я. Л. 20, 361
Барсов Е. В. 20
Белокуров С. А. 20
Богоявленский С. К. 95
Бороздин А. К. 20
Булгаков Макарий, митр. 16

Веселовский С. Т. 20

Гиббенет Н. 20
Голубинский Е. Е. 20, 174

Дружинина О. 43

Журавлев Ив., о. 439

Иродионов 464

Каблиц И. (псевд. — Юзов) 18
Каптерев Н. Ф. 19—20, 174, 283, 366
Карташов А. В. 22, 115, 225
Катьрев-Ростовский, кн. 49
Кельсиев В. 17, 18
Кириллов И. А. 21
Ключевский В. О. 105, 285, 307
Костомаров Н. М. 18

Любопытный (Павел Ануфриев) 368, 458—459

Мальшев В. И. 21, 23, 363, 364
Манассия К. 30
Медведев Сильвестр 410, 483—484
Мейерберг А. 104—105
Мельников-Печерский П. И. 274, 429, 436, 472

Никольский П. Ф. 20
Нойбауэр Х. 366

Олеарий 132, 193, 196

Павел Алеппский, дьяк 113—115, 190, 201, 220—221, 230—231, 244
Павленко И. И. 21
Паскаль Пьер 22
Платонов С. Ф. 69
Пругавин А. С. 18

Рождественский Н. В. 85
Романов Савва 408, 410
Рябушинский В. П. 22

Сенатов В. Г. 21
Смирнов П. С. 20—21, 361, 379, 439
Соболевский А. 95
Субботин Н. И. 18—20, 344, 351

Тимофеев, дьяк 49
Тулупов 49

Фармаковский Ф. 18
Филиппов Иван 389—392
Флоровский Г. 167
Фролов Василий 327, 472—473, 481—482

Харлампович К. П. 20
Хворостинин, кн. 49
Хризостомос Иоанн, о. 22, 462

Чижевский Д. И. 18, 23

Шаховской, кн. 49

Щапов Аф. Прок. 16, 18, 151, 326

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Алексеевский монастырь 330
Америка 194
Англия 78, 142
Андреевский монастырь 164
Анзерский скит 109
Архангельск 377, 446, 468
Астрахань 77, 215, 277, 325—326, 396, 414, 420—423, 428
Афонские монастыри 175—176, 204, 217
- Балканы 30, 56, 101, 171—172, 175, 200, 204
Балтийское море 201, 246
Белое море 109, 237—238, 275, 277, 311—312, 336—339, 445, 453, 493
Белозерский монастырь — см. Кирилло-Белозерская обитель
Белоруссия 51, 71, 94, 164, 171, 199, 203, 229—230, 234, 246, 252
- Беседный Николин монастырь 275
Бизюковский монастырь 274, 428
Благовещенский монастырь — см. Богоявленский мон.
Благовещенский собор (Москва) 106
Ближний Восток 56, 70, 78, 101, 118, 145, 156, 158, 162, 176, 178, 200,
204, 306, 325, 417
Богородичнин монастырь (Москва) 216
Богоявленский монастырь (Кострома) 111, 139
Болгария — см. Балканы
Боровск 333, 418
Босния — см. Балканы
Брест 264, 340
- Варшава 246
Венеция 263
Верхотурье 134, 395
Ветка 397, 424—437, 447, 464
Виданьский остров 275, 388
Византия 26—41, 50, 56, 116, 157—159, 173—175, 265, 301—302, 364, 475
Вильно 56—57, 246
Владимир 134, 144, 272, 328, 470
Водлозерская пустынь 392
Вознесенский монастырь 243, 260, 279, 371
Волга р. 25, 48, 65, 108, 111, 138, 140, 272—276, 286, 327, 328, 381, 385—386,
397, 422—423, 428, 432, 472, 476, 479
Вологда 63—64, 68, 71, 78, 80, 87, 90, 125, 134, 146, 147, 214, 237, 273, 279—
280, 377, 394, 453
Волокамский монастырь 87, 490
Воронеж 325, 416
Воскресения Христова храм 76, 78, 111
Выг р. 389, 391, 455—457, 461—466, 468
Выговская пустынь 275, 382, 390—392, 449, 457, 466, 468
Вязники 148, 155, 272—276, 279, 321, 382—385, 466, 472, 474, 479
Вязниковские леса — см. Вязники

Вязниковский монастырь 111

Вятка 125, 265, 394

Галич 394

Германия 142

Греция — см. Балканы, Византия

Грузия 197, 198, 201

Данилово 147—150, 155

Днепр р. 29, 168—169, 325, 429, 430

Дон р. 277, 320—325, 331, 378, 396—399, 406, 413, 415, 418—431, 446, 455, 474

Египет 144, 158, 176, 204

Елеазаров монастырь (Псков) 33

Енисейск 395

Женева 450—451

Жен Мироносиц церковь 377

Заволжье 48—49, 63, 144, 148, 155, 320, 384, 398, 470

Западная Двина р. 414

Западная Русь 53—55, 71, 94, 130, 153—154, 165—166, 169, 171, 175, 200—201, 252, 340. См. также Белоруссия.

Златоустовский монастырь (Москва) 264

Золотая Орда 25—29

Иверской Божьей Матери монастырь (на Валдае) 192, 197, 242, 334

Иерусалим 183, 460

Ипатьевский монастырь 148

Италия 66, 67, 160—161, 281

Кавказ 419—428

Казанской Божьей Матери собор (Москва) 106, 208, 215, 216

Казань 16, 73, 77—78, 328, 414

Калуга 87, 397, 426, 429—430

Каменно-Островский монастырь 214

Каменноспасский монастырь — см. Спассокаменский монастырь

Кандалакшский монастырь (на Белом море) 237

Керженец р. 274, 279, 286, 385, 413, 428—429, 434, 436, 472—474

Киев 29, 70, 100—101, 106, 124, 131, 164, 169, 170, 292, 316, 325, 328, 334, 437

Киево-Печерская лавра 490, 493

Киевский Михайловский монастырь 99

Киевское княжество — см. Киев.

Кирилло-Белозерская обитель 305, 401

Клязьма р. 214, 279

Кожеозерский монастырь 108—109, 155, 377, 401

Колесниковский скит 147—151

Константинополь 58, 158—162, 171, 176—180, 200—201, 204, 220, 364. См. также Византия.

Кострома 73, 111, 134, 138—139, 144, 148, 155, 272, 277—279, 381, 470, 478—483

Краков 246

Крестецкая пустынь 386

Крутицкое подворье 278, 289

Кубань 422—423
Кума р. 419—427
Курженская пустынь 275—276, 381, 388—389, 426, 473

Ливония 72, 252, 386
Литва — см. Речь Посполитая
Лондон 17
Лопатищи 110, 138, 359
Льгов 330, 431
Львовский монастырь 431
Лысково 76, 286, 325

Макарьевский Желтоводский монастырь 108, 135
Македония — см. Балканы.
Малая Азия — см. Ближний Восток.
Малороссия — см. Украина.
Медведица р. 418, 474
Мезень 279—280, 288, 290, 315, 322—323, 362, 375—376
Молдавия 176
Мстиславское подворье 323
Муром 111, 140, 215, 272

Невель 447—452
Немецкая слобода 72, 194, 335
Нижний Новгород 48, 73—87, 108—112, 125, 137—138, 144, 216, 265, 272—
274, 325—328, 373, 385, 472, 481
Никольский монастырь (под Рыльском) 428
Никольский Карельский монастырь (Карелия) 81
Никольский Угрешский монастырь (под Москвой) 290
Никольское-Соболево 65, 75, 76, 80
Новгород 25—26, 31, 32, 41, 44, 89, 110, 125, 128, 134—135, 156, 386—388,
394—395, 439—456, 494
Новодевичий монастырь 332
Новоспасский монастырь 108—109, 135, 172, 206, 214—215

Ока р. 25, 398
Олонек 392, 445, 459, 468, 470, 493
Онега 275, 277, 389—392, 426, 445, 454, 481
Онуфринский скит 385
Оттоманская империя 27, 50, 58, 70, 161, 170—173, 197, 200, 325, 417, 488

Павлов перевоз 478—482
Палеостровский монастырь 444—455
Палестина — см. Ближний Восток.
Париж 151, 263
Пафнутьев монастырь 289
Пенза 325
Переяславль Залесский 469, 490
Персия — см. Ближний Восток.
Петербург 461, 467—470, 482
Печенгский монастырь 328
Печерский монастырь 111, 330, 386
Печора р. 78, 314
Поволжье 49, 76—77, 90, 136, 139, 144, 279, 373, 423, 427, 472

- Покрова Богородицы церковь (Калуга) 429
Покрова пресв. Богородицы церковь (Ветка) 431
Полоцк 256
Польша — см. Речь Посполитая
Поморье 48, 320, 321, 328, 338, 376, 377, 386—392, 406, 413, 427, 437, 449—472, 495
Пошехонье 381—386, 445, 469
Преображения Христова скит 146—147
Прибалтика 201, 202, 246, 249
Псков 90, 128, 386—387, 394, 447, 452, 453
Пустозерск 111, 275, 290—299, 307, 313—316, 320—324, 331, 340—343, 344, 358, 362, 365, 374—378, 382, 396—399, 406, 422, 480, 487
Речь Посполитая 25—26, 41—42, 48, 49—59, 70, 80, 91, 94, 118, 130—131, 161, 164—171, 180, 197—200, 229, 236, 246, 252, 264, 281, 322, 413, 429—430, 447, 452, 467, 488
Рига 467
Рим 50, 54—57, 159, 263, 281, 365
Римская империя 26—28, 30—34, 38, 41, 157, 306, 340, 360
Рождественский монастырь (Боровск) 333, 335
Романо-Борисоглебский монастырь 216
Романов 381, 443
Романов Борисоглебск 111, 267, 288
Ростов 125—126, 239
Рыльск 428—431
Рязань 26, 481
Саввинский монастырь (Звенигород) 119, 216, 276, 309
Саратов 422, 472
Святые Троицы храм (Псков) 386
Сибирь 77—78, 215, 216, 230, 234, 267, 277, 279—280, 313, 320—321, 359, 374, 395—396, 470, 476
Симбирск 291, 298
Сирия — см. Ближний Восток.
Скандинавия 42, 142, 201—202, 311, 322, 386
Смольяны, скит 385, 428, 429
Соловецкий монастырь 16, 109, 161, 180—182, 187, 205, 238, 240, 276, 307—313, 322, 326, 328, 336—339, 375—376, 388—391, 408, 436, 453, 456, 458, 490
Соловки — см. Соловецкий монастырь.
Софии св. собор, (Константинополь) 201
София 484
Спаса «на Лому» скит 63—64
Спасокаменовский монастырь 236—237, 377
Спасский монастырь (Каргополь) 390
Стародубье 379, 397—399, 413, 424—430, 463, 472
Стокгольм 185, 245
Суздаль 87, 88, 155, 272
Суздальский монастырь 111
Сунарецкая пустынь — см. Троицко-Сунарецкая пустынь.
Суна р. 275, 388
Тамбовская г. 417, 476
Тверской монастырь 111

Тверь 73, 125, 126, 182, 453, 468
Терек р. 415, 420—423, 428
Тихвин 275, 392
Тихвинская пустынь 391
Тобольск 267, 321, 332, 371, 377
Троице-Сергиевская лавра 41, 43, 47, 48, 60—77, 100, 111, 117, 176, 294
Троицы св. собор (Псков) 386
Троицко-Сунарецкая пустынь 384, 388—389
Тула 253
Турция — см. Османская империя.

Углич 73, 468
Украина 54, 71, 80, 94, 97, 101, 164, 166, 167, 171, 198—203, 229, 246, 252,
316, 322, 325, 398
Урал 125, 313, 395, 476
Успенский собор (Москва) 180, 183, 221, 239, 242, 250, 258, 260, 290, 304
Устюг Великий 65, 78, 392, 394

Ферапонтов монастырь 294, 326, 401
Финляндия — см. Скандинавия.
Франция 98, 247

Холмогоры 78, 125, 328, 392, 394
Христа Спасителя монастырь (Ярославль) 147
Хутынский монастырь 389

Царицын 325, 422

Черкасск 416—419
Чернигов 398
Черное море 415
Чернораменные леса — см. Керженец.
Чудовский монастырь 180, 209, 239, 254, 278, 330

Швеция — см. Скандинавия.
Шунга 392, 454
Шуя 134, 137, 147—148, 385

Юрьевец 111, 138, 207

Ярославль 78, 90, 111, 139, 144, 147—148, 155, 397, 470, 473

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

альбигойцы 450, 452, 490, 492. См. также богомилы
анабаптисты 55, 337, 452, 492
антитринитарии 51—52, 53, 55, 449

антихрист 55, 67, 97—99, 153—155, 169, 236, 238—240, 248, 263—264, 266, 271—274, 306, 314, 317—319, 322, 327, 344—350, 359, 361—366, 373, 374, 379, 383—384, 412—413, 434, 436, 440—454, 461—462, 469—471, 475—476, 479, 488, 495—496

аполинариева ересь 34, 38

ариане — см. антитринитариим.

аристовщина 467

бабушкино согласие 475

беглопоповцы 476

бегуны 462, 469—471, 477

бегуны-самокрещенцы — см. бегуны.

безбрачие 153—154, 360—361, 379, 439—442, 447—450, 456, 457, 467—468, 470, 477, 493

безденежники 471

белокриницкое согласие 476

Белый Клобук, легенда о — см. «Повесть о Белом Клобуке».

беспоповщина 21, 23, 149—151, 154, 339, 343, 349—350, 368, 370, 390, 421, 424, 427, 432, 434, 437—476, 480, 486, 489, 493—495

благодать 341—342, 349, 373, 425, 433, 437, 439, 441—443, 461, 464, 467, 473, 476, 493, 495

боголюбцы 19, 99—146, 153—156, 160, 171, 179—193, 197, 203—217, 223, 226—241, 250—251, 256, 260, 262, 264, 268, 270—271, 279, 283, 285, 296, 309, 315, 356, 425, 459, 485—490, 496

богомилы 154, 450, 452, 490, 493

бракоборство — см. безбрачие.

братства церковные западнорусские 54, 131

бунт Булавина 419—420

бунт казачий старообрядческий 1687 г. 416—419, 424

бунт московский 1648 г. 103, 113, 141, 245

бунт московский 1654 г. (чумный) 234—235

бунт московский стрелецкий 1682 г. 279, 398, 399, 406—408, 413, 426, 444, 473

бунт московский стрелецкий 1698 г. 413—414

бунт Пугачева 420

бунт Стеньки Разина 325—328, 331, 397

«Виноград российский» С. Денисова 149, 151, 459—460

«Возражение или разорение смиренного Никона, Божию милостью патриарха» патр. Никона 260

возрождение — см. ренессанс.

возрождение церковное — см. реформация православная.

воссоединение Малороссии с Московской Русью 198—200, 229. См. также Богдан Хмельницкий.

«В царствующий град», послание старца Филофея 36

гари — см. самосожжение.

Голубиная книга — см. «Стих о...»

«Грамматика» М. Смотрицкого 94

«Дар императора Константина» 212

«Двух мечей» теория 232—233

двужперстие 13, 19, 37, 175—177, 208—210, 219, 224—225, 238—240, 257, 286, 300—303, 330, 341—342, 395, 411, 415, 423, 475—476, 479

- «Деяния» собора 1666—1667 гг. 302—304, 305—306
 «Диалоги» У. Оккама 489
 доминиканцы 67
- «Евангелие с толкованием» Феофилакта Болгарского 157
 евангелисты 73
 единогласие 83, 85—86, 88—89, 92, 96, 109—122, 133, 135—137, 171, 173,
 179, 191—192, 207, 211, 223, 256
- «Жезл правления» Симеона Полоцкого 314
 жидовствующие 31, 32, 129, 155, 345, 486
- заволжские старцы 63, 85—86, 87
 «Защитник веры» Марсилия Падуанского 488—489
- иезуиты 52, 53, 58, 167, 484
 Иерусалимский устав 174, 175, 224
 «Изборник 1073 года» 46
 «Изложение на лютеры» Ивана Наседки 74
 «Изложение на лютеры, кальвины и прочия блядословцы» И. Хворостинина 74
 инквизиция 492
 интервенция польско-католическая 52, 61, 70, 73, 91, 180. См. также
 Смутное время.
 иосифляне 85
 «Исповедание веры», катехизис Исаяи Козловского 167—168, 221
 исповедь земле 156, 475
 «История в память сущим предыдущим родам» — см. Сказания Авраамия Палицына.
 «История страшная» Максима Грека 61, 62
- кальвинисты 41, 51—57, 71—73, 131, 167, 196, 357, 450—451, 476, 479, 484
 капитоновская ересь — см. Капитон; лесные старцы.
 «Катехизис» Исаяи Козловского — см. «Исповедание веры».
 «Катехизис» К. Лукариса 57, 167
 «Катехизис» Л. Зизания 71
 католики 28, 32, 41, 49—61, 67, 70—71, 80, 86, 97, 130, 131, 147, 161, 164—
 169, 196, 198, 200, 208, 224, 232, 252, 281, 310, 338, 355, 447, 483—484,
 488, 492—493
 Киево-могилянская академия 101, 164, 166—169, 283
 «Кириллова книга» Стефана Зизания 55, 94, 97, 99, 100, 118, 154, 157,
 176, 216, 226, 239, 317, 443, 461—462
 клюнийцы 488
 «Книга бесед» Аввакума 327, 366—367
 «Книга обличений» старца Епифания 343
 «Книга обличений» или «Евангелие вечное» Аввакума 353—354, 355
 «Книга о вере» 94, 99—100, 118, 157
 «Книга толкований и нравочений» Аввакума 372—373
 контрреформация католическая 49—50, 52, 99, 252
 Кормчая Книга 212, 349, 434
 крещение Руси 459, 460
 кузминишна — см. нетовщина.
- «лепота» богословская 115—118, 226

- лесные старцы 144—146, 152, 271—274, 279, 341, 381, 385, 425, 433, 442—443, 466, 472, 475, 479, 489—491, 496. См. также Капитон.
- «Лествица» Иоанна Лествичника 157
- ливонская война 72, 386
- Львовское братство — см. братства церковные западнорусские.
- лютеране 48, 55, 57, 71, 73, 150, 196, 202, 357, 386, 479, 484
- «Маргарит» Иоанна Златоуста 79, 96, 214
- междучарствие 400, 408
- менониты 492
- местничество 404, 405
- многогласие — см. единогласие.
- монгольское нашествие 78, 124
- морельщики 272—274, 277, 321, 327, 396, 445, 479, 491
- Московская славяно-греко-латинская академия 484
- мусульмане 56, 58, 67, 78, 160, 163, 171, 196, 197, 204, 266
- наговщина — см. христовщина.
- народники 14, 18, 107, 326
- немоляки 476
- нетовщина 155, 156, 466, 472—477, 486
- нигилизм 456, 469, 474, 486
- никонианство — см. «Именной указатель историч. деятелей»: Никон, патриарх.
- новожены — см. новопоморцы.
- новопоморцы 472, 476—477, 495. См. также поморцы.
- «Новый Израиль» 36, 118, 141, 144
- «Номоканон» З. Копыстенского 94
- «Обличение» Василия Фролова 472—473
- Октябрьская революция 470, 476, 486
- «О познании антихристовой прелести» дьяк. Феодора 344, 347—348
- «Орел от Эздриных книг» 154
- «О сложении перстов» Г. Фирсова 240
- «Ответ православных» дьякона Феодора 310, 316—317, 343, 344—346, 348, 351, 368
- «Ответы патриархов», 1667 г. 294—298
- «Откровение» Иоанна Богослова 318, 346
- «Отрагительное письмо о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» старца Евросина 388, 426—427, 438, 444, 474, 480
- павликиане 490
- «Палладий» З. Копыстенского 55, 154
- паписты 196
- Печатный Двор 91—96, 100, 103, 112, 116, 118, 122, 156, 164, 205—207, 216—219, 266, 268
- «Повесть временных лет» 177
- «Повесть о Белом Клобуке» 31—39, 118, 177, 301, 306, 316, 340, 451, 459
- «Показания от божественных писаний» Г. Фирсова 240
- польская кампания 1654—1655 гг. 106, 198—200, 229, 234, 236, 237, 238, 241, 243, 247, 249, 252, 253, 254, 255
- «Поморские ответы» Андрея Денисова 22, 458—459, 462—465
- поморцы 437, 449, 451, 453—468, 471—472, 476—477, 495
- поповщина 15, 23, 274, 343, 368—369, 373, 389, 416, 424—441, 444, 451, 463—464, 472, 475—476, 486—487, 494

- «Послание к Борису» Аввакума 361, 371
 «Послание к братьям на всем земном шаре» Аввакума 367, 479
 «Послание к иноку некому» дьяк. Феодора 346
 «Послание к Иоанну» дьяк. Феодора 346
 «Послание ко всем православным об антихристе» дьяк. Феодора 344
 «Послание к о. Ионе» Аввакума 369, 479—480
 «Послание (2-е) к попу Исидору» Аввакума 434
 «Послание к рабам верным» Аввакума 368—369
 «Послание к сыну Максиму» дьяк. Феодора 344, 346, 354—355
 «Поучения» Ефрема Сирина 98—100, 118, 157
 «Правила касательно власти царской и власти церковной», 1667 г.
 294—299
 «Прения о вере» Арсения Суханова 178
 приказы:
 Большого Дворца 267
 Большой 189
 Духовные 127
 Монастырский 231, 296, 334, 400
 Патриарший 192
 Патриарший Разряд 127
 Преображенский 473
 Разбойный 192
 Стрелецкий 407, 409
 Судебный 408, 409
 Тайных дел 248
 Холопский 408
 «Просветитель» Иосифа Волоцкого 31, 40, 177, 364, 462
 протестанты 41, 50—56, 59, 67, 70, 86, 96—97, 103, 130, 132, 150—151, 154,
 156, 168, 193—196, 253, 335, 355, 357, 361, 386, 440, 453, 480, 483, 486
 пустозерские казни 324—325, 352, 397, 444
 «пустозерские узники» — см. Аввакум. протопоп; Епифаний, старец;
 Лазарь, протопоп; Феодор, дьякон.
 пустозерские челобитные — см. «Челобитные царю Алекс. Мих.»
 «Разглагольствование» старца Евфимия 469
 разинцы — см. бунт Стеньки Разина.
 ренессанс 61, 62, 66, 86, 105
 реформация православная 78—97, 107—113, 117—119, 131, 133, 136, 191—
 —196, 207, 210—211, 227, 236—237. См. также боголюбцы и Неронов
 Иван.
 реформация протестантская 36, 50, 56, 80, 86, 99, 130, 252, 357, 486, 492
 самосожжение 21, 273—274, 327, 328, 338, 373—374, 378, 381, 382—385,
 386, 387, 390, 391, 392, 395, 396, 413, 425—427, 433, 443, 444—445, 446,
 447, 453—454, 455, 456, 465, 466, 468, 470, 479, 480, 487, 490, 491, 492,
 494, 495, 496
 самоуморение — см. морельщики.
 «Сборник 1644 г.» — см. «Кириллова книга».
 «Сборник из семидесяти одного слова» 157
 «Сборник о почитании икон» Ивана Наседки 74
 свящество 129, 153—155, 292—293, 297—298, 340—343, 349—350, 369—370,
 373, 384, 399, 422, 425, 433—435, 438, 439, 441—444, 450, 456—457, 462—
 464, 474—493, 496

- Символ Веры 224, 242, 263, 301, 342
«Сказания Авраамия Палицына» 43—46, 48, 65
скоморохи 67, 84, 134, 137, 256—257
Скрижаль 219, 224, 288
славянофилы 14, 423
«Слово» Кирилла Иерусалимского 97
«Слово краткое или о свободе св. Церкви» доминиканца Вениамина 232
«Слова на еретики» С. Потемкина 262—264, 310
«Слово на пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие антихриста» Ефрема Сирина 98
«Слово об осьмом соборе» 30
«Слово о законе и благодати» митр. Илариона 28
«Слово о рогатом клобуке» Аввакума 364
Служебник 122, 191, 205, 217, 219, 223—226, 241, 263, 304, 330
Смутное время 41—52, 59—65, 69—70, 73, 75—77, 146, 181, 195, 201, 247, 317, 386, 394, 485
соборы церковные:
Брестский 1596 г. 53, 130, 340
Карфагенский 434, 436
Киевские 1274 г. 494
1640 г. 168
Константинопольские 381 г. (2-й вселенский) 28
1593 г. 205, 218
1643 г. 168
Московские 1503 г. 129
1551 г. (Стоглавый) 37, 39, 86, 95, 119, 125, 129, 208, 210, 302—303, 306, 459, 466
1553—1554 гг. 130
1620 г. 71
1648 г. 195
1649 г. 119—122, 129—130, 135—136, 171—172, 185, 195, 199, 488
1650 г. 129, 244
1651 г. 122—123
1652 г. 187—190, 212, 217
1653 г. 130, 199—200, 213—214
1654 г. 218, 284, 350
1655 г. 217, 220, 350
1656 г. 222, 350
1660 г. 258, 350
1666 г. (поместный) 136, 276—293, 301, 308—309, 314, 316, 318, 340, 342, 349—350, 356, 362, 365, 391, 491
1666—1667 гг. («вселенский») 20, 127, 179, 250, 259, 274, 275, 290—316, 321—322, 340—345, 349—350, 356, 362, 365, 379, 384, 391, 393, 398, 400—402, 408, 433, 446, 456, 473, 489, 491
1675 г. 334, 400
1676 г. 401
1681—1682 гг. 394, 399—405
1690 г. 130
1692 г. 439
1694 г. 439
Новгородские 1692 г. (первый беспоповский) 439—440, 441, 447
1694 г. (2-й беспоповский) 440—441, 447, 451

Соловецкие монастырские 1658 г. 276, 307—308
1663 г. 276, 307, 308

Тридентский 86

Флорентийский 1439 г. 20, 27, 58, 177, 203, 300, 301—302, 340

Яский 1642 г. 168

«Собрание краткое об артикуле веры» 157

«Соловецкие челобитные»:

первая 308

вторая 309

четвертая 310

пятая 310—311, 336

«соловецкое стояние» 312—313, 336—339, 376, 390, 391, 457

социальное христианство 46—47, 80, 83, 107

социниане — см. антитринитари.

спасово согласие — см. нетовщина.

«Споры» дьяк. Феодора с митр. Афанасьем Иконийским 350—351

старопоморцы 477

статейники 471

«Стих о Голубиной книге» 40

«Стоглав» 39

столпники 490, 492

странники — см. бегуны.

стригольники 128—129, 155, 156, 386, 475

Студийский устав 174, 176, 224

таинства 115—118, 141, 153—156, 305, 327, 340—342, 369—370, 390, 416, 425,
431—434, 439, 440—444, 456, 462—476, 493, 495

«Тайна брака» Ив. Алексева 472

татарское иго 78, 91

титловщина 467

«Третий Рим» 14, 25—40, 44, 75, 87, 102, 116, 154, 300, 302, 314, 318, 319,
340, 365—368, 442, 451—452, 457, 461, 487, 490, 496

трехперстие 37, 175—176, 207—210, 219—224, 252, 262—263, 286—287, 306,
323, 329

тридцатилетняя война 49

«Увещание» Ф. Васильева 449—450

«Уложение 1649 г.» 104, 120, 141—143, 231

униаты 41, 54, 58, 71, 130, 131, 161, 165, 167, 209, 256, 264, 281

унитарии — см. антитринитари.

уния — см. униаты.

«Учительное Евангелие» К. Транквильона-Ставровецкого 71

федосеевщина 438, 440, 447—453, 462, 466—467, 470, 472, 477

филипповщина 462, 468—470, 477

францисканцы-спиритуалисты 32, 87

херренгутеры 492

хилиасты 31, 33

хлебопоклонная ересь 483, 484

хлыстовщина — см. христовщина.

«Христианопасный щит веры» старца Авраамия 317—319

«Христианские учреждения» Кальвина 451

христовщина 477—485, 486
Хронограф 364

Царство Святого Духа, доктрина 31—32, 33, 115, 116, 118, 153, 154, 179,
227, 262, 302. См. также «Третий Рим».

часовенные 476

Часослов 242

«Челобитная царю Алексею Михайловичу» 322 (разные); 315—316, 358,
362, 363 (Аввакума); 314—315, 316, 343 (протопопа Лазаря); 344 (дьяк.
Феодора).

«Челобитная царю Феодору Алексеевичу» Аввакума 365, 399

«Четгы Минеи» 40, 182

язычество 64, 67, 83—84, 108, 133, 134