

А . В . К Р А М Е Р

ФАСКОЛ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ
В СЕРЕДИНЕ XVII века

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2011

УДК 281.93

ББК 86.372

К77

Крамер А. В.

К77 Раскол русской Церкви в середине XVII в. / А. В. Крамер. — СПб. : Алетейя, 2011. — 368 с.

ISBN 978-5-91419-452-6

Книга А. В. Крамера «Причины, начало и последствия раскола русской Церкви в середине XVII в.» была издана в 2005 году. Ее содержание точно соответствует названию. Наибольший интерес в ней вызывают размышления автора о последствиях раскола. Многие из этих последствий не ушли в прошлое и участвуют в формировании образа жизни в России и в наше время, что должно быть небезразлично всем русским людям. Второе издание расширено и дополнено многими эпизодами и двумя отдельными главами.

УДК 281.93

ББК 86.372

ISBN 978-5-91419-452-6



9 785914 194526

© А. В. Крамер, 2011

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2011

© «Алетейя. Историческая книга», 2011

О РАСКОЛЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯХ

Возмечтавшись создать на основе Московского царства многонациональную Православную империю, царь Алексей Михайлович вместе с патриархом Никоном решили «исправить» ее церковную жизнь по образцу тогдашней греческой, претерпевшей, значительные перемены за время жизни под турками после падения Византии. И для этого уже в карикатурно-имперском, конечно, духе жесточайшим образом они осуществили реформу Русской Церкви, стиль и последствия которой сравнимы разве лишь со стилем и результатами деятельности в нашей стране большевиков. Разруб, нанесенный стране реформаторами XVII в., только углублялся с веками и не исцелен до сих пор. Удивительны их остервенение в репрессиях, их бессовестность в подделках, их решимость, как пишет А. В. Крамер, идти «до победного конца, сколько бы русских людей ни сложило из-за них свои головы», их «ненависть к противникам и жесткость, доходящая до патологии».. «Как уродовала и старообрядцев, и государство, и государственную Церковь, и ее каноны эта безумная сама по себе и безумно вторгшаяся в Церковь политика!» восклицает А. В. Крамер. С ним нельзя не согласиться. То, что цель реформы политическая показано со всей очевидностью.

Раскол Русской Церкви исковеркал внутреннюю жизнь страны и выплеснул на ее глухие окраины и за ее пределы неисчислимое количество ее лучших верующих, лучших хранителей ее отеческой культуры, лучших тружеников. Прожив столетия в иноплеменном окружении, они в отличие от эмигрантов-«никониан» и Смердяковых наших дней остаются русскими, замечательными, внутренне крепкими и инициативными русскими, каких здесь, в России, уже нелегко сыскать.

Но теперь и «никониане» прошли через те же гонения и муки от ревнителей «светлого будущего», что прежде них староверы. Можно ли надеяться, что общее для тех и других духовное стремление в Царствие Небесное и принятые за это страдания сблизят их еще здесь, на земле? На российской земле. Работа А. В. Крамера, показывающая, как произошел Раскол и каковы его трагические последствия, заставляет этого сильно желать. О последствиях Раскола, он единственный, кажется, кто всерьез задумывается и пишет. Хорошо знакомый и с источниками и с соответствующей научной литературой, А. В. Крамер написал эту работу, однако же, не только для историков-специалистов, но и для всех, кто небезучастно думает об истории и настоящем России. Им всем я и рекомендую ее прочесть.

Г. М. Прохоров, доктор филологических наук,
главный научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН,
заслуженный деятель науки

ОТ АВТОРА.

Предлежащая читателю книга – переработка цикла лекций, прочитанных мной в 2001-2002 гг. на радио «Мария» и в 2003 г. в РХГИ, у которых я прошу прощения за то, что из-за спешки не упомянул об этом в I издании. Из-за той же спешки я не составил к I изданию именной указатель, за что прошу прощения у всех читателей. Способ отсылки цитат к библиографии я употребляю не часто встречающийся в современной научной литературе (например, в [114]). Мне он представляется наиболее естественным и удобным; если же кому-то он покажется непривычным и (возможно, поэтому) затруднительным, прошу меня простить. И прошу прощения за обилие и объем цитат; думаю, что в книге, претендующей на то, чтобы дать необычные и для многих неожиданные ответы на столь важные и щекотливые вопросы, как те, которые здесь обсуждаются, такое цитирование наиболее убедительно и, поэтому, обоснованно. Большие цитаты мне многократно пришлось прерывать пропусками или своими пояснениями, которые я заключаю в скобки <>; ссылки на источники я заключаю в скобки [].

Благодарю доктора филологических наук Г. М. Прохорова за помощь при подготовке и издании книги.

ПАТРИАРШЕСТВО ИОСИФА

Патр. Иоасаф умер 28.11.1640. Перед правительством царя Михаила Федоровича стояла диктуемая экономической необходимостью задача – сократить землевладение и хозяйственное могущество высшей церковной иерархии, отчасти разрешенная в 1649 г. изданием так называемого «Уложения царя Алексея Михайловича». Для подготовки к ее разрешению нужно было в конце 1640 г. безошибочно избрать нового патриарха – такого, который не стал бы или не смог бы энергично защищать имущественные интересы епископата и крупных монастырей от посягательств государства; в том же, что епископы и богатые монастыри постараются сохранить свои земли, крестьян, права и доходы, у бояр – советников царя Михаила Федоровича – сомнений, вероятно, не было. Поэтому, вероятно, так долго подбирали 6 кандидатур на патриаршую кафедру, и только 20.3.1642 из них жребием был избран Иосиф, архимандрит подмосковного Симонова монастыря. Сама необычная процедура этой жеребьевки была скопирована с той, при помощи которой в начале XVI в. был удачно для Москвы определен первый (после крушения новгородской независимости) угодный Москве новгородский архиепископ Сергий; распечатал жребий и прочел и огласил имя Иосифа сам царь Михаил Федорович. Замечательно, что в летописи было отмечено как нечто немаловажное, что на обеде у Государя 27.11 (после посвящения нового патриарха), когда Иосиф благословил царя, тот «в руку и в клобук патриарха не целова», и посажен был Иосиф не рядом с царем, а на расстоянии сажени «или мало больши». Такими, всем тогда понятными жестами новому патриарху давали знать его скромное место и предостерегали от попыток подражать в своих отношениях с царем покойному патр. Филарету – отцу по плоти царя Михаила Федоровича – и от претензий на такое же значение в управлении государством, какое имел Филарет. Выбор был сделан правильно: патр. Иосиф был мнителен и самолюбив, но стар, неинициативен и не способен решительно защищать права и материальные интересы духовенства (в частности, противостоять составлению и принятию в 1649 г. «Уложения»), большая часть которого, к тому же, не любила его за сребролюбие.

Такие выборы патр. Иосифа не были исключением: «Патриарха мог избирать не собор, а только государь, притом из лиц, которые ему были нужны и которые ему нравились. <...> Не только патриархи, но и все епархиальные архиереи <...> тоже избирались не собором, не патриархом, не паствою, а государем. <...> Государи, единолично избирая епископов, хорошо знали тех лиц, которых они назначали на кафедры. <...> Соборы <...>, которые, предполагается, должны бы были избирать патриархов и всех епархиальных архиереев, в действительности их во все не избирали, а собирались они только для того, чтобы торжественно признать царский выбор и торжественно посвятить в патриархи или епископы лиц, выбранных государем» [9, с.336-341]. Это знали все в России и даже иностранцы; Маржерет писал в 1606 г.: «Патриарх, епископы и аббаты назначаются по воле императора. <...> Тайный совет для дел особой важности состоит обычно из самых близких родственников императора. Спрашивают для вида мнение церковнослужителей, приглашая в думу патриарха с несколькими епископами, хотя, если говорить начистоту, нет ни закона, ни думы, кроме воли императора <...>». Олеарий: «О <...кандидатах на патриаршество> докладывают его царскому величеству, и один из них его царским величеством <...> избирается» [42, с.236,240,405]. Итак, *В XVII в. все русские архиерейские кафедры были заняты лицами, угодными и послушными царям; (то же можно, конечно, сказать и о важнейших игуменских и архимандритских местах, назначать на которые нужных лиц было царям значительно проще). Этот несомненный факт постоянно и неизменно играл важную роль в нижеописанных событиях.*

Он не был, конечно, новацией в христианской истории. В назначении епископов такую же решающую роль, как цари в России, играли императоры в Византии; русские прекрасно это знали и, отчасти поэтому, в царской России, во многом ориентирующейся на «Империю ромеев», такая ситуация никого не удивляла и не возмущала, как возмущает многих в новое время. (Обычную для русских точку зрения на эту проблему высказал грек Арсений Суханов (См. с. 80)). Византийский «император являлся по существу главой Церкви» [125, с.12]. «Канонический запрет применяться духовенству к светской власти в Византии <...> не исключал <...> утверждения императором кандидатов патриаршего синода. Это лицемерие особенно бросалось в глаза в период могущества империи, когда императоры оказывали решающее влияние на все церковные дела, включая выборы патриарха» [59, с.108].

(Отмечу от себя, что термины «светская власть» и «лицемерие» здесь неуместны. Само понятие «светская власть» неприменимо и не прикладывалось подавляющим большинством византийцев и русских к византийским и русским императорам – «помазанникам Божиим». Нерушимая преданность, несмотря ни на что, царю и, позднее, императору – помазаннику Божию, то есть, христу – важнейший міровоззренческий фактор старообрядческой психологии, бывший, как я попытаюсь показать ниже, весьма важным в развитии событий в России. И не только старообрядческой; 95% русских до начала XX в. не согласились бы, что русский царь – это светская власть. Да он даже и формально, как «глава Церкви» (начиная с XVIII в.), не был «светской властью». Поэтому подчинение русских, как и византийских, иерархов царям и императорам не было подчинением «светской власти» и не было каким-то «лицемерием». (См. с. 123). Только в редких случаях, которые можно пересчитать по пальцам, когда это подчинение слишком резко не совпадало с голосом совести или христианских убеждений, русские епископы осмеливались на протест против действий русского монарха: митр. Исидор, митр. Филипп II, еп. Павел Коломенский, митр. Арсений Мациевич и еще несколько менее известных архиереев. И все они потерпели поражение. Возглавить этот список должен, конечно, патр. «Никон, писавший патр. Константинопольскому Дионисию: "Ныне бывает вся царским хотением: егда повелит царь быти собору, тогда бывает, и кого велит избирати и поставити архиереем, избирают и поставляют, и кого велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают". Эта характеристика Никона вполне соответствовала действительному положению вещей» [111, с.127]. Эти слова Никона и их тон ясно показывают, каким было его собственное отношение к такому положению вещей – резко отрицательным.

Я потому не упомянул епископов, пострадавших за свои убеждения в Смутное время, что тогда не было ясности в вопросе: кто есть истинный богопомазанный русский царь; это и есть, собственно, Смута. У названных мной архиереев каких-либо сомнений на этот счет не могло быть и не было.

«Инвеститура патриарха, как и назначение митрополитов, епископов и даже главных архимандритов, игуменов и протопопов, зависела исключительно от доброй воли государя. Да иначе и быть не могло, так как в древней России епископы были не только паstryями душ, но также и агентами правительства с очень обширными полномочиями административного характера. Владея огромными поместьями,

они выполняли там все функции власти и начальствовали иногда над войсками, представлявшими из себя автономные военные единицы, но при этом они являлись всегда лишь делегатами своего государя, единственного источника всякой власти. <...> Государь сделался истинным главою церкви. Идеи и чувства Алексея делали его особенно способным для выполнения подобной функции» [89, с.86], то есть его благочестие и вполне искренняя любовь к богослужению. То же можно сказать и о его сыне и преемнике – тоже персонаже предлежащей читателю книги – царе Федоре Алексеевиче. Однако, при всем своем благочестии, цари в России были не менее властны, чем императоры в Византии, в том числе и в «церковных делах, включая выборы патриарха». «Период могущества» русского царства – это, как раз, правление Алексея Михайловича, когда объединенная и оправившаяся после Смуты Россия впервые (в 1673 г.) после двухсот двадцати лет воинственных заявлений, не сопровождавшихся какими-либо действиями, осмелилась поднять руку на Османов).

Царскому правительству предстояла и другая, не менее важная и актуальная задача: ослабить культурную изоляцию России, дошедшую при патр. Филарете до почти полной невозможности русским общаться с иностранцами и иноверцами. Важнейшим шагом в этом направлении должно было стать замужество царевны Ирины Михайловны, которую отец решил в 1643 г. выдать за «датского принца Вальдемара».

Так обычно называется этот молодой член датской королевской семьи в исторической литературе; однако тут требуется небольшое, но важное для понимания русских событий уточнение. Когда читаешь: «принц», как бы само собой разумеется, что он – наследник королевства. Фактически же «принц» Вальдемар не имел права наследовать датский трон в обозримых ситуациях, так как был всего лишь сыном датского короля Христиана IV «от мorganатического брака с графиней Кристиной Мунк» [87, с.245]; он и не стал королем после смерти отца. Таким образом, выдавая за него дочь, русский царь выигрывал очень мало в настоящем и в будущем (и знал, конечно, об этом), а расходы, вероятно, предполагал понести немалые на обзаведение хозяйства дочери при очень небогатом зяте. «Вальдемару обещали в приданое Суздальское и Ярославское княжества и свободу в деле религии. <...> Он получил самые формальные уверения в уважении к его вере, так же, как и обещание соорудить храм, в котором он мог бы свободно исполнять предписания протестантизма»

[89, с.37]. А также «требовалось, чтоб королевичу не было никакого принуждения в вере, чтобы он зависел от одного только царя, чтобы удел, назначенный ему тестем, был наследственным, чтобы государь дополнял ему содержание денежным пособием, если доходов с удела будет мало. Царь на все дал согласие, уступал на вечные времена зятю Сузdal и Ярославль и вдобавок обещал дочери приданаго 300 000 рублей» [113, с.52]. Именно в XVII и XVIII вв. Ярославское княжество испытывало небывалый ранее торгово-экономический расцвет; отдав его зятю и его потомкам, царь Михаил Федорович, его потомки-преемники и русская казна лишились бы больших доходов. Несмотря на это, он, как кажется, в высшей степени желал этого брака (см. ниже) и употребил все усилия, какие мог, чтобы он совершился. Вероятно, он рассматривал его, как настоятельно необходимый России именно для прорыва международной изоляции. Навряд ли значительную роль в создании такой «напористости» царя могли сыграть просьбы дочери, даже самые усиленные.

Царь обещал, что «принуждения в вере королевичу не будет», тот прибыл со свитой (в ее состав были предусмотрительно включены его богословски образованные придворные) в Москву 21.01.1644 г. за невестой и «был принят с чрезвычайным почетом» [113, с.52]. Ему было оказано небывалое в Москве внимание. После совершенно исключительных жестов уважения со стороны царя, счастливого жениха, так сказать, ожидала полная неожиданность – предложение патр. Иосифа «верою соединиться», то есть принять православие, то есть креститься полным погружением, ибо «иначе законному браку быти никак нельзя». Вальдемар, крещеный, конечно, в младенчестве, как и все датчане – лютеране, обливанием (как это называли русские) и не желавший совершать над собой то, что русские называли крещением, а он считал перекрещиванием, решительно отказался и засобирался домой. Но его не отпустили и вынудили к длительной богословской дискуссии, в основном, по вопросу о действенности обливательного крещения. «Потеряв, наконец, терпение, он в мае пытался бежать, пробивая себе дорогу со шпагой в руке, но был только избит, убив одного стрельца. Христиан IV снарядил после этого два последовательных посольства, чтобы или добиться совершения брака соответственно уговору или возвращения принца, но и они не имели лучшаго успеха. В дело вмешалась и Польша» [89, с.38]. Несмотря на все это, прения (в которых обширную начитанность продемонстрировали сам королевич, его пастор Матвей Фельгабер и помогавшие ему литовский посол Гавриил Стемпковский

и маршалок Адам Индрик Пенц) продолжились до смерти царя Михаила Федоровича 16.7.1645. (Интереснейшие подробности этого дела см. в [113, с.51-56]).

Прервавшая прения смерть 49-летнего царя была ускорена или даже вызвана огорчением от неудачи столь важного семейного и политического дела, ради успеха которого он, вызывая неудовольствие Дании, так долго задерживал просившегося домой королевича. Горе царя Михаила Федоровича было велико и непритворно; это подтверждается косвенно и тем фактом, что через месяц после его смерти умерла (18.8.) и его жена – мать царевны Ирины – царица Евдокия Лукьяновна (Стрешнева). Те русские люди, которые были против предполагаемого брака царевны с еретиком – обливанцем, понимали смерть царя и царицы, как трагедию и указание свыше. Так, в «Повести о кончине царя Михаила Федоровича» ее автор писал: «Тот окаянный королевич жив и здоров остался и никакой тщеты не сотворилось ему, а нам, православным христианом, не благо явилось – царя и царицы лишились. Точно по смерть самодержца и самодержицы приходил окаянный»; цит. по [63, ч.3, с.139].

В богословско-историческом споре стороны остались при своих убеждениях; русские не успели использовать наиболее убедительные аргументы, которые слишком поздно подготовил самый, вероятно, все-сторонне начитанный богослов из православных участников дискуссии – Исаакий, строитель Костромской Геннадиевой пустыни, родом киевлянин. Не помогло и обязательство принца Вальдемара крестить будущих детей (своих и царевны Ирины) по православному обычаяу, то есть полным троекратным погружением, – немалая и, вероятно, нелегкая для него, убежденного лютеранина, уступка. Не убедил русских и приведенный им неотразимый, казалось бы, пример царевны Елены, отданной ее отцом – царем Иваном III – замуж за Польско-Литовского короля Александра. То было до Смуты, а в 1645 г., после патриаршества Филарета, отношение русских к «обливанцам» и «обливанию» (то есть ко всем западным исповеданиям) стало совершенно нетерпимым. Русские не уступили ни в чем, и, сразу же после 40-дневного траурного перерыва во всех делах, воцарившийся 16-летний сын царя Михаила Алексей отпустил датчан восвояси с богатыми подарками. Быстрота отпуска и богатство подарков, с одной стороны, были жестами извинения за не вполне «европейское» поведение русского правительства в деле сватовства и демонстрировали намерение юного царя сообразоваться с

общепринятыми нормами ведения межгосударственных дел. С другой стороны, юный царь, вероятно, не очень-то и хотел впустить в царскую семью «лютара-обливанца», да еще столь убежденного и квалифицированного защитника своей «ереси»; вероятно, он решил поскорее отпустить принца Вальдемара вовсю не без совета со своим духовником – протопопом Благовещенского собора Стефаном Вонифатьевым. Вероятно, крещения принца в православную веру очень желала и сама царевна Ирина Михайловна, всю свою жизнь остававшаяся самой на божной в царской семье молитвенницей, ставшая крестной матерью своих племянников и племянниц, в том числе царевичей (затем царей) Федора и Петра Алексеевичей, сторонница старого обряда и защитница Морозовой и Аввакума. Она, конечно, категорически не хотела стать женой обливанца, то есть, по представлению русских того времени, по-просту некрещеного.

Алексей Михайлович – необычайно образованный для своего возраста монарх – внимательно наблюдал за ходом прений с лютеранами, *и неудача этих прений, столь важных для России и для него лично* (при том, что он был уверен в правоте русских в этом споре по существу дела), *показала ему* (как, вероятно, показывало и многое другое в окружающей его действительности): *Россия должна учиться и должна начать учиться немедленно*. Сам Алексей Михайлович, воспитанный под руководством боярина Б.Морозова (одного из удачнейших в России промышленников и богатейших хозяев; к концу его жизни его ежегодный доход превосходил 100 000 р.), ознакомленный им (в том числе и с помощью западных гравюр, что было новым методом обучения) с жизнью Европы и даже нашивавший «немецкий» костюм, понимал важность хозяйственного и технического прогресса, любил и умел работать и учиться, уважал и «ценил» (и буквально ценил, что выражалось в очень больших цифрах годового жалованья) знающих и работоспособных людей, в том числе иностранцев. При этом царь был воспитан в православии и любви и уважении к Церкви и богослужению, которое прекрасно знал. О его моральных качествах, сыгравших, как я считаю, решающую роль в нижеописанных событиях, см. с. 71.

При молодом царе обновилось и омолодилось царское окружение, появились и новые идеи и замыслы, которые поддерживал царский духовник. Он и его друг, протопоп Казанского собора на Красной площади Иван Неронов (переведенный в Москву из Нижнего Новгорода в 1647 г. по инициативе Стефана и боярина Ф.М.Ртищева), поддержали

(в их совещаниях участвовал и патриарх) мысль молодого царя (вероятно, родившуюся под впечатлением, произведенным на него учеными советниками принца Вальдемара, всем неудачным диспутом вообще и его затянутостью – полтора года! – в частности) вызвать в Москву лучших проповедников-протопопов из провинциальных русских городов. Можно думать, что с другой стороны это был 1-й шаг в осуществлении грандиозной программы царя Алексея Михайловича – создать всеправославное царство с центром в Москве; если так, то эта программа, следовательно, уже тогда, в самом начале его царствования, была осознана, или, скорее, лишь интуитивно прочувствована и им, и, что очень важно, его советниками – Ртищевым, Нероновым и Вонифатьевым. Последующими шагами, для совершения которых был необходим этот 1-й, вероятно, должны были стать: 2) вызов в Москву большого количества высококвалифицированных переводчиков с греческого, 3) ускорение и завершение в Москве под наблюдением собравшихся туда лучших духовных лиц России правки устава богослужения и богослужебных книг, 4) тиражирование выправленных текстов и замена ими (по всей России, начиная с Москвы) старых, невыправленных, 5) единствообразие и благочиние богослужения, 6) заведение в Москве школы и 7) распространение всего этого (через школу) на провинцию. Царь Алексей Михайлович, чувствуя необходимость Москве учиться, сделал 1-ю попытку найти хороших учителей – своих же великороссов – протопопов; несогласия с ними заставят впоследствии его же совершить 2-ю – учиться у малороссов, 3-ю – у греков, а затем его сына – 4-ю – у немцев. Собирание в Москве лучших духовных сил России было, с третьей стороны, продолжением деятельности Неронова по обновлению и улучшению приходской жизни и богослужения, которую он самоотверженно вел уже давно, и, вероятно, и было им и Стефаном подсказано царю.

Были вызваны в Москву протопопы: Аввакум из Юрьевца (под Нижним Новгородом), Лазарь из Романова-Борисоглебска (под Кострой), Даниил из Костромы, Лонгин из Мурома; с ними сблизился и Соловецкий архимандрит Никон, задержанный в Москве волей царя. Эти влиятельные духовные лица и Неронов, связанные дружбой и общностью идеалов и стремлений, называются обычно в исторической литературе «кружком боголюбцев»; их деятельность стала ориентиром для широкого движения среди русской церковной иерархии. Они продолжили дело нижегородских священников, которые, стремясь к очищению Русской

Церкви от застарелых пороков и недостатков, подали (во главе с Нероновым) в 1636 г. «память» об этих недостатках патр. Иоасафу и просили его принять срочные меры для поднятия благочестия в России. В частности, запретить многогласие (одновременное пение и чтение в церкви разных текстов для ускорения утомительно длинного богослужения, которое при таком пении и чтении становилось неразборчивым и непонятным), о чем в их «памяти» говорилось: «говорят голосов в пять-шесть и более, со всем небрежением, поскору», и принять меры к улучшению нравов духовенства и народа. С тех пор положение с многогласием улучшилось (пели и читали только в 2-3 голоса), но оставалось все же неудовлетворительным; прочие вопиющие церковные проблемы беспокоили царя Алексея Михайловича, его духовника и их друзей – протопопов по-прежнему, как и лучших духовных лиц во многих городах России. Собравшиеся в Москве боголюбцы, от всей души стремившиеся очистить Русскую Церковь от гибельных для Нее и народа пороков, имели (при сочувствующем им молодом и деятельном царе) для выполнения своей программы больше возможностей, чем кто-либо иной в другие эпохи русской истории; имели они и достаточное количество последователей по всей России. (О пороках и недостатках русской церковной жизни, к середине XVII в. уже застарелых, см. [75, с.240-256]).

Они влияли на подбор кандидатов для замещения игуменских и епископских вакансий и приняли участие в книгоиздательской работе в Москве. Печатный Двор был взят в ведение царя, и патриарх не управлял изданием книг; он никак не влиял и на школьное дело, и даже на составление в 1649 г. «Уложения», ограничившего экономическую, административную и судебную власть всего духовенства, в том числе его самого. Враг и критик старообрядчества и старообрядцев, митр. Сибирский и Тобольский Игнатий писал в 1696 г.: «Святейший патриарх московский Иосиф, муж престарелый, все оно исправление книг возложи на совет вышепомянутых протопопов и попов и ничтоже о сем печашеся, вверишася убо ему...»; цит. по [60, с.17].

Необходимо отметить, что *движение среди духовенства и мірян за поднятие благочестия и исправление нравов в России, возглавленное Нероновым и боголюбцами, охватило, в основном, север России, Поволжье и Заволжье, то есть территории, ставшие позже питательной средой старообрядчества. Это, конечно, не случайно, и обнаруживает преемственность этих духовных движений.* Именно области, обнаружившие наибольшее усердие в деле лингвистического и

нравственного возрождения Церкви и народа в русле русской церковной традиции, сильнее других воспротивились несколько лет спустя кровавым анти-русским «Никоновым» реформам с их катастрофическими последствиями.

При патр. Иосифе было напечатано 92 книги – больше, чем при любом его предшественнике, в том числе многие впервые. При нем были напечатаны первые русские полемические (против латинян, кальвинистов и лютеран) книги, первая русская грамматика, Кормчая, несколько святоотеческих книг. Большое значение для последующих событий имело издание «Кирилловой книги» (1644) и «Книги о вере» (1648), на которые часто ссылались впоследствии старообрядцы в полемике с апологетами господствующей «Великороссийской» Церкви. Эти полемические (против латинян) сборники были составлены, в основном, из статей малороссийских писателей начала XVII в. и сыграли немалую роль в создании у многих старообрядческих авторов представления о Римско-католической Церкви, как источнике всякого зла в христианстве, учительнице и идеале Никона, ориентире его реформ, а о Папе – как об Антихристе или предтече Антихриста. В Кирилловой Книге киевлянин Стефан Зизаний предостерегал читателей, что отступление от Христа, подобное уклонению в латинство или в унию, грозит России в приближающемся 1666 г. После собора 1666-1667 гг. это предостережение читалось, переписывалось и перепечатывалось старообрядцами, как исполнившееся пророчество.

Необходимо в связи с этим заметить, что прямо и непосредственно Римско-католическая Церковь никак (в том числе и в качестве ориентира) не участвовала в русской церковной реформе (так как старый и новый русские обряды были Ей равно чужими, а различие между ними было, на Ее взгляд, вероятно, ничтожно малым, незначительным и даже не совсем Ей (как, например, Ее во всех отношениях лучшему и доброжелательнейшему по отношению к России представителю тех времен – Ю. Крижаничу, даже лично знакомому в сибирской ссылке с Аввакумом и Лазарем) понятным), и полностью невиновна в происках, приписанных Ей авторами-старообрядцами. И все же доля правды в их обвинениях есть, а именно: сама идея допустимости, и даже более того, нормальности изменения, развития богослужебных обрядов – естественна, очевидна для католиков любых сана, должности, образованности и эпохи; и она совершенно неприемлема для русских XVI-XVII вв., которые представляли себе

«правильные» (то есть свои) обряды, как данные и полученные раз и навсегда. Греки же в этом отношении занимали позицию среднюю. Противоположность мнений католиков и русских в этом вопросе, ставшем в середине XVII в. жизненно-важным, русские знали или интуитивно чувствовали хотя бы потому, что они знали о продолжающихся в католическом мире «вселенских» соборах, имевших, естественно, власть изменить любой обряд. Знали они и о сильном влиянии вероучения Римско-католической Церкви на греческих иерархов во многих вопросах, следовательно, могли подозревать такое и в этом.

С другой стороны, русские старообрядцы должны быть благодарны Римско-католической Церкви за Ее, в общем, объективное и даже благожелательное отношение. (Так, больше половины (по авторитетному мнению Н.Ю.Бубнова; я с ним согласен) всех имеющихся у старообрядцев в конце XX в. богослужебных и четьюх книг напечатаны в униатских западно-русских монастырях – Супрасльском, Почаевском, Виленском, Гродненском и др. – в конце XVIII в., конечно, с разрешения местных униатских епископов и властей базилианского ордена. Этих книг не только было издано много (и названий, и экземпляров), но они и превосходного качества, лучше, чем напечатанные старообрядцами где-либо и когда-либо еще – и по точности передачи до-никоновского текста, и по всем типографским показателям, в том числе и по прочности переплета. Поэтому их сохранность высока; благодаря отличной сохранности, их процент среди наличных старообрядческих книг в конце XX в. еще больше). Благодарность эта, однако, ни разу, насколько мне известно, не была как-либо выражена.

Всего с 1631 по 1650 гг. (то есть в годы движения боголюбцев, возглавленных Нероновым) было напечатано 145 книг, то есть значительно больше, чем в России от начала книгопечатания до 1631 г. (84 книги) и чем после «Никоновых» реформ с 1653 по 1673 гг. (менее 100 книг). Напряженная книгопечатная деятельность боголюбцев несомненна, а интерес читающих русских людей к книге (в том числе и особенно, к книге, требующей размышления) был очень велик. Так, Книга о Вере разошлась за 3 месяца в количестве 850 экз., второе издание «Азбуки» (1649 г.) все (6.000 экз.) было раскуплено за 3 месяца, ее третье издание (1651 г.) было все (2.400 экз.) раскуплено за 1 день! [64, с.154]. Эти цифры свидетельствуют, что *движение боголюбцев было лишь надводной частью*

айсберга – начинаящегося русского религиозно-нравственного возрождения – повторю – в русле русской церковной традиции. Это возрождение было 10 лет спустя сломлено, прервано и почти раздавлено «Никоновыми» реформами, а затем загнано в старообрядческое подполье, где оно в отчасти изуродованных (что неизбежно в тесноте подполья) формах дожило до начала XX в. Падение книгоиздательской деятельности русского государства в первые 20 лет после «Никоновых» реформ имело, вероятно, еще две важные причины; о них см. с. 131.

Правка издаваемых книг при патр. Иосифе велась по-прежнему по русским спискам, которые правщики считали лучшими, то есть по спискам очень древним (многие из которых были, в сущности, разными переводами разных веков с разных греческих списков, тоже, несомненно, между собой различавшихся), без сличения с греческими оригиналами. Разнотечения (грамматические и немногочисленные смысловые) в печатных книгах (как и при прежних патриархах – в рукописных и печатных) очень огорчали русских середины XVII в., и должны были быть ликвидированы таким путем после долгой, тщательной и очень трудоемкой выработки и последующего строго контролируемого тиражирования исправленных текстов и изъятия из обращения текстов неисправленных. Правка могла быть успешной только при величайшем благоговении, с которым относились к книге и тексту (вплоть до точек, запятых и ударений) правщики, переписчики, наборщики и печатники, что решительно исключало что-либо похожее на спешку на всех этапах работы. Вероятно, я не сильно ошибусь, если предположу, что, *если бы не решение царя изменить всю систему книжной правки и не последовавшая катастрофа «Никоновых» реформ, правка, продолжаясь привычным порядком, привела бы к желаемому результату – единому (без расхождений, неясностей и явных ошибок) русскому богослужебному тексту – через 30-40 лет.* Лучше многих понимал трудность и продолжительность этого дела сам царь Алексей Михайлович (и при этом желал, вероятно, видеть его успех своими глазами), почему и решил ускорить всю книжную справу, переориентировав ее на единый эталонный греческий текст. Мысль эта, в принципе, была бы верной, если бы такой текст (и при том авторитетный по понятиям того времени, то есть древний) реально существовал. Решение царя срочно ускорить правку имело и еще одну важную причину; о ней см. с. 119, 103. Работу правщиков контролировали протопопы Стефан Вениифатьев, Иван Неронов и Аввакум Петров – авторитетнейшие в Москве люди, сами, конечно, не вмешивавшиеся в правку.

Правка книг не была в России новостью; еще в 1518 г. именно ради нее был приглашен в Москву прп. Максим Грек, и о ней заботился в 1551 г. Стоглавый Собор (см. главы 27, 28 его постановлений); тиражирование разночтений печатным станком яснее, чем прежде, обнаружило необходимость ускорения правки. Участие в книжной правке протопопов Неронова и Аввакума ясно показывает, что они не были противниками исправления книг вообще (в том числе и по греческим подлинникам); не были таковыми и другие вожди раннего старообрядчества. Так, одобрил это дело своей подписью: «достойно и праведно исправити противо старых харатейных и греческих» под постановлением о правке книг собора 1654 г. еп. Павел Коломенский. Одобрял в принципе правку книг и умнейший (по моему мнению) из них – дьякон Федор. Не боялись московские правщики и будущие вожди старообрядчества и отдельных нововведений, которых много, например, в требнике 1638 г.; писались и печатались и новые службы. Существенно, что все книгопечатание, руководимое боголюбцами, в том числе и правка текстов, велось – повторю – на основе и в рамках русской богослужебной традиции, для них священной и ненарушимой.

Итак, в конце патриаршества Иосифа для книжной справы стали привлекать и греческие тексты. Прибывший в Москву в 1645 г. митр. Палеопатрасский Феофан передал ходатайство Константинопольского патр. Парфения устроить в Москве греческую типографию и школу; это стало, вероятно, решающим фактором, заставившим царя радикально изменить принцип книжной правки. Православные греки (здесь и далее я употребляю слово «греки», как это принято в исторической литературе, в широком значении: народности, молящиеся по-гречески и в смысле языка, и в смысле богослужебного устава) нуждались в типографии, не имея ни одной своей, так как все они были закрыты турецкими властями; по правдоподобному мнению Феофана, турок подкупили «немцы». (Это – убедительный, на мой взгляд, пример широко разлившейся по всей империи Османов подкупности властей, сыгравшей печальную роль в ее истории; об этом см. с. 56). Католические же, кальвинистские и, возможно, лютеранские типографии в турецких землях действовали, и издавали много греческих книг, в том числе святоотеческих (внося в них, по мнению Феофана, «свои ереси»). Фактически книги эти издавались в первую очередь для греков-униатов (с подходящих для этой цели рукописей), но пользоваться ими были вынуждены и православные греки; положение было неприятным, и просьба Феофана – обоснованной. Царь Алексей

Михайлович решил выполнить ее, рассчитывая, вероятно: 1) помочь православным грекам в их противостоянии униатам, 2) улучшить имидж России на греко-язычном Востоке, 3) привлечь к делу русской книжной справы греческие эталонные тексты, 4) вызвать в Москву православных и авторитетных учителей для русских. Митр. Феофана просили прислать в Москву учителей – греков. Он прислал архим. Венедикта (которого вскоре выслали из России за надменность, необоснованные требования, «жадность и плутовство» [7, с.484]), затем митр. Гавриила; после них в Москве работали одновременно несколько греков – учителей, в том числе знаменитый Арсений; о нем см. с. .

Кроме того, царь Алексей Михайлович решил почерпнуть знания из обширного, близкого и легко доступного кладязя учености – малороссийского монашества. Собственноручным письмом он в мае 1649 г. просил Киевского митр. Сильвестра Коссова прислать ученых монахов, знающих греческий и латынь, желательно Арсения Сatanовского и Дамаскина Птицкого; предполагалось возложить на них переводческо-издательскую и учительскую деятельность. Митр. Сильвестр прислал Арсения, Дамаскина и знаменитого впоследствии в Москве Епифания Славинецкого. Епифаний составил греко-славянский лексикон и перевел «Географию», «Книгу врачевскую анатомию», «Гражданство» и «Обучение нравов детских»; Сatanовский – «Книгу о граде царском» (энциклопедический сборник обо всем); кто-то перевел несколько лечебников; все это пользовалось спросом. Очень важным для последовавших вскоре событий оказалось окончательное закрепление в 1640-х гг. киевским митр. Петром Могилой в западно-русской Церкви уже давно фактически проникшего в Малороссию современного ему греческого богослужебного устава; таким образом, *духовные лица – малороссы (как и балканские славяне) во всех спорах между великими и греками постоянно были на стороне последних.*

В организации школы первым помощником царя стал его ближний боярин и любимец Федор Михайлович Ртищев. Он – известный в Москве учредитель и устроитель больницы, богадельни и лазарета, искупитель пленных из татарской неволи, инициатор и организатор государственной помощи старикам и бедным и улучшения тюрем – устроил на свои средства в двух верстах от города по Киевской дороге, около церкви Андрея Стратилата, Преображенский, так называемый Андреевский, монастырь для 30 иноков, «изящных во учении грамматики словенской и греческой и даже до риторики и философии

хотящих тому учению внимати», которых он же и вызвал на свой счет из Малороссии.

«Главным из этих приезжих ученых был иеромонах <Киевского> Братского монастыря Епифаний Славинецкий. <...Он> обладал большою, по своему веку, ученостью: отлично знал греческий и латинский языки, имел сведения в еврейском языке; он изучил писания св. отец и всю духовную, греческую и латинскую, литературу, знал хорошо историю и церковную археологию. Он был характера кроткаго, сосредоточенного, предпочитал уединенную жизнь кабинетного ученаго всяkim искательствам почестей, не терпел никаких житейских дрязг, был всем сердцем предан науке <...> Славинецкому, главным образом, поручили важное дело исправления книг. В постоянных ученых занятиях, Епифаний пробыл в Москве 26 лет. <...> Под руководством Епифания были напечатаны богослужебные книги в исправленном виде <...> Богослужебная реформа обыкновенно считается делом Никона, как вообще приписываются важныя перемены, учреждения, устроения, тем лицам, которые занимали правительственные должности, между тем, как собственно всю работу исполняли подначальные им труженики, иногда малоизвестные и незаметные. <...> Но если и справедливо принадлежит она патриарху Никону <...>, то еще с большим правом надобно признать эту реформу делом Славинецкого и работавших под его руководством тружеников, тем более, что Никон, человек хотя умный, но мало ученый, <...> во всем должен был полагаться на добросовестность и знания Епифания» [113, с.387-390].

В этом монастыре вечерами, после окончания своей государственной службы, садился за ученическую парту и сам, достаточно для этого молодой, боярин Ртищев, старательно усваивая науку киевских старцев. Забегая вперед, отмечу здесь, что в церковном расколе Ф.М.Ртищев, как и его учителя – киевляне, решительно стал на сторону реформ. Он говорил: «Велик и премудр учитель Никон патриарх...и вера, от него преданная, зело стройна и добра, и красно по новым книгам служити»; цит. по [37, с.104].

ГРЕЧЕСКИЕ ИЕРАРХИ – УЧИТЕЛИ И МИЛОСТЫНЕСБИРАТЕЛИ

Среди московской элиты боярин Ф.М.Ртищев был белой вороной; он не имел соучеников; никто из бояр не последовал его примеру и не сел за соседнюю парту; более того, очень многим в Москве все это не нравилось. Не нравилась сама мысль, что русским – единственному в мире православному свободному народу, сохранившему свою свободу и государственность благодаря безупречности своего православия, народу З-го Рима – нужно учиться у кого-то благочестию, да к тому же у кого? – у греков и малороссов – рабов (за их погрешения в вере) султана «безбожных» турок и вероотступника польского короля – еретика «папежника». Тем и другим постоянно (и часто вполне основательно) русские не доверяли из-за их латинских мнений (не иметь которых они не могли, проучившись, почти все, в униатских или латинских школах, сведения о чем они скрывали от москвичей старательно, но не всегда успешно) и – главное – подозревая всех их в «обливанстве», в котором многие из них и были, действительно, «виновны». Все малороссы и греки, в том числе учителя, были и у московских властей, и у большинства москвичей, так сказать, в постоянном подозрении. Так, в 1627 г. всем было запрещено держать в церквях и домах любые книги литовской (то есть малорусской) печати, в том числе и православных авторов, и святоотеческие (подробно об этом см. [95]). А в 1653 г. архим. Иверского (на Афоне) монастыря Клим просил (обсудив и согласовав свою просьбу со всеми греческими иерархами, бывшими тогда в Москве) царя и патриарха дать грекам особый монастырь в Москве, так как греки русской службы не понимают, «а иные русские попы мірских торговых греков в церковь Божию божественного пения слушать не пущали, называли их неверными»; цит. по [7, с.385]. Замечательно в этом отношении собеседование Лаврентия Зизания (киевлянина) с московскими книжниками 18.2.1627: Зизаний: «Да у вас греческих правил нет». Москвичи: «Всех греческих старых переводов добрых правила у нас есть, а новых переводов греческого языка и всяких книг не приемлем, потому что греки

ныне живут в теснотах великих между неверными, и по своих волях печатати им книг своих не уметь, и для того вводят иные веры в переводы греческого языка, что хотят. И нам таких новых переводов греческих не надобно». Зизаний: «Да откуда у вас взялися греческие правила?» Москвичи: «Киприян митр. Киевский и всея России, егда прииде из Константина града на русскую митрополию и тогда с собою привез правильные книги христианского закона греческого языка, и перевел их на славянский язык. Божию милостию пребывают и доныне без всяких смутков и прикладов новых вводов, да и многие книги греческого языка есть у нас старых переводов, а ныне к нам которые книги выходят печатные греческого языка, и будет сойдется со старыми переводы, и мы их приемлем и любим, а будет в них приложено ново, и мы тех не приемлем, хотя они и греческим языком тиснуты <то есть, отпечатаны в типографии>, потому что греки живут ныне в великих теснотах в неверных странах, и печатати им по своему обычаю невозможно»; цит. по [7, с.388]. 25 годами позже то же по смыслу, но подробнее и обоснованно, высказал грекам Арсений Суханов (см. с. 77–80).

Такое положение вещей не укрылось и от иностранцев. Так, Генрих Седерберг (шведский пастор, взятый в плен под Полтавой, много лет после этого проживший в России и оставивший описание русской жизни) писал: «Русские не только привержены к греческой вере и исповедывают ее еще поныне, но и считают себя вернейшими последователями ея, чем самые греки, от которых они ее получили, не взирая на то, что они во многих членах не согласны с ними»; цит. по [7, с.24]. В середине XVII в. это высказывание было бы правильно вдвойне.

«Греки всегда смотрели на себя, как на особую привилегированную нацию, которой всецело принадлежит первенство и руководящая роль во всем православном мире, по крайней мере, в делах церковных. <...> Славянские нации, не исключая русских, в глазах греков были низшия, неспособные к самостоятельной церковной жизни; их должны были постоянно держать в своих руках и во всем руководить греки, их неизбежные опекуны и учители» [7, с.36]. Неприязнь русских к заезжим наставникам, естественно, встречала у греков и малороссов полную взаимность; они, вообще свысока смотря на недоучек-москалей, неизвестно откуда обзаведшихся странными для них обрядами вроде двуперстия, на все попытки критического к ним отношения отвечали (в описываемое время, то есть когда это не грозило испортить их карьеру в России) тем, что с удовольствием доказывали москвичам их

невежество, и, поэтому, сугубую необходимость учиться, и учиться именно у них – греков.

Иначе вели себя греческие иерархи в России с 989 г. до 1650-х гг., в том числе возглавлявшие русскую Церковь; они не пошевелили пальцем и не сказали ни слова (единственным, кажется, исключением была присылка в Россию прп. Максима Грека), чтобы создать в России хоть малейшие начатки богословской или любой иной образованности. Кроме того, «спекулятивные богословские и философские достижения <...> эллинизма воспринимались <русскими> очень пассивно и в незначительном объеме. <...> Но русские быстро стали хорошими учениками в тех областях, которые требовали интуитивного постижения красоты и истины» [59, с.32-33]. То есть, русские полюбили и усвоили богослужение и его чин. Внезапное и сильное желание учить русских возникло у иерархов-греков (сразу у многих) только в середине XVII в., когда русский царь захотел учить свое духовенство и стал много платить за учебу. Если бы это было не так, то постепенное изменение богослужебных обрядов в греко-язычных странах (см. с. 153) вызвало бы конфликт с русскими гораздо раньше.

Что же касается неприязни русских к грекам, отмечу, немного отступая от своей темы, что в середине XVII в. она достигла максимума, но возникла она гораздо раньше. «Грек и плут всегда считались у нас синонимами: "был он льстив, потому что был он грек", говорит наша летопись XII в. об одном епископе – греке. Такой взгляд составился очень рано и просто. Насаждать христианство в далекой и варварской митрополии константинопольского патриархата <т.е. в России> присыпались в большинстве далеко не лучшие люди из греческой иерархии, <...которые> старательно пересыпали на родину русские деньги <...>. За иерархию цеплялось много всякого рядового грека, приходившего поживиться от новопросвещенных. А потом греческая иерархия в XV в. страшно уронила себя в глазах Руси, приняв Флорентийскую унию 1439 г. <...> Митрополит Филипп I в 1471 г. <...> пишет замутившимся против Москвы новгородцам: "и о том, дети, подумайте: Царьград непоколебимо стоял, пока в нем, как солнце, сияло благочестие, а как скоро покинул он истину да соединился с латиной, так и попал в руки поганых"» [31, с.375-376]. «В истории Пимена <Константинопольская> патриархия ясно показала, что принципиальные соображения ей чужды, что ее принцип – деньги. <...> Греки не только не сохранили своего прежнего авторитета в русских церковных делах, но и, несомненно, его подорвали своим поведением. Русские

увидели воочию все нравственное разложение греческой патриархии, и патриаршая власть для них сделалась лишь юридической тягостной зависимостью, а не нравственно-церковным авторитетом. Что русские сильно были возмущены поведением греков во время вышеописанных смут и потеряли к ним всякое уважение, это не только надо предполагать, но отчасти и положительно известно. Великий князь московский Василий Дмитриевич, видимо, не стеснялся открыто выражать свое пренебрежение к греческому церковному и гражданскому правительству. Слухи об этом дошли до Греции и в 1393 году патриарх <Константинопольский> между прочим писал князю: <следуют обиды патриарха на «пренебрежение» со стороны русских>. Патриарх, однако, напрасно сетовал и удивлялся; стоило ему вспомнить недавние события <историю Мития и Пимена>, чтобы понять, за что русские потеряли уважение к патриархии. Таким образом была подготовлена почва для будущего отделения от Константинона и ослабли вековые наши связи с ним» [75, с.261].

Нужно оговориться: во 2-й половине XV и в XVI вв. в Новгороде и Твери, соперничающих и конкурирующих с Москвой, думали о Константинополе иначе и вовсе не желали церковного разрыва с ним из-за Флорентийской унии 1439 г. В 1453 г. в Твери было составлено «Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче». Оно, «наряду с современным ему Летописцем княжения Тферского, является самым значительным источником для изучения времени княжения Бориса. Это не только памятник ярко панегирический, но исключительный по программе, отразивший местные идеи государственной централизации и объединения. Поскольку ретроспектива Царьград, "второй Рим" – Тверь, "новый Рим", есть центральный стержень сочинения, общественно-политическая платформа программы не вызывала и не вызывает сомнений. Тверской князь, "второй Константин" – единственный достойный наследник Византийской империи, ее роли в мировой истории. Эти идеи сочетаются с особым, отличным от московской реакции на события 1453 г., отношением к Царьграду как оплоту православия. За ним <...> скрыт политический смысл: нежелание признавать независимое от патриарха <Константинопольского> положение московского митрополита и тем самым прямую и окончательную зависимость Твери от Москвы в церковном отношении. Выступая защитниками христианства <...> тверские князья выступают именно за нерушимость подчинения константинопольской кафедре, т.е. за сохранение контактов с Константинополем. <...> В развитии тверского "грекофильства" как

существенный этап вырисовывается период пребывания Исидора на митрополичьем престоле. Известна благоприятная оценка в Твери замыслов Иисидора относительно унии <...> и его тесные контакты с местным двором. <...> Определенную роль в симпатиях к Иисидору могло сыграть его положительное отношение к возобновившимся переговорам об устройстве самостоятельной литовской митрополии в составе с Тверью. Тем любопытнее представляется реакция в Твери на Флорентийскую унию и неудачу политики Иисидора, отразившаяся в летописании <...> и Слове похвальном. <...> Характерно, что Летописец княжения Тверского не содержит оценки акта унии, но ограничивается пересказом событий по возвращении Иисидора в Москву, завершая его явно благожелательным сообщением: "и он с Москвы убежал...и прибежал в Тверь к великому князю Борису Александровичу; <князь> подержав его у себе, да отпустил, и он поехал в Литву..." <...> Рост грекофильских настроений в Твери на протяжении первой и, особенно, второй четверти XV в. объясняется ее общественно-политическим развитием [77, с.147-149]. Конечно, в середине XVII в. в московском царстве все эти разномыслия были давно забыты, и все русские относились к грекам – виновным или подозреваемым в униатстве рабам безбожного султана – с общей неприязнью.

Решающим моментом на долгом пути подъема русского самосознания стала середина XVI в., когда на церковных соборах было канонизовано много новых обще-русских Святых и русские осознали себя не москвичами, тверичами, новгородцами, и т.д., а русскими. Тогда же инок Григорий Сузdalского Спасо-Евфимьевского монастыря составил службу неслыханного ранее типа – всем русским Святым; он же написал и «Слово похвальное всем новым российским чудотворцам», тоже не имевшее предшественников. Службу и похвальное слово неоднократно печатали старообрядцы. Вероятно, тогда же в России начали писать иконы всех русских Святых. Известно, что такая икона была в 1730-х гг. в Выговской пустыни.

Широко известна написанная прекрасным языком служба всем русским Святым, составленная и опубликованная по благословению Св. Синода в XX в., но мало кто знает, что в этой новой службе очень много заимствований по смыслу и есть даже прямые цитаты из службы XVI в. Благодарность иноку Григорию и старообрядцам – издателям со стороны авторов и издателей XX в. никогда, однако, насколько я знаю, не была выражена, и самый факт заимствований по смыслу и цитирования остался церковнослужителям и читателям неизвестен.

Важнейшим из результатов подъема русского самосознания в XVI в. стало создание московского патриаршества в 1589 г. «В деле учреждения русского патриаршества уже довольно ясно образовывается, с известной стороны, характер отношений между церквами греческою и русскою. Нельзя сказать, чтобы эти отношения <...> были особенно искренни и сердечны: каждая из сторон имеет о себе самое высокое представление и пренебрежительно смотрит на другую, каждая желает господствовать, главенствовать, преобладать; русские в своих притязаниях опираются на современное процветание своей церкви и могущество своего государства, греки – на традицию, на свое историческое право, на своеобразно понимаемые ими соборные постановления. <...> Глухой антагонизм, скрытая борьба между греками и русскими из-за главенства и преобладания в православном мире, невольно чувствуется во всем деле учреждения московского патриаршества. <...> Эта глухая, скрытая борьба, при известных обстоятельствах, может усилиться и вызвать открытое столкновение между единоверными церквами <...>» [7, с.58-60]. Это и произошло в середине XVII в., и произвело раскол в русской Церкви.

В середине XVII в. богатое царское жалование и престиж и преимущества учительского звания привлекали в Москву новых и новых ученых чужаков; некоторые из них оказывались неспособными к учительству, некоторые – самозванцами с подложными патриаршими грамотами, многие привозили с собой отряды «слуг и родственников» – торговцев, бизнесу которых царское правительство щедрой рукой предоставляло немалые привилегии за их и их черноризного начальства «страдания и обездоленность» на родине; многие в России замечали их общие сребро- и славо-любие. Так, патриархи Афанасий экс-Константинопольский и Паисий Иерусалимский набрали (получив с них за это деньги) в свои «свиты» купцов, записав их монахами, иеромонахами, архимандритами. Некоторых из этих купцов опознал воевода в Путинле и указал на это патр. Паисию, на что тот спокойно ответил, «что де хотя и были прежде сего торговые люди, только де ныне служат ему, патриарху»; цит. по [7, с.117]. Это, вероятно, даже было правдой, что не мешало этим «слугам патриарха» не забывать свою прежнюю профессию; все они со всем их товаром были пропущены в Москву. Об этом случае Павел Алеппский писал: «В свите патриарха было не более 35 человек. Но патриарх еще набрал в число своих спутников разного сброва и в списке назвал их

священниками, архимандритами и клириками разных монастырей, и это все для того, чтобы, благодаря спутничеству большой свиты, получить большую милостыню» [121, с.243].

Необходимо оговориться: торговлю с дипломатическими поручениями совмещали и возили с собой купцов не только греки. Так, посол царя Ивана III к султану «Михайло Плещеев <...> не признавал никаких таможенных пошлин и, к великому недоумению турецких чиновников, не делал никакого различия между своим багажом и товаром, который он вез для продажи. <...В начале 1527 г.> по желанию великого князя <Василия Ивановича> <...> отправились в Италию два его уполномоченных <...>. Кроме этих дипломатов, которые, по обычаю того времени, занимались по пути прибыльною торговлею, с ними ехал настоящий купец, Алексей Базей» [48, с.107, 380].

Иногда между высокосановными милостынесбирателями и лицами из их свиты возникали скандальные распри из-за денег, недоплаченных купцами их «шефу» за попадание в Москву; эти распри разбирал Польский приказ, и они неизбежно становились известны многим, увеличивая недоверие русских из всех слоев общества к «обездоленным» иерархам и псевдо-иерархам. Вообще, взаимные между греками (в том числе архиереями) кляузы и интриги (по многим и разнообразным поводам) с целью устраниТЬ из России конкурентов в борьбе за царское жалование были делом обычным. «Почти неизменно все эти иностранцы являлись попрошайками. Прогнанные со своих епископских мест или с их игуменств турками, они надеялись получить в Москве почести и доходы, которые были бы равны потерянным» [89, с.335]. Это не точно; в Москву стремились и ее достигали далеко не только те греки, которые были «прогнаны со своих епископских мест или с их игуменств турками», но и очень многие ниоткуда не прогнанные и вполне «трудоустроенные» иерархи.

Следует особо отметить, что не все приезжие иерархи имели хоть какие-то документы; некоторые (например, солунского Успенского монастыря еп. Киприан в 1648 г.) объясняли их отсутствие своей бедностью и «разоренностью»; действительно, на Востоке получить ставленную от патриарха грамоту стоило немало. Как правило, царскую милостыню получали и они (но чаще в Путинске, чем в Москве) «по чину своему» согласно росписи; им милостыня была меньше, чем их равнчинным коллегам, имевшим требуемые грамоты. Требовать документы приезжающих иерархов и точные перечни сопровождающих их лиц более или

менее строгое русское правительство стало только с начала XVII в., когда их наплыв стал очень уж тяжел для русской казны; раньше в Москву свободно проезжали «ограбленные и обездоленные» с одним честным (или не очень честным) словом и любым количеством «слуг и родственников». «Указы 1645, 1646 и 1649 годов предписывают не пропускать греческих путешественников в Москву до тех пор, пока их верительные грамоты не будут проверены правительственными органами» [25, с.141]. «Следствием этого требования <документов> было то, что каждый проситель, отправляясь на Русь за милостынею, старался раздобыться рекомендательною патриаршею грамотою, и если не добывал настоящей, то заменял ее поддельной, благодаря чему фабрикация поддельных рекомендательных патриарших грамот и приняла с тех пор очень почтенные размеры» [7, с.252-253]. «Проверка верительных грамот правительственными органами» занимала, вероятно, от месяца до года (в зависимости от состояния дорог, загруженности работой царских дьяков, личности проверяемого и качества его документов) – немало времени томились греки в Путинске в ожидании результатов этой проверки! но терпели; очень уж влекла Москва.

Второй мерой (первой стало требование документов и рекомендаций), принятой русским правительством в начале XVII в., чтобы хоть как-то ограничить расходы на «обездоленных и оскорбленных» греков, было установление срока для приездов в Россию за милостыней представителей одного монастыря. «За пропущенные сроки милостыня не выдавалась» [7, с.134]. Сроки эти, как и размер милостыни, были разные для разных монастырей, как правило – 6 или 7 лет, реже 3-5 и 8-10 лет; единый срок и размер (175 рублей каждые 5 лет) были установлены только в 1742 г.

Особым было положение Ватопедского Афонского монастыря, который прислал в 1655 г. с архим. Дамаскиным в Россию на времена, для поклонения, под царское честное слово, свои главные святыни: «животворящий крест Господень и Златоустову главу. <...> Имея теперь в своих руках такую важную и великую святыню, благочестивый Алексей Михайлович не удержался от искушения, под разными предлогами, навсегда оставить святыню в Москве. <...> Когда Дамаскин подал заявление, чтобы его, согласно царскому обещанию, отпустили со святынею назад в монастырь, то указом ему было велено ехать в Киев без святыни, так как "крест и главу изволил царское величество оставить у себя государя". <...> Дамаскин возражал, > тогда

в Ватопед была послана грамота, в которой заявлялось, что государь изволил оставить у себя святыню только на время "лет на двадцать и меньше, на сколько лет доведетца, и вам наместнику Леонтию с братьею о той святыне, что ныне оставлена у нас великаго государя на время, сумненья и оскорбления никакого не иметь". Дамаскин был отпущен без святыни, но зато получил от правительства соболями и деньгами до двух тысяч рублей. Но тысячная дача не могла помирить ватопедцев с мыслию о потере святыни, они решились настойчиво требовать от царя, чтобы он, согласно данному обещанию, возвратил посланную ему только для поклонения святыню. Но посылаемых с этой целью старцев два раза не пропускали в Москву <...>. Наконец в 1665 году <...> прибыл в Москву и ватопедский екклесиарх Лука вместе с келарем Кириллом. <...> Алексей Михайлович, несмотря на всю неловкость своего положения, ни за что не хотел разстаться с дорогою святынею, и решился, как и прежде, удовлетворить ватопедцев крупною денежною дачею. <...> Екклесиарх Лука охотно пошел на денежную, небезвыгодную и для него лично, сделку, но келарь Кирилл, помня наказ братии, решительно отказался взять за святыню деньги и настоятельно требовал от царя возвращения неправо задержанной монастырской святыни и даже будто бы "глаголет великому вашему царству хулные слова о великом вашем царствии", говорит сейчас же появившийся на него донос его же собрата ватопедца. Кирилл за это свое невежество и безчинство был сослан в Соловки "покаместа он от того своего безчинства исправитца", а Лука, получив за святыню 1000 рублей, отправлен был на Афон. С ним послано было к братии <...> милостивое царское слово, чтоб они не оскорблялись <...следует очень длинное, напыщенное, надуманное, не убедительное и, в сущности, лживое оправдание действий царя>. Многое бы, конечно, могли сказать против царского толкования афонские старцы, но говорить не приходилось, так как охотников пожить на Соловках под началом между ними, конечно, было не много. <...> В 1693 году ватопедцы снова делают в Москве энергичную попытку возвратить себе отнятую у них святыню <...> и сосланного ранее келаря их Кирилла, который в 1679 году был взят из Соловков в Москву и проживал здесь в Чудове монастыре. <...Кирилла в 1693 году отпустили в Ватопед,> а о святыне <...> объявлено было, что она принесена была к благочестивому государю на сохранение от опасения нечестивых агарян, а вовсе не на

время, ибо такого указа, чтобы на время, вовсе не было сыскано. «За это Ватопеду выдавали каждые 5 лет 500 р. и до и после 1742 г.» [7, с.66-71]. История, ярко характеризующая и отношения русских и греков, и отношения греков между собой, и отношение к святыне в то время вообще, и лично царя Алексея Михайловича.

«Не все просители пропускались в Москву. Число их, с течением времени, все более увеличивалось, и потому один провоз и содержание во время пути и в Москве, а также их обратная отправка до границы, помимо самых дач, составляли уже сами по себе тяжелое бремя для правительства, которое поэтому стало употреблять разные средства, чтобы задержать просителей в Путинске и там выдать им милостыню. <...> Дача в Путинске была значительно меньше московской» [7, с.140-141]. Царское разрешение на проезд в Москву давалось не всем, так как выдавая деньги гостю-милостынебирателю и поворачивая его обратно в Путинск, казна сильно уменьшала свои расходы; легчайший и вернейший способ получить это разрешение был – заявить в Путинске, что везешь в Москву важные политические вести; иногда такое заявление оказывалось в Москве обманом.

Корма выдавались заезжим грекам в явно избыточном количестве, и тоже в строгом соответствии с саном и должностью. «Лично патриарху, на одну только его персону, в Москве выдавалось ежедневно: "прут белые рыбицы, прут семжины, да блюдо икры паюсные, да блюдо осетрины, да блюдо белужины, да два блюда пирогов пряженых, щука колодка, две ухи разных переменяясь, калач крупнитчатой. Питья: кружка меду вишневаго или малиноваго, кружка меду боярского, кружка квасу медвяного, полведра меду паточнаго, ведро меду княжего; да еще из большаго приходу на мелкое: на лук, на чеснок, на масло, на крупы, на соль по 5 алтын". Каждому члену патриаршой свиты корм и питье давались особо. <...> Разных же припасов ежедневно им выдавалось так много, что их, вероятно, приходилось продавать. <...> Кроме кормов, выдавалось и > немало посutoчных денег: антиохийскому, например, патриарху Макарию давали один рубль на день, да на свиту 1,5 золотых в день» [7, с.118]. Не слугам и родственникам, а просто «купцам, следовавшим вместе с посольством, ни лошадей, ни корма не полагалось, они за все должны были платить сами» [37, с.46]. Вышеприведенное меню, конечно, русское монашеское, но не великопостное; в великий же пост греки в России были вынуждены поститься как русские, что было им очень нелегко – см. на с. 38 слова Павла Алеппского. Греков – монахов (монахами были многие греки, приезжавшие в Россию), независимо от

их сана и должности, кормили в России (по русской традиции) в любое время года без мяса и птицы, хотя многие из них, непривычные к такому меню, вероятно, были бы не прочь получать все это.

Притом русские государи не только деньгами и кормами (греки жили и передвигались по России на полном царском иждивении, с их появления «на пропускном пункте» в Путивле, до их прощания с Россией там же) привлекали в Россию «ограбленных и обездоленных» иерархов и их многочисленных «родственников и слуг», но и удостаивали их приема, порядок которого был во всем сходен с порядком приема послов иностранных государств. Сложная и длительная процедура приема иерархов-милостынесбирателей сама по себе обходилась московскому государству очень дорого; в нее входили:

1) Донесение царю путинльского воеводы о прибывшем в Путивль (приезжать в Россию иными путями запрещалось, и пытавшиеся сделать это возвращались с границы ни с чем) и задержанном там милостынесбирателе, о том, какие святыни (св. мощи, иконы, иорданскую воду, и т.п.), и какие документы и рекомендации везет он с собой, кто (поименно) его сопровождает, через какие государства и города они проезжали, и зачем едут в Москву.

2) Проживание греков в Путивле (на государевом обеспечении, размер которого, как и во время всего их пребывания на русской земле, зависел от их должности, сана и прежних, обещанных или ожидаемых заслуг) в чаянии ответной царской грамоты, разрешающей их переезд в Москву. Бывало, что воевода, получив царское разрешение, не сообщал об этом грекам и оттягивал их отъезд в вожделенную Москву, добиваясь от них взятки.

3) Путешествие их, по получении царского разрешения, до Москвы на казенных подводах (их количество они согласовывали с Путивльским воеводой) в сопровождении специального царского пристава, который и охранял их, и наблюдал за ними, особенно за их попытками покурить или понюхать табак или опиум.

4) Подробный официальный опрос в посольском приказе в Москве о них самих, их путешествии и планах на будущее, текст которого затем хранился в архиве приказа.

5) Жизнь в Москве в одном из монастырей или подворий (без права и возможности выходить за его стены, принимать посетителей, или переписываться с кем-либо, иначе как через пристава, с особого царского разрешения) в ожидании представления царю. «Даже если кто-нибудь из представителей посольства заболевал, то и в этом случае с большим

трудом можно было добиться разрешения на вызов иностранного лекаря» [37, с.56] – это сказано о членах посольства, но верно и о милостынебирателях.

6) Представление государю самого милостынебирателя, его документов и патриарших грамот, и привезенной им «в дар» государю святыни, получение царских подарков (их ценность зависела от «качества» и количества привезенной святыни, сана, должности и репутации просителя и ценности привезенных им, или обещанных на будущее сведений), целование царской руки (Алексея Михайловича – «мягкой и пухлой» [41, с.290]) и приглашение к царскому столу.

7) Свободное проживание в Москве и посещение, с разрешения государя, подмосковных монастырей, и всюду совершение богослужений и продажа святынь и даже разрешительных грамот. «Родственники и слуги» – купцы – беспошлинно торговали, пока не кончался привезенный товар и не был закуплен весь мех, который затем на казенных подводах довозился до Путиня и беспошлинно перевозился на польскую сторону границы.

8) Прощальная аудиенция у государя, на (или вместо) которой получались от него дары «на отъезд» (как правило, деньгами или мехом, что было предпочтительно, так как русский мех ценился за русскими границами значительно выше, чем внутри их); их размер определялся вышеуказанными факторами, и, кроме того, поведением милостынебирателя в Москве, за которым тщательно наблюдали.

Независимо от милостыни в Москве, восточные патриархи обычно получали царское жалование (деньги или ценные подарки, часто – иконы в драгоценных окладах), не покидая своих кафедр, через едущих туда по каким-либо нуждам русских, или через наших послов, едущих в Константинополь. В ответных благодарственных письмах патриархи расхваливали (как позволял их литературный талант, как правило, немалый) царские подарки, например, иконы, которым якобы приходили поклоняться жители разных сел и городов, и не только православные, но и турки и франки (которых, однако, приложиться к царскому дару не допустили – чтобы в Москве не понравилось); иногда иконы – царский дар – даже оказывались чудотворными! Подобные благодарственные письма (вероятно, не всегда правдивые) всегда оканчивались просьбами новых милостей.

(Это не значит, конечно, что восточные патриархи, сидя на своих престолах, всегда безоговорочно выполняли волю московских царей.

Например, во время московского собора 1666-1667 гг. поведение Константинопольского и Иерусалимского патриархов было вполне независимым (см. с. 196). При въезде же в Россию независимость оставлялась за Путевльской заставой и, вероятно, поджидала там возвращения хозяина, чтобы радостно воссоединиться с ним после долгой разлуки. Наблюдатель, обладающий необычно острым духовным зрением, мог бы увидеть за путевльским шлагбаумом многосотенную толпу этих странных существ).

Размер милостыни в Москве и посылавшегося на Восток жалования, заздравных и заупокойных денег патриархам, епископам и монастырям очень трудно определить даже приблизительно; ясно, что это были огромные деньги; огромны были и потери русской казны от жадных толп патриарших «родственников и слуг». Немногие в России могли назвать все статьи этих расходов и убытков, никто не знал их полные суммарные размеры; но больше или меньше об этом знали многие. При этом правительство России, относительно небогатого в ту эпоху государства, никогда не интересовалось тем, как тратятся данные (в дар или за святыню или за услуги) «ограбленным и обездоленным» грекам-иерархам деньги; единственным непременным условием их получения было обязательство (выполнение которого никак не могло контролироваться и не контролировалось) пожизненно молиться о здравии государя и упокоении его предков. Не пыталось оно до конца XVII в. и определить, сколько же денег тратилось на милостыню грекам в прошедшие годы, и сколько потребуется в наступающем году. Это была, в точном смысле слова, милостыня без счета.

Известна стоимость царских даров иноземным «ограбленным и обездоленным» иерархам: патриарху до 9 тыс. р., митрополиту 4-6 тыс. р. и т.д. до простого монаха; приводить всю роспись было бы излишне. Всякая попытка усреднить по годам количество и сан приезжих милостынесбирателей и вычислить среднегодовой расход на них русской казны была бы недостаточно обоснованной, но он, вероятно, был не меньше 10.000 р.; и это только дары. Полные же расходы казны включали транспорт, проживание, прокорм, экстраординарные дары, плату за богослужения, отпустительные грамоты и святыни, выкуп пленных, плату за политические услуги, и убытки от беспошлиной торговли – и все это при постоянной нехватке денег на государственные (в основном, военные) нужды. Немалые деньги получали приезжие греки и от русских – частных лиц:

за святыни, богослужения, благословения, отпустительные грамоты и т.п. (см. [7, с.117]). «В 1640 г. он <царь Алексей Михайлович>, с целью показать свою щедрость патриарху Иерусалимскому, подарил ему 100.000 рублей, или венгерских червонцев, за частицу Святого Креста, в виде отдарка за столь ценный подарок, при чем пообещал, согласно обычаю предков, постоянную защиту и помощь, насколько это ему будет возможно, православным христианам на Востоке» [123, с.74].

Получавшие царскую милостыню иерархи-греки многократно уверяли русских царей лично и письменно, что только благодаря этой милостыне православие на Востоке еще не до конца погибло (подобными цитатами можно было бы заполнить сотню страниц). Радостное осознание этого, множество привезенных святынь, молитвы греков о царском здравии и упокоении предков, сведения политического характера, привозимые в Москву некоторыми из них, бывшими русскими политическими агентами, их политические услуги у себя на родине и (что наиболее важно для темы настоящего исследования)

полная послушность греческих иерархов царским пожелания на московских соборах XVII в.

— вот что получили русские цари за свои неисчислимые и неисчисленные деньги.

Впрочем, на самом важном для русской истории соборе — соборе 1666-1667 гг. — эта полная послушность греческих иерархов имела и еще одну, особую причину — см. с. 201–205.

Не все греки приезжали в Москву, чтобы вернуться на родину с деньгами; некоторые (от мірян (купцов и толмачей) до сербского патриарха Гавриила) имели или изъявляли намерение остаться в России до конца своих дней. Их принимали радушно, награждали особо щедро; очень многие из них оседали в Малороссии, во всех отношениях более удобной для них; в Нежине была даже самоуправляемая греческая колония со своей церковью. Почти все они имели не лучшую репутацию у себя на родине и выезжали в Россию за небывало легкими деньгами или убегая от каких-то неприятностей. Живя в России, многие из них (например, патр. Гавриил и митр. Паисий Лигарид) многократно выправляли у царя новых и новых пожалований, обосновывая свои просьбы тем, что другие выходцы с таким же саном (но, конечно, меньшими заслугами перед Россией, чем те, которые оказал проситель или только еще обещает оказать) уже получили то, что они просят. Так, «пред своим отправлением на Афон в чelобитной <архим.> Дионисий <о нем

см. с. 204> обидчиво заявляет государю, что иным архимандритам, которые вовсе государю и не работали, однако дано было по 100, 500 и даже 1000 рублей и священные одежды, а ему Дионисию, который по царскому делу задержан был и лишен звания своего 15 лет и работал великому государю и святой соборной греко-российской церкви столь многое время, всею душою и сколько было силы, и труды сии ведомы государю,— ему дано только на 200 рублей соболями, и ему не только не с чем будет явиться к братии, но и на дорогу едва станет. <...> И Мелетий не малую работу нес, но зато и получил царскую милость неизреченно, а его, Дионисиева, работа не меньше. <...> Ему, действительно, еще было дано на 200 руб. соболями и одежду» [11, с.35-36]. Такими просьбами не боялись испортить свою репутацию даже те греческие иерархи, которые пользовались непримиримой любовью и доверием царя; так, патр. Паисий Иерусалимский немедленно по получении в 1649 г. 4.000 р. соболями просил его о добавочной милости на иконами и облачениями; по аналогичным просьбам патр. Макарий Антиохийский получил соболей однажды на 3.000 р., и еще раз — на 6.000 р., а патр. Паисий Александрийский — на 9.000 р. («по русским расценкам, на восточном рынке все это стоило значительно дороже» [52, с.192]). Лживые обоснования подобных просьб возмущали, вероятно, многих русских, и иногда просителей пытались «вывести на чистую воду». Так, «внимательно изучая греческое богослужение, <Арсений> Суханов уличил митрополита <Гавриила> Назаретского во лжи: в Москве последний выпросил у царя <Алексея Михайловича> новый архиерейский саккос и шапку с каменьями на замену поносившимся старым. Однако восточные митрополиты никогда не служили в шапках, а царский подарок Г.<авриил> преподнес патриарху» [63, ч.1, с.189].

Живя в Великороссии и занимая место в русской уже иерархии, иерархи-греки торговали мехом с заграницей через «племянников»; многие из них «подрабатывали» тем, что ходатайствовали перед государем о получении новоприезжими сородичами милости в размере большем, чем им полагалось бы без специальных ходатайств. «Заработка» ходатая был «хорош» еще и тем, что создавал ему на греко-язычном Востоке репутацию человека, близкого к царю, и, поэтому, влиятельного, к которому следует обращаться за подобными ходатайствами (а они были нужны часто и многим) и впредь.

Еще одна статья доходов приезжих греков (мірян и духовных) — выкуп из турецкой неволи русских пленных и привоз их в Москву, где цар-

ская казна оплачивала их выкуп и расходы по питанию и перевозке. В этом деле совершились безобразные злоупотребления; например, греки часто брали с пленных русских за привоз их в Россию особую плату сверх царской; если пленные не имели денег, составлялась кабальная запись, и подавалась к взысканию в Москве. Некоторые даже привозили русских людей (сговорившись с ними) свободных, под видом выкупленных, и получали вознаграждение за их выкуп, и т.п.

Бороться с этими и со всеми остальными злоупотреблениями русскому правительству было очень трудно, так как греки, как правило, действовали заодно и, подтверждая показания своих сородичей, помогали друг другу скрывать многочисленные и разнообразные плутни. Скорились они и доносили друг на друга только из-за дележа добычи, что было нередко. Но важнее отметить то, что русское правительство, даже получив донос одного грека на другого, вело расследование неохотно и ненастойчиво, и ни разу не приняло каких-либо мер для предупреждения подобных обманов на будущее. Создается впечатление, что оно не хотело примешивать сыск и раскрытие мошенничества к святому делу христианского благотворения. Большее, вероятно, значение имел второй – политический – аспект проблемы: выявить и наказать жуликов, и даже вернуть убытки казны было для русского правительства менее важно, чем сохранить на греко-язычном Востоке продуманно, целенаправленно и последовательно создаваемую репутацию гостеприимнейшей для греков страны. Создание этой репутации было важной частью внешней политики царя Алексея Михайловича.

Следует отметить, что русское правительство принимало на постоянное житие (для служения в сущем их сане) не всех желающих, но с разбором; в противном случае высшая русская иерархия быстро стала бы греко-язычной, так как безместных, бродячих и, так сказать, бездоходных архиереев и архимандритов на Востоке было очень много – вероятно, больше, чем соответствующих иерархических мест в России. Все заявившие о желании остаться в России навсегда греки-клирики прежде, чем совершать богослужения, проходили «курс» обучения русским обычаям и богослужебному уставу; монахи и міряне рассылались по монастырям «под начал для исправления христианской веры». По словам Павла Алеппского, раньше (то есть при патр. Филарете) с приезжими греками поступали строже: их 40 дней считали оглашенными, и затем присоединяли через миропомазание и тогда разрешали: мірянам – молиться в церкви и причащаться, клирикам – совершать богослужения. Очень немногие

из греков – епископов до конца своих дней занимали русские кафедры; в «Поморских ответах» таких названо всего трое. Изъявили же желание остаться в России навсегда с 1618 по 1670 гг. 13 греков – архиереев [7, с.147]. Некоторые из них, вероятно, не выдержали трудностей русской жизни и уехали домой (если у них был где-либо дом, что можно утверждать далеко не о всех).

Важными факторами, препятствовавшими наплыву греков-иерархов в Москву для поселения здесь навсегда, были очень трудные для них уклад русской жизни и устав богослужения; русские с удивлявшей греков твердостью придерживались их, и требовали того же от гостей. Павел Алеппский, сын и архидьякон (официально именовавшийся племянником) Антиохийского патр. Макария, пробывший в первый свой приезд вместе с отцом («дядей») в Москве почти два года, отметил в своих замечательных воспоминаниях, что они первую неделю своего пребывания здесь обучались правильному поведению. И далее: «Вопреки всем нашим склонностям, приходилось ходить подобно святым и соблюдать относительно себя большую осторожность, так как обо всем, что замечали в нас хорошего или дурного, немедленно доносили императору или патриарху. Боже! Освободи нас от этих строгостей и возврати нам нашу свободу». И далее о великом посте: «Мы в течение этого поста терпели столь крайнее изнурение, особенно из-за недостатка пищи, будто нас считали каменными <...>. Из-за скудости пищи мы были в столь большом отчаянии, что готовы были даже извинить употребление рыбы во время поста. По-моему, не было бы большим грехом увидеть на столе даже и мясное, так как у москвичей в этот пост совсем нечего есть». Не вынося русских постов, греки с трудом выносили и обилие царских обычных и, тем более, праздничных трапез, на которых их кормили, буквально, до тошноты. И далее о русских богослужениях: после службы первого дня Пасхи «мы возвратились в монастырь почти в обмороке. Мы чувствовали боль в ногах и спине во все время этих праздников, которые, впрочем, вовсе не праздники для иностранца». В монастыре из-за длинных богослужений «мы ни днем, ни ночью не имели ни минуты спасительного сна, и стояли в церкви в каком-то оцепенении от крайней усталости»; при этом русские терпением были «подобны статуям»! цит. по [40, с.109]. И далее: «друзья наши, хорошо знакомые со здешними обычаями, наперед предупреждали нас: кому, говорили они, хочется сократить свою жизнь на 5 или на 10, например, лет, тот пусть едет в московскую страну и хоть по виду сделается человеком благочестивым, соблюдая постоянно

пост, молитву, дневные чтения, обычай вставать на молитву в полночь, и воздерживаясь при этом от всякого проявления радости и веселья и от громкого смеха и тихой улыбки, равно как и от табака и опиума, потому что москвитяне, говорили они, строго следят за епископами, игуменами, и за всеми, кто живет в монастыре, следят за ними днем и ночью, подсматривая в дверные щели <!>; цит. по [7, с.431].

«Дверные щели» – не преувеличение «для красного словца», а точное описание факта. Например, Соловецкая целобитная сообщила царю, что греческие власти «без крестов ходят», то есть нательных; явный результат наблюдения за больными, и подглядывания «в дверные щели» за моющимися в бане. Прибыв из Москвы в Киев, Павел и его спутники «чувствовали себя как дома, потому что обитатели этой страны любезны и радушны как земляки, между тем как втечение двух лет нашего пребывания в Москве, как бы замок висел на наших сердцах, и мысль наша была до крайности стеснена, потому что в московской земле никто не может быть спокоен и весел, кроме разве туземцев, и всякий из нас, сделайся он обладателем всей их страны, продолжал бы тосковать и не был бы счастлив»; цит. по [7, с.157]. Отмечу, что следили за греками «днем и ночью, подсматривая в дверные щели» (такая слежка не создавалась сама собой, но тоже требовала организаторских усилий) и «обо всем, что замечали в нас хорошего или дурного, немедленно доносили императору» – столь важными для себя считал царь Алексей Михайлович сведения о приезжих греках! (и, вероятно, их разговорах). *Он внимательно (лично, не доверяя это дьяку или боярину) следил за последовательным выстраиванием имиджа России в православном мире, что было важной частью его внешне-политической программы* – см. с. 64. Православный мир вне России был на ~ 70% греко-язычным.

Причиной неполучения царской милостыни становились, как правило, только фальшивые документы путешественника-милостыненесбираителя или курение. Подложные документы не были большой редкостью (см. с. 29). Так, ехавшего в Россию Юрия Крижанича нагнал <в Нежине> некий Софоний, назвавший себя митрополитом Филиппа и Драмы (Македонская епархия). Софоний ехал на Русь для сбора милостыни, но не имел для этого соответствующих грамот. Нуждаясь в попутчике, который бы знал русский язык, он стал уговаривать Крижанича поехать с ним, а чтобы усыпить будильность пограничных таможенных застав, – сочинить подложные грамоты якобы от имени патриарха <Константинопольского> Иоанникия – “по общим нуждам церковным”. Вначале Крижанич

решительно отказался. Потом образец такой грамоты он, действительно, сочинил, но оформлять ее как документ не стал и в Москву вместе с фальшивым посланцем патриарха Иоанникия не поехал» [37, с.73;], [7, с.226]. Интересно, как объяснил свой проступок сам Ю.Крижанич: «Признаюсь в своей вине: впоследствии я сочинил ему помянутые грамоты, боясь за свою жизнь»; цит. по [7, с.226]. Вот так «митрополит Филипп и Драмы»! Он не знает ни слова по-русски, не имеет верительных грамот, не знает, как их сочинить, но смело едет в Москву за деньгами, и, угрожая убийством, требует от своего более грамотного попутчика составить подложный документ! «Митрополит» Софоний (или Софроний) в Москве был в 1661 г. (и даже со своим «архимандритом»), все, что положено митрополиту, получил, и благополучно выехал из России.

Настоящим испытанием для почти поголовно куривших и не видевших в этом (по восточной традиции) ничего предосудительного иерархов-греков, были отвращение москвичей к курению, как тяжкому греху, и слежка за ними «днем и ночью, с подсматриванием в дверные щели», иногда кончавшаяся для провинившегося высылкой из России за его счет без всякого снисхождения и, конечно, без всякой милости — и возможности приезжать впредь (с занесением в «черный список»), иногда даже и ссылкой в отдаленный русский монастырь. Русского, замеченного в покупке, хранении, продаже, курении или нюхании табака ожидало, как правило, вразумление иного типа: до — 1647 г. вырезание ноздрей и кнут (наказание или пытка которым часто заканчивались смертью; не следует путать его с плетью, которой наказывали за мелкие проступки очень многих и очень часто, в том числе дворян и духовных лиц), позднее — очень большой штраф ([89, с.59]). Подобные перевоспитательные меры ни разу, насколько я знаю, не были применены к грекам, так как это, конечно, сразу же стало бы известно на Востоке и быстро и значительно испортило бы там репутацию гостеприимнейшей России, столь долго и тщательно выстраивавшуюся и столь важную для великих замыслов русского царя.

О наказании кнутом: «У палача бич, приделанный к палке и состоящий из ремней невыделанной лосиной кожи, и он бьет им по телу преступника с такой силой, что с каждым ударом сдирает с костей кожу и мясо, и в образующиеся полосы можно вложить палец. Когда я впервые увидал такого человека на улице, у меня волосы стали дыбом, до того он был растерзан: мясо висело ключьями, кровь свернулась от холода и замерзла. Я не думаю, чтобы кто-нибудь из

моих соотечественников пережил подобное наказание; но московиты люди весьма крепкие, и я сам слышал, как один наказанный кнутом, которому я посоветовал не продавать водки, сказал: «Прочь, прочь, нежный голландец, ужели стоит из-за побоев терять выгоду и доход?» [115, с.177]. См. об этом также [42, с.402-403].

Отмечу: курение и нюхание табака было для многих греков столь неисправимо, привычно, притягательно и – главное – «нормально», запрет этих невинных удовольствий столь странен, а уважение к гостеприимным хозяевам – русским – столь мало, что, зная о неотвратимых и непоправимых последствиях обнаружения русскими курения и нюхания, о постоянной слежке приставов и прислуги за этим грехом, о трудности скрыть его следы и о недопустимости и наказуемости не только употребления и торговли, но и хранения табака,- некоторые из греков курили или нюхали табак. А, следовательно, другие (или те же) – тайно (конечно, не без дачи взяток, смертельно опасных и, следовательно, очень больших) привозили и хранили его и торговали им, вероятно, очень не дешево, так как смертельно опасны были эти привоз, хранение и торговля. Так, главный консультант греческих патриархов на роковом для русской истории соборе 1666-1667 гг. и направитель всех дел этого собора митр. Газский Паисий Лигарид хранил (по словам прот. Аввакума – [16, с.97]) в своем московском доме 60 пудов табака. Ясно (если это правда), что не только для собственного употребления, но и для торговли.

Он мог решиться на это (если это правда), конечно, только потому, что был очень нужен царю Алексею Михайловичу и пользовался его особым (возможно, показным) доверием, что делало невозможным обыск приставов в его доме и обыск его багажа на границе и гарантировало безопасность запретному и очень доходному товару; очевидно, человек, поступавший так в сказочно гостеприимной стране, презирал эту страну, ее хозяина, народ, законы и традиции. Царь Алексей Михайлович правильно выбрал руководителя для собора, который должен был осудить все прошлое русской Церкви! – малая капля уважения к Ней могла бы помешать этому тотальному осуждению – но этой капли у Лигарида не было. «Московские власти не только смотрели сквозь пальцы на «шалости» Лигарида, но и постоянно снисходили к его просьбам за различных лиц, укрепляя влияние митрополита, который очень быстро стал как бы полномочным представителем греков в России» [52, с.185]. См. об этом также с. 197. Кстати, обходилось русской казне его содержание в Москве дорого – 361 рубль в год [7, с.187]

Немало русских денег перешло в карманы торговцев табаком – «слуг и родственников» греческих иерархов – не задержавшись в карманах «ограбленных и обездоленных» царских богомольцев; возможно, и среди самих иерархов не один «шаловливый» митр. Паисий боролся таким способом со своей разоренностью и ограбленностью. Ю.Крижанич – современник описываемых событий – писал об этом: «Греки своими <...> запрещенными товарами (именно табаком) выносят из России большие богатства». Вероятно, он – для греков чужак и противник (славянин (хорват), католический священник и неутомимый обличитель греческих плутней) – не знал, в противоположность Павлу Алеппскому, об опиуме.

И далее он же: «А что касается до разнаго рода духовной торговли, то праздношатающиеся греческие монахи, и порою самозванцы митрополиты, скитаются по Руси и выжиливают ссуды. <...> Они возводят в священнические степени лица, им неизвестные, незаслуженные, неискушенные, незасвидетельствованные, даже отвергнутые в других местах, и без всякаго другого испытания, кроме того, что аккуратно поторгуются <...>. Я <...> видел также, как одну и ту же супружескую чету разные митрополиты, и даже один и тот же митрополит, несколько раз то разводили, то снова соединяли, всегда, однако, заранее поторгавшись <...>. Я видел на русском языке напечатанные в Киеве отпустительные грамоты, которые по Руси продавал византийский патриарх Афанасий. <...> Подобные отпустительные грамоты <...> (со вставкою имени того человека, коему вручается грамота) некоторые продавали знатным людям за деньги: здесь разрешают от всех грехов, не поминая ни слова об исповеди или покаянии»; цит. по [7, с.225-227], что было для Крижанича – католического священника той эпохи – возмутительно.

Ясно, что русские (не только правительство) считали своим святым (буквально) долгом оказывать гостеприимство «ограбленным и обездоленным» православным гостям, но еще важнее было для них сохранить в целости и неподвижности свои обряды (как говорим мы в XXI в.) и обычай, или, как они в XVII в. считали и говорили, веру. К описываемому времени вполне можно отнести следующее высказывание (хотя его автор имел в виду более древнюю эпоху): «*В русском православии <...> есть черта, которую можно противопоставить византийскому восприятию христианства; <...> это – глубокая озабоченность русских сохранением буквы традиции*» [59, с.35]. Эта черта русских оказалась решающей важной для нижеописываемых событий.

Столь же ясно, что многое в России унижало и отталкивало греков, но царское жалование притягивало сильнее; греки не могли искренне любить Россию и русских, найти здесь вторую родину; в подавляющем большинстве в Россию переселялись греки либо очень корыстолюбивые, либо бежавшие от каких-то неприятностей (вероятно, иногда заслуженных) на родине, либо привыкшие странствовать бездомные бродяги, либо оставшиеся на родине (по разным причинам) совершенно без паства и доходов, то есть действительно полностью ограбленные и разоренные. Большинство греков, пожелавших остаться жить в России, пожив здесь, просились назад (некоторые – честно, насовсем, другие – лживо, якобы на время), и, как правило (если их пребывание здесь не было чем-либо особенно важно для русского правительства), были отпущены.

Следует оговориться: деньги были не единственной причиной, привлекавшей греков-иерархов в Россию. Второй было естественное для священнослужителей желание совершать богослужения в богато украшенных и переполненных молящимися храмах. Богослужения в русских храмах были очень не похожи на богослужения в бедных (действительно или притворно, чтобы турки «не положили глаз» на церковные богатства) и всячески унижаемых церквях на оккупированной врагами христианства родине, где знаменитейшие и богатейшие храмы были превращены в мечети. Русские богослужения должны были казаться грекам «торжеством православия» (см. с. 101). Такова двойственность отношения греков той эпохи к русским. С другой стороны, русские платили грекам большие деньги и кормили их не только из сочувствия и жалости, но и потому, что им нравились богослужения с их участием. Такова двойственность отношения русских к грекам. Это – противоречия; история полна противоречиями.

Многие из отпущеных на родину греков, став политическими агентами русского правительства на Востоке (оно ими очень дорожило), продолжали и там жить на его счет, устно и письменно консультируя его и его послов и посланников относительно местных дел и обстоятельств. Следует отметить, что некоторые из них, действительно, оказали России весьма важные услуги; так, иерусалимский патр. Паисий, знавший внешнеполитические планы царя Алексея Михайловича и сочувствовавший им, участвовал в организации восстания Хмельницкого и присоединения Малороссии. Царским планам помогал, как мог, и экс-Константинопольский патр. Афанасий Пателар. Такая помощь была весьма опасна; так, «константинопольский патриарх Парфений III <...> был уличен <турецкими властями> в тайных

сношениях с московским правительством и за это публично повешен в Константинополе» [7, с.295]. Постоянно живущих в Константинополе (как и в других столицах) русских официальных представителей (резидентов) тогда еще не было, и помочь патриарха и иерархов – греков – была русскому правительству необходима и, поэтому (а также из-за ее опасности), щедро оплачиваема. Восточные патриархи служили русскому правительству еще одну важную службу: они «посыпали свои отзывы нашему правительству о той или другой деятельности <наших> послов, которая, таким образом, находилась под постоянным контролем патриархов» [7, с.289].

Вообще говоря, греки были очень невысокого мнения о русских и их благочестии; Павел Алеппский, вкусивший русского гостеприимства по высшему разряду и учтивавший, вероятно, что его труд не останется надолго лежать в его рабочем столе, и его (или отрывки из него) будет читать (конечно, в русском переводе) сам царь Алексей Михайлович или его преемник, выражался очень мягко и демонстрировал свои симпатии к России, как мог (и то получалось, как видно из вышецитированных отрывков, не очень); греки менее высокого общественного положения и получившие от русского гостеприимства меньше, выражались (разумеется, только в разговорах между собой) проще. Так, в 1650г. клирошанин московского Чудова монастыря Пахомий, вернувшись в Москву из Молдавии, доносил государю: «гречане в Волоской земле и те московских и киевлян русских людей ненавидят, а которые и приехали, и тех называют собаками. <...> А которое твое ж царево жалование даны греческим старцом в разные палестинские монастыри иконы, и те, государь, иконы они, греческие старцы, все распродали и носят по торгу неподобно, будто простую дцку <доску>, тех икон они не почитают, и в церквах их у себя не ставят»; цит. по [7, с.431]. Можно сравнить это описание с благодарственными (за подаренные иконы) письмами русскому царю от греческих иерархов. Газский митр. Неофит так отзывался о московском благочестии в 1628 г.: «Только на Москве и веры, что звонят в колокола много, а иного нет ничего. <...> Грубовидный и варваровидный народ московский <...> Не суть сии православни христиане»; цит. по [7, с.431]. В середине XVII в., то есть в описываемое мною время, в Москве стала известна книга «Описание пути от Львова до Москвы», написанная, вероятно, Ю. Крижаничем. В ней говорилось: «Черкасы и мало не все европейские народы взяли себе в голову, что жить под преславным царством русским хуже турецкаго мучительства и египетской работы. Такое дьявольское убеждение

внушают им духовные и греческие митрополиты, как нам не от одного из них случалось слышать» – это может показаться преувеличением, но следует помнить, что Крижанич – исключительно добросовестный и до мелочей правдолюбивый автор. В послесловии к русским святым второй половины XVII в. говорится: «Грецы гордящиеся и возносящиеся глаголют, яко Русь от них начало прият, и неверием омрачаются, мняще русское благочестие ничтоже есть, и о святых, угодивших Богу на Руси, усомневаются. Сами <...> благочестие свое погубиша, чудотворные иконы также и моши святых разделивша, вся от себе отвезоша на Русь, и свое благочестие пусто сотвориша»; цит. по [7, с.102,432]. – То есть, греки считают русское благочестие ничем и сомневаются в святыни русских Святых, а сами погубили и сотворили пусто свое благочестие, и все чудотворные иконы и моши Святых отвезли на Русь. Наблюдательнейший Олеарий (был в Москве в 1634, 1636, 1639 и 1643 гг.) писал: «Русские во многих делах, как в основных положениях веры, так и в своих церковных обычаях и обрядах, уклонились от греков, так что эти последние считают их за раскольников, хотя и не смеют высказать это по причине значительных приношений, которые ежегодно получают от них»; цит. по [7, с.432]. Сказано точно, и указана самая суть дела; до 1649 г. не смели.

Как видно из вышенаписанного, широко развернутая пришельцами (всякого сана и состояния) торговля мощами и всяческими святынями не нравилась русским. В греко-язычных странах христианские святыни традиционно (и особенно после 1453 г.) были собственностью частных лиц (как иногда, весьма редко, бывало и в России), и там их купля и продажа никого не удивляла. «В виду того, что святыня была <на греко-язычном Востоке> ходячею ценностью, за которую можно было получить хорошие деньги, она сделалась предметом корыстной эксплуатации: ею не только торговали, но в видах наживы ее просто воровали. <Приводятся примеры>» [7, с. 76]. В [7] указано, что части мощей Святых привозились греками в Россию и были проданы здесь: Пантелеймона – 23 раза, Стефана 14, Златоуста 14, Меркурия 13, Луки 9, Предтечи 7, ап. Андрея 5, Игнатия Богоносца 5, Марии Магдалины 4, имп. Константина 3, ап. Филиппа 3, и т.д. Сейчас, в начале XXI в., эти цифры, возможно (в результате продолжающейся исследовательской работы в архивах), еще подросли. Русские покупали греческие святыни не торгуясь и не жалея денег, как покупают вещь жизненно нужную; русские цари, покупая святыни и сосредотачивая их в Москве, думали, несомненно, не только о

пользе для России и для себя лично (думали, конечно, и об этом), но и о престиже России во всем христианском мире. Покупая святыни у греков, русские не скрывали своего презрения к святоторговцам. Так, Арсений Суханов говорил (выражаясь, как лицо официальное, очень сдержанно и вежливо) греческим архиереям и их клирикам: «Мощей Святых у вас было много, и вы их разносите по землям, и ныне у вас нету, а у нас стало много»; цит. по [7, с.102]. Приблизительно то же было написано и в вышеперечисленных святыцах. Мощи Святых, привозимые греками в Россию, иногда даже и не продавались, но давались, как взятка! (плюс к деньгам) путинскому воеводе, чтобы он не задерживал в Путинске, а пропустил поскорее в вожделенную Москву их владельца. Простым русским людям, не имевшим денег для участия в этой святоупле, но знавшим о ней, она не прибавляла уважения к грекам. Иногда обнаруживалась и поддельность святыни или нечестный способ ее приобретения; виновных в таких делах искали неохотно и нестарателльно. О таких проделках знали в описываемое время, то есть до их всенародного прославления, вероятно, немногие, но позднее разоблачение почитаемых святынь неизбежно становилось известно многим и эти скандалы немало повредили русской Церкви. Например, имп. Петр I в указе Синоду от 1.1.1723 писал, что «подделки, которые и от приходящих в Россию греков производимы и привозимы были, что ныне уже синодальным тщанием истребляются»; цит. по [110, с.47].

Мне неизвестны случаи продажи святынь и древних икон русскими той эпохи; в этом деле они грекам не подражали; русские иконописцы и торговцы продавали, а желающие покупали, конечно, только новые, специально для продажи написанные, иконы и только в специально для этого отведенных местах – «иконных рядах».

(Икон в России писали и продавали очень много, о чем свидетельствуют жалкие остатки их огромного количества, переполняющие, однако, в конце ХХ в. все русские антикварные магазины, а также распространенность русских фамилий «Иконников» и «Иконописцев». Так, в 1912 г. в СПб владело недвижимостью или снимало квартиры 46 носителей этих фамилий, а обладателей других фамилий, происшедших от 35 профессий, было меньше: Башмачников – 0, Бортенев, Бартенев и Бортников – 24, Бронников – 10, Булатников – 0, Водовозов и Водолеев – 14, Возницын – 1, Гусятников – 10, Дохтуров и Докторов – 13, Дьяков – 34, Жемчужников – 7, Жеребятников – 0, Звонарев – 9, Кашеваров – 10, Колокольников – 6, Конюхов и Кучеров – 31, Огородников – 26, Охотников – 5,

Пивоваров – 38, Пороховщиков – 4, Портнов – 18, Прядильщиков – 1, Прянишников – 18, Пушкарев – 26, Решетников – 15, Рыбников – 11, Садовников – 14, Солдатов – 14, Солодовников – 16, Старостин – 15, Столяров – 43, Стрельцов – 14, Сыромятников – 16, Ткачев – 15 и Ямшиков – 5. Более распространенные в СПб в 1912 г. фамилии, происшедшие от 14 профессий: Бондарев, Бочкирев, Бочарин, Бочаров и Бочарников – 84, Гончаров и Гончар – 58, Дьяконов – 58, Золотарев – 48, Кожевников – 72, Красильников, Красильщиков и Красилов – 67, Масленников – 90, Мельников – 160, Мясников – 53, Пастухов – 53, Плотников – 70, Пономарев – 149, Попов – 680, Сапожников – 65 [83]).

Замечательно, что при покупке иконы считалось постыдным торговаться, и даже называлось это действие стыдливо – не «покупка», а «обмен на деньги» или просто «обмен»; иконы не «покупали», а «выменивали»; то и другое сохранилось в старообрядческой среде до середины XIX в. («В лесах», «На горах»), а, возможно, и позже. Олеарий писал: «Русские называют торговлю иконами не куплею и продажею, а «менью на деньги», при этом долго не торгаются» [90, с.318].

Ясно, таким образом, что *очень многое не нравилось русским в приезжих греках. Но больше всего – тщательно скрывавшаяся, но постоянно так или иначе обнаруживавшаяся склонность многих из них к унию с латинской Церковью или даже прямо к латинству.* Склонность эта была, впрочем, вполне естественна, так как почти все они получили образование в греко-униатских школах в Италии, приняв для этого унию; некоторые и рукоположены в священный сан были в унии. Доказывать распространенность среди них этой склонности я считаю излишним; упомяну только три факта (известные в середине XVII в. многим в России и, конечно, ее правительству) из очень многих: 1) принятие унии в середине XV в. русским митрополитом Исидором (по рождению греком); 2) принятие унии в начале XVII в. московским патриархом Игнатием (по рождению греком – см. об этом [95, с.83]); 3) переход в католицизм в 1638 г. Константинопольского патриарха Кирилла Контариса (убитого в 1639 г. мусульманами после того, как он отказался принять ислам). Некоторые греческие иерархи, напротив, склонялись к кальвинизму, как Константинопольский патр. Кирилл Лукарис, опубликованный в 1628 г. катихизис которого был составлен «в строгом кальвинистском духе <...> произвел на Западе впечатление бомбы и стал "бестселлером" на несколько лет, выдержав много латинских, голландских, французских и английских изданий» [25, с.75].

Особенно неприятно русским было то, что приезжие иерархи-греки не только имели склонность к западным исповеданиям, но многие из них и крещены были по-западному, обливанием, без полного троекратного погружения, то есть, по общему мнению русских и по точному и ясному постановлению московского собора 1620 г. – вовсе не крещены!

Это скандальное обстоятельство заезжие иерархи пытались скрыть наилучше старательно, но не всегда успешно. «Указывали еще до никоновские русские, а за ними указывают старообрядцы, будто греки заимствовали от латинян обливание в таинстве крещения. Но это есть недоразумение: греки не заимствовали от латинян обливания, <...> но чрез настоящее или полное погружение они крестили и крестят только взрослых. Что же касается до младенцев, то в виду опасности утопления или, как выражаются наши славянские служебники, залития, они большею частию крестили, как и до сих пор крестят их чрез погружение неполное или не совсем настоящее: младенец поставляется в купели, погруженный в воду по шею, а на голову его священник трижды возливаает воду горстию правой руки» [23, с.129]. «Через настоящее или полное погружение греки крестили и крестят только взрослых. Что же касается младенцев, то в виду утопления, или, как выражаются наши русские служебники, залития, они большею частию крестили и до сих пор крестят их чрез погружение неполное: младенец помещается в купели, погруженный в воду по шею, а на голову его священник трижды возливаает воду горстию правой руки. Это, впрочем не есть латинское обливание <...>. Но иногда, кажется, дело обходится без погружения младенца по шею в купель, ибо иногда купели у греков устроются столь малые, что "в них едва может быть погружена только некоторая часть ног крещаемых детей". Разумеется в подобных случаях крещение по необходимости ограничивается орошением» [55, т.8, с.713-714]. «Свидетельствуют и наши самовидцы, которые в Константинополе и восприемниками были, и греки самыи, что у них трилетнаго, и вящщых лет младенца посажают во умывалницу, в которой его погрузить невозможно, и тако поливанием крещают» [56, лист44об.,45]. «Наши христиане неподалеку от сего города Юнуса жительствовали, <...> и свидетельствуют иконою, что в городе Юнусе и по всей Греции иереи погружают младенцев до плеч трижды. И потом из той же купели трижды обливают их правою рукою, а иные совершенно обливают без погружения. (Из письма

задунайских старообрядцев, ветковского согласия, московскому купцу, Ивану Александрову)» [57, с.33-37]. См. об этом также с. .

Малороссийская православная Церковь, канонически подчиненная Константинопольскому патриарху, тоже, конечно, крестила обливанием, и об этом тоже многие знали в Москве. «Цареградский патриарх имея всю Малороссийскую церковь с митрополитом Киевским и прочими епископами в своем правлении, <...> и ведая, что в церкви Малороссийской обычай есть крестить младенцы поливанием, не прекословили тому, и крещение их имели за важное» [56, лист 44об.]. «Тогда только-что присоединилась к московской державе Малороссия и присоединялась Белоруссия, где все жители, даже православные, крещены были через обливание» [58, т.12, с.195]. «Всему свету известно, что целые епархии в Малороссии и в Украине, где всеобдиржно в крещении обливают. (Из 3-го письма инока Павла Белокриницкого)»; цит. по [27, вып.1, с.72]. «Собор, состоявшийся в декабре 1620 г. <в Москве>, постановил, что не только католиков, но и "белорусцев" следует принимать через перекрещивание, то есть первым чином» [88, с.221].

Как факты обливательного крещения и склонности греков-иерархов к западным «ересям», так и факты всяческих непорядков в греко-язычных Церквях не радовали русских, испытывавших буквально отвращение к западным конфессиям, и постоянно получавших многочисленные подробные и взаимопроверяемые известия о происшествиях в восточных патриархатах. Там широко разлились всевозможные интриги, подкупы и иные неправды, доносы и контр-доносы (правдивые и лживые) турецким властям (не заинтересованным, вероятно, в сохранении мира и любви между христианскими иерархами и поощрявшим, поэтому, все, в том числе вероисповедные, их распри), причем не менее пяти патриархов расстались с жизнью из-за вражды или доносов конкурентов.

В 1638 г. был казнен (удущен) по ложному доносу патр. Константинопольский Кирилл Лукарис. В 1640 г. был отправлен Александрийский патр. Митрофан. В 1645 г. был убит Константинопольский патр. Парфений. 16.5.1651 был убит (по словам Арсения Суханова, зарезан его врагом – греком на корабле и выброшен в море) еще один патр. Парфений Константинопольский.

Его многие, в том числе в России, считали за св. мученика; греки не замедлили выжить из этого «мученичества» деньги: в 1654 г. царю Алексею Михайловичу были присланы, как реликвия, 5 его

саккосов, причем царя просили заплатить за саккосы деньги и выслать саккосы назад в Константинополь! Саккосы в Константинополь не вернулись, но были царем подарены патр. Никону. В его «извержении и убийстве <...> прямо обвинялись преемник Парфения на константинопольском престоле патриарх Иоанникий, который был даже арестован <турецкими властями> и освободился только благодаря 30.000 ефимкам, внесенным за него воеводами Молдавии и Валахии, затем патриарх иерусалимский Паисий и наконец косвенно воеводы молдавский и валахский. <...> В 1654 г. русское правительство узнало, что молдавский воевода, узнав, что извести Иоанникия на Парфения были ложны, открыто заявляет в Константинополе, что он послал деньги Иоанникию только для низвержения Парфения, "а вы, говорит воевода, деньги издержали, а его (Парфения) погубили, и неправедное сие убийство привело меня к тому, что я погубил богатство свое, государство, жену и детей. Ныне же, поелику тот (Иоанникий) сотворил свою волю, а не мою, тода отдаст мне деньги мои обратно." <...> Другим участником низвержения и смерти Парфения был <друг русских, часто упоминавшийся выше> иерусалимский патриарх Паисий» [7, с.413-414].

Еще один патр. Парфений Константинопольский был повешен в 1657 г. за тайные переговоры с казаками, и вскоре канонизован.

«<Иерусалимские патриархи> знали, предметом каких искательств были восточные престолы, среди конкурентов, оспаривавших между собою милость визирей с помощью взяток и низких интриг, не останавливавшихся часто перед преступлением, лишь бы победить соперника, а затем победители вознаграждали себя за издержки и труды торговлею духовными должностями, продавая их с публичного торга» [89, с.336]. Очень многие из архиереев лишились по доносам (справедливым или несправедливым) коллег своих кафедр; например, во время путешествия Суханова жили три Константинопольских экс-патриарха (см. с. 78); то же продолжалось и позднее. Так, «в 1845-1846 гг. <...> постоянное вмешательство турок в дела православной церкви и смена по их требованиям епископов и патриархов создали в Константинополе громадный резерв из шести безработных патриархов и двадцати епископов» [25, с.466].

Интриги безместных и бездоходных архиереев перед турецким и перед русским (оно могло помочь деньгами) правительствами для возвращения утраченного престола удавались или не удавались, но всегда

наносили значительный материальный и огромный моральный ущерб Церкви. С 1612 по 1638 гг. прокальвинистский Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис был 7 раз свергнут турецкими властями со своего престола и заменен удачливым конкурентом; его прокатолический коллега и соперник Кирилл Контарис с 1633 по 1639 гг. – 3 раза. Всего же с 1595 по 1657 гг. более 40 раз патриархи восходили на вожделенную Константинопольскую кафедру и низвергались с нее, причем патриаршество некоторых из них продолжалось менее месяца. Бывало даже, что на нее претендовали лица, нетвердые в христианстве, и, потерпев неудачу, обращались в мусульманство, поощряемые турецким правительством. Обо всем подобном русское правительство получало много писем и было, поэтому, информировано, в общем, подробно и разносторонне.

Итак, неприязнь к покровительствуемым высшей властью наставникам, почти всеобщая в Великороссии, создавала крайне неблагоприятную обстановку для их учительства и, тем более, для любых реформ под их руководством; невозможно думать, что царь Алексей Михайлович и патр. Никон этого очевидного факта не видели или не понимали. Они решились, однако, не только на реформу, но, прямо сказать, на ломку русского богослужения под руководством наставников – греков; на что же они рассчитывали, надеясь на победу в борьбе против подавляющего большинства духовенства и народа? Не на авторитет греков, конечно, но на свой авторитет и свою власть – и оказались, победив, в общем, правы, но правы не столь полно, как уповали; свой авторитет и власть они все же несколько переоценили; победа их оказалась неполной, и уничтожить старый обряд и его защитников не удалось.

Выходя за пределы темы моей книги, скажу, что не удалось это и их преемникам; старообрядчество дожило до XX в., а в его начале даже и окрепло, все время оставаясь замалчиваемым или оклеветанным, но при этом быв неустранимым укором совести для всех, способных не только повиноваться, но и слышать и видеть и отличать ложь от правды.

Русское правительство, как сказано выше, получало с греко-язычного Востока много писем с более или менее актуальной и правдивой информацией, которая, таким образом, была легко взаимо-роверяема. Их авторы выставляли свое участие в описываемых делах как вполне безупречное и имевшее главной, если не единственной, целью выгоду России, дела же

своих конкурентов в зарабатывании русских денег описывали, как правило, с сильной примесью черной краски. Царское правительство, однако, состояло не из безнадежных дураков, как, вероятно, считали, видя, получая и тратя раздаваемую им милостыню, многие его восточные корреспонденты, и, в общем, знало им цену, ошибаясь, конечно, иногда в отношении конкретных лиц. Но оно твердо продолжало раздавать очень большие деньги многочисленным ученым и неученым изгнанникам и просителям, считая, что блаженны милостивые, а обманщикам Бог воздаст по заслугам. Этот, так сказать, «христианский расчет» сосуществовал и сочетался (что наиболее важно для темы настоящего исследования) с политическим, а именно:

ЦАРЬ АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ И ЕГО ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА

Царь Алексей Михайлович был убежден в своем призвании создать всеправославное царство, то есть смотрел на себя и Россию, как Византийский император на себя и Империю; это вполне естественно, так как со времен Ивана III и Софии Палеолог русские государи — потомки московских великих князей — мыслили себя правопреемниками Империи.

Насколько обоснованной была эта мысль — другой вопрос; разбираясь в нем, необходимо учитывать, что права Софии, имевшей двух братьев, на правопреемство последней византийской династии были, фактически, очень сомнительными. Притом один из них — Андрей, «как законный представитель династии по праву старшинства, при том не вступавший ни в какие сделки с турками, считал себя законным наследником византийского престола» [48, с.111]. Его считали таковым и папа, и многие западные монархи, и, как таковой, он получал ежегодно 1800 дукатов из папской казны. Оба брата Софии имели сыновей. Несмотря на все это, московские государи мыслили и декларировали себя правопреемниками Империи. И заботились о подтверждении этого права. Так, «Константинопольский патриарх <...> торжественно признал верховные права московского царя и подтвердил в 1561 г. царственное достоинство потомков супруги великого князя Владимира, принцессы Анны, сестры византийских императоров, Василия и Константина» [48, с.384].

Эту идею ясно выразил инок Филофей в знаменитом письме вел. кн. Василию Иоанновичу: «<...> Благочестивый царь! Два Рима пали, третий — Москва — стоит, а четвертому не бывать. Соборная Церковь наша в твоем державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоем царстве; на всей земле один ты — христианский царь. <...> И такой взгляд стал верованием образованного древнерусского общества, даже проник в народную массу и вызвал ряд легенд о бегстве святых и святынь

из обоих павших Римов в новый, третий Рим, в Московское государство. Так сложились у нас в XV-XVI вв. сказания о приплытии преп. Антония-римлянина по морю на камне со святынями в Новгород, о чудесном переселении чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери и пр. К тому же люди, приехавшие с разоренного православного Востока просить милости или приюта, укрепляли в русских это национальное убеждение. <...> Цареградский патриарх Иеремия <...> в 1589 г. <...сказал> московскому царю: "Воистину в тебе Дух Св. пребывает и от Бога такая мысль внушена тебе: ветхий Рим пал от ересей, вторым Римом – Константинополем – завладели агарянские внуки, безбожные турки, твое же великое российское царство, третий Рим, всех превзошло благочестием; ты один во всей вселенной именуешься христианским царем" [31, с.377-378]. В этом роде высказывались многие приезжие греки.

Отмечу, что впервые близкую мысль высказал митрополит Зосима в 1492 г., назвав «Москву новым Константинополем, а московского великого князя (Ивана III) "государем и самодержцем всея Руси, новым царем Константином новому граду Константинову – Москве и всей русской земле и иным многим землям государем"» [88, с.93]. Приблизительно тогда же в России впервые «появляется новый обряд интронизации <...>, разительно напоминающий венчание на царство в Константинополе: таким образом 4 февраля 1498 г. был поставлен и венчан <...> Дмитрий Иванович, внук Ивана III» [88, с.95].

Тут нужно сделать очень важное для понимания политики царя Алексея Михайловича отступление. *Он и его предшественники и преемники – московские великие князья и цари* – не только по-человечески и по-христиански жалели «ограбленных и оскорбленных» заезжих иерархов и мечтали об объединении всех православных народов, но и – что очень важно, хотя об этом почти никогда, насколько я знаю, не говорили и не писали, – *были в огромном и неоплатном долгу перед греческим духовенством вообще и Константинопольским патриархатом особенно*. Я имею в виду постепенное, в течение XIV-XV вв., возвышение Москвы и ее князей от почти нуля до положения объединителей и возглавителей Руси.

Это возвышение нельзя объяснить особо выгодным военным или торговым положением Москвы (которых не было, а у других русских городов они были – например, у Старой Ладоги, Киева, Новгорода, Смоленска, Пскова, Твери, Костромы, Ярославля и Нижнего Новгорода), ее особой древностью и святостью (которых не было, а у Киева, Смоленска,

Ростова, Пскова и Новгорода они были), многочисленностью населения и войска (в чем она уступала Новгороду и Литве), храбростью ее войск (неоднократнобитых тверичами) или князей (которые ползали буквально на четвереньках перед ханами в Орде и целовали руки даже не ханов, но ханских баскаков), особенными талантами москвичей к изготовлению и использованию военной техники (в чем они уступали новгородцам) или к фортификации (уступали псковичам) и т.д.

Это возвышение можно объяснить только тем, что Москву постоянно поддерживали: 1) русские митрополиты – главы русской Церкви; 2) ханы Орды. Русские митрополиты (как русские по рождению, так и греки) во всем и, в частности, в этом, повиновались, естественно, рукополагавшим и контролировавшим их Константинопольским патриархам и проводили диктуемую ими политику; Орда была постоянным союзником Константинополя и прислушивалась к его рекомендациям. «Именно благодаря Византии Москва, а не Вильно или Тверь <или Новгород>, стала столицей; <...> Литва <...> в XIV в. владела большей частью Руси, в том числе древней княжеской столицей Киевом, <...> располагала большим населением, отождествлявшим себя с "Русью" и пользовалась большей независимостью от татар; <...> Византия должна была совершить трудный выбор между двумя Россиями <то есть, Киевской и Московской>» [59, с.322]. И сделала выбор в пользу Москвы, в которой этого не забывали.

Но лишь в середине XVII в. материальная мощь выросшего, объединенного и окрепшего Московского государства позволила пытаться подкрепить эту мысль (говоря коротко – идею Москвы как З-го Рима) какими-то реальными политическими и военными действиями, а не только щедрой милостыней заезжим духовным и мирским грекам. «До царствования Алексея Михайловича, когда обстоятельства совершенно изменились, отношения России к Турции были самые миролюбивые. Иоанн IV, Федор Иоаннович, Борис Годунов и Михаил Романовшли по стопам Иоанна III, поддерживали дружественные отношения со Стамбулом, но в то же время издавали воинственные клики в угоду западу. До султанов эти клики не доходили, а если они их и слышали, то не особенно смущались ими» [48, с.107], зная, конечно, по опыту, что за «воинственными кликами» (которые, вероятно, до них все же доходили) не последует враждебных действий. «От <...> участия в анти-османской коалиции <...> на самом деле московское правительство всегда отстранялось, не желая обострять отношения с Портой» [71, с.178], и только вело

многообещающие переговоры с западными христианскими государствами о таком участии, не желая обострять отношения и с ними. Впрочем, бедная и недостаточно организованная Россия и не могла противопоставить реальной вооруженной силы могущественнейшему государству (в Европе и, возможно – если забыть о Китае – в мире) XV-XVI вв. – Османской Империи – и ее сильнейшей в мире армии. В «царствование Алексея Михайловича обстоятельства совершенно изменились» – и в объединенной и окрепшей России, и в разъедаемой этническими противоречиями и коррупцией, хоть и сохраняющей все внешние признаки государственной и военной мощи Турции. Именно в «XVII в. <...> в Османской империи <...> появились силы, подтаскивающие ее изнутри» [71, с.22].

Царь Алексей Михайлович решился начать построение Всеправославного царства; делать это нельзя было, однако, не приведя полностью в порядок Православную Церковь, которая должна была стать оправданием, идеей и лозунгом этого царства и, одновременно, его фундаментом и связующим воедино цементом. Поэтому (а также, вероятно, из-за его личного, вполне искреннего, благочестия) устроение благополучия и благочиния Церкви стояло в первом ряду заботивших царя проблем. Об этом он писал (соблюдая приличную скромность и дипломатично не конкретизируя свои внешнеполитические цели) патр. Макарию Антиохийскому, что он (царь) должен «не о царском только пешися, но более еже есть общий мир церквам и здраву веру крепко соблюдать и хранить нам. Егда бо сия в нас в целости соблюдутся и снабдятся, тогда нам вся благая строения от Бога бывают, мир и умножение плодов и врагов одоление и прочие вещи вся добре устроятися имут»; цит. по [2, с.122].

Когда планы царя Алексея Михайловича начали выполняться (то есть во время польского похода), он внес в свой официальный титул слово «самодержец», а после победы 1655 г. расширил титул, называясь «Царь всея Великия, Малыя и Белыя Руси и самодержец, великий князь Литовский, Волынский и Подольский». «Это была претензия на обладание всеми русскими землями, в том числе и теми, которые находились в составе соседней Речи Посполитой» [112, с.111]. Более того, высказывалось мнение, что такое расширение царского титула отражало «новое развитие монархической власти в России, дальнейшее усиление русского абсолютизма, <...> горделивые мечты о вселенской православной империи, подчеркивание божественного происхождения власти, развитие самодержавия, отказывающегося от советов народного представительства и аристократии» [25, с.194].

Со всем этим можно согласиться; все это в царствование Алексея Михайловича было и отразилось в обычном после удачной войны развитии титула монарха-победителя. Не точен только термин «мечты»; царь Алексей Михайлович не только мечтал, но и планировал, если не все создание такой империи, то первые в этом направлении шаги. Приведу один факт из многих, способных подтвердить усиление в ту эпоху русского абсолютизма. «Земский собор <...> собирался при царе Михаиле не менее 10 раз, <...> при царе Алексее только 5 раз и то лишь в первые 8 лет царствования <то есть до 1653 г.>, при этом постепенно уродовался, теряя один свой орган за другим, из всесословного превращаясь в двухсословный и даже односословный, дворянский, наконец распался на сословные совещания сведущих людей, ни разу не был созван при царе Федоре <...>. Царь Алексей Михайлович <...> собственно и заморил земский собор» [31, с.271]. «В боярской думе все больше растет число родственников царя – Милославских, Стрешневых, позже Нарышкиных, а также его личных советников-бюрократов» [25, с.195].

На «заморение» земских соборов после 1653 г. можно взглянуть и по-другому: «Начиная с 1653 года, Алексей стал всячески воздерживаться от этого совещания с общественным мнением, просто потому, что не чувствовал в нем надобности» [89, с.164]. Именно не чувствовал! Почему? Думаю, что царь Алексей Михайлович столь полно был удовлетворен советами патр. Никона, так высоко «ценил» их и столь деликатно старался не ущемить немалое самолюбие патриарха, что советы членов соборов представлялись ему с одной стороны излишними, а с другой – способными обидеть «собинного» друга. Вероятно, и сам патр. Никон смотрел свысока на эти соборы и их участников, не скрывал от своего царственного друга своего мнения о них и считал свои советы вполне для него достаточными.

Это подтверждает С.Ф. Платонов: «После собора об Уложении <в 1648 г.> в Москве были еще соборы в 1650, 1651 и 1653 гг. <...> и более соборы в Москве не созывались. Можно думать, что от них московское правительство отказалось сознательно. После 1653 г. <...> в Москве созывали на совет уже не «всех чинов выборных людей», а представителей только того сословия, которое было всего ближе к данному делу. Так, в 1660, 1662-1663 гг. шли совещания бояр с гостями и тяглыми людьми г. Москвы <...>. Власть ищет дальнейшей опоры уже не в соборах, а в собственных исполнительных органах: начинается бюрократизация управления, торжествует "приказное начало", которому Петр Великий дал полное выражение в своих учреждениях. <...>

Главным виновником перемены правительственного взгляда на соборы был патриарх Никон. Присутствуя на соборе 1648 г. в сане архимандрита, он сам видел знаменитый <составлением "Уложения"> собор; много позднее он выразил свое отрицательное к нему <и к "Уложению"> отношение в очень резкой записке. Во второй половине 1652 г. стал Никон патриархом. В это время малороссийский вопрос был уже передан на суждение соборов. Когда же в 1653 г. собор покончил с этим вопросом <последнее заседание 1 октября>, новые дела уже соборам не передавались. Временщик и иерарх в одно и то же время, Никон не только пас церковь, но ведал и все государство. При его-то власти пришел конец Земским соборам» [105, с. 371,373]. Таким образом, даже сословные совещания при патриаршестве Никона не созывались. Что же касается самого Соборного уложения 1649 г., против которого он упорно и самоотверженно боролся, то оно точно названо «важнейшим правовым актом русской истории, закрепившим систему самодержавия и крепостного права» [110, с.52]

Здесь будет кстати вспомнить, что именно при Алексее Михайловиче в богослужебные книги было внесено новшество: царя в них стали именовать святым. Этим возмущался Аввакум: "Ныне у них все накось и поперег; жива человека в лице святым называй... В Помянник напечатано сице: помолимся о державном святом государе царе". <...> Действительно, со второй половины XVII в. становятся вполне обычными сакральные эпитеты по отношению к царю. <...> Со второй половины XVII в. цари начинают причащаться в алтаре – куда они вводятся царскими дверями – по чину священнослужителей (то есть отдельно телу и крови Христовой), как это делали в свое время и византийские императоры. <...И> это отвечает общей тенденции к византизации, характерной для второй половины XVII в. <...> В целом порядок причащения Алексея Михайловича соответствует византийской практике причащения императора <...> Нет никакого сомнения в том, что Алексей Михайлович не-посредственно ориентировался в данном случае на византийский ритуал; <...Так,> "4 апреля 1667 г. <...> великий государь причащался <...> во олтаре, по прежнему обычаю" – под "прежним обычаем" имеется в виду не что иное, как византийская традиция. <...> Новый порядок причащения царя, несомненно, определился после разрыва с Никоном, когда последний оставил патриарший престол. <...> Мы едва ли ошибемся, предположив, что Алексей Михайлович основывался на информации, полученной от Паисия Лигарида, который имел вообще очень большое

влияние на царя; Паисий появился в Москве в 1662 г. <...> Показательно в этой связи, что вопрос о причащении царя в алтаре является предметом полемики Никона с Паисием Лигаридом в 1664 г.; так, возражая Паисию, Никон писал: "А еже ты глаголеш, для того царь ходил во олтарь, что помазан от Бога, и то ты солгал." <...> Итак, первым из русских государей начинает причащаться в алтаре и по чину священнослужителей Алексей Михайлович» [88, с.335-336, 232,235,242]. Добавлю, что именование царя святым – тоже византинизация.

С обычной своей ясностью и прямотой, не удерживаемый скромностью, так как говорил не о себе, но, скорее, наоборот, торжественно (как соответствовало исключительной торжественности момента) возвеличивая своего Государя и друга и его цели и задачи, которые были и его собственными целями и задачами, выразил идею всеправославной монархии, обращаясь к царю, сам Никон – его ближайший помощник в этом великом замысле. При своем поставлении в патриархи в 1652 г. он сказал, что он просит Бога, да рас прострет Он московскую державу «от моря и до моря, и от рек до конца вселенныя, и расточенная во благочестивое твое царство возвратит и соберет воедино и на первообразное и радостное возведет, во еже быти ти на вселенней царю и самодержцу христианскому <...>»; цит. по [2, с.123]. Макария патр. Антиохийского царь просил «молиться за него Богу, как Василий Великий молился за Ефрема Сирина, и тот стал понимать по гречески; чтобы и царю также уразуметь этот язык» [2, с.124]. В 1666 г. он просил прислать ему с Афона «Судебник да Чиновник всему царскому чину прежних благочестивых греческих царей», вероятно, желая изучить византийские ритуалы и впоследствии, в ходе выполнения своих далеко идущих планов, их использовать. О византиизации при нем некоторых моментов литургии см. с. 58.

Павел Алеппский сообщил в своих мемуарах, что царь Алексей Михайлович, отпуская домой патр. Макария Антиохийского, вздохнул и сказал, обращаясь к окружавшим его боярам: «молю Бога, прежде, чем умру, видеть его <то есть Макария> в числе четырех патриархов служащим во св. Софии <Константинопольской> и нашего патриарха пятым с ними. И все присутствующие ответили: да услышит Господь». В тех же мемуарах читаем, что царь, христосуясь в первый день св. Пасхи с депутатией греческих купцов, сказал им: «желаете ли, чтобы я освободил вас от неволи? – Они поклонились и отвечали: как нам не хотеть этого? И выразили ему подобающее благопожелание. Царь продолжал: когда вернетесь в свою страну, просите своих архиереев, священников и монахов молиться за

меня и просить Бога; по их молитвам мой меч может рассечь вью моих врагов. Потом, проливая обильные слезы, он сказал вельможам своего царства: мое сердце сокрушается о порабощении этих бедных людей, которые пребывают во власти врагов веры. Бог <...> взыщет с меня за них в день Суда, ибо имея возможность освободить их, я пренебрегаю этим. И прибавил: не знаю, сколько еще времени будет продолжаться это чудительное положение дел? Со временем дедов и отцов к нам не перестают приходить патриархи, архиереи, монахи и бедняки, стеная от обид, злобы и притеснений своих поработителей. Посему <...> я принял на себя обязательство принести, если Богу будет угодно, в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления. Они отвечали ему: да даст тебе Господь по желанию сердца твоего»; цит. по [2, с.123].

Отмечу в, вероятно, тщательно продуманных царем и точно записанных Павлом речах слова: мои враги, враги веры, неволя, обиды, злоба, притеснения, поработители; слова: турки, султан, мусульмане – не звучали. Доброжелательные уши понимали, конечно, кто это – мои враги, враги веры, поработители; в то же время официального повода для недовольства эти вполне дипломатически выдержаные речи царя турецким властям не давали. Обладатели доброжелательных ушей, собираясь вскоре вернуться (с полными телегами русского меха) под власть поработителей и врагов веры (хотя и могли остаться в Москве, вдали от «неволи, злобы, поработителей и притеснений»), отвечали царю столь же (и даже еще более) дипломатично, вообще не выражая своего отношения к содержанию царских речей. Некоторые из них могли и, вероятно, предполагали пересказать царские и своих коллег слова поработителям и врагам веры – турецким властям; царь и его слушатели явно это знали и учитывали, чем и объясняется «политкорректность» его и их речей. Смысл же их был предельно прост и всем ясен: готовилась война против Турецкой Империи.

Таким образом, царь Алексей Михайлович не делал секрета (по крайней мере, от православных – греков, славян, и т.д.) из своих далеко идущих планов, да и не мог сделать; столь обширные замыслы монархов вообще невозможно, даже при больших усилиях, удержать втайне. Эти же замыслы скрывались столь слабо, что не удержались втайне даже и от тех, от кого их следовало бы удержать в тайне – от западных наблюдателей; так, первый французский посол в России, делая комплимент (конечно, не необдуманный и не пустой) царю Михаилу Федоровичу, называл его «начальником над восточной страною и над

греческой верою»; цит. по [31, с. 159]. Греческие иерархи, посещавшие Москву, разумеется, узнавали о царских планах в числе первых, и отношение их к этим планам было сложным:

1) почти все они (кроме немногих, удачно приспособившихся к оккупационному турецкому режиму; но таких, вероятно, ожидал в хорошо осведомленной о греческих делах Москве не самый ласковый прием; они туда и не стремились), естественно, желали освобождения своей родины, епархии, монастыря от турецкой власти;

2) многие из них, видя, как тяжела и груба «рука Москвы», не хотели, вероятно, чтобы их родина подчинилась власти северных царей;

3) многие из них, вероятно, считали Россию недостаточно культурной и недостаточно сильной для борьбы с пребывающей тогда на вершине могущества Турецкой Империей и объединения в этой борьбе всех православных народов, и относились к ее амбициям и планам скептически;

4) все они, приехавшие в Москву за щедрой царской милостьюней, старались извлечь из царских планов выгоду для себя, своего монастыря, города, епархии или патриархии.

В результате их общее поведение относительно царских планов можно определить, как почтительное поддакивание; некоторые из них искренне им сочувствовали и помогали. Например, «в 1645 году иерусалимский протопоп Иоанн вместе с другими иерусалимскими священниками писал государю: "кого имеем земным правителем над всеми православными? Истинно иного не имеем, токмо тебя, благочестиваго царя"» [7, с.33]. Патр. Иерусалимский Паисий в своей речи к царю в Москве в 1649 г. сказал: «Пресвятая Троица да <...> сподобит Вас восприятии Вам превысочайший престол великаго царя Константина, прадеда Вашего, да освободит народ благочестивых и православных христиан от нечестивых рук, от лютых зверей, что поедают немилостию. Да будеши новый Моисей, да освободиши нас от пленения <...>; цит. по [2, с.122]. Константинопольский экс-патр. Афанасий Пателар писал в 1653 г. царю, что он – «столп твердый и утверждение вере и помощник в бедах и прибежище нам и освобождение», и желал «брату, государь, моему и сослужителю, великому господину святейшему Никону патриарху Московскому и всея Руси освящати соборную апостольскую церковь Софью Премудрость Божию»; цит. по [2, с.123], то есть, разумеется, после завоевания Константинополя. Отмечу, что все три автора цитированных обращений к русскому

царю не опасались репрессий со стороны «лютых зверей»: первый потому, что его письмо отвезли в Москву верные люди, второй и третий потому, что сами были вне досягаемости турецких властей.

Говоря попросту, *замышлялось (и этот замысел почти не скрывался) разрушение Турецкой Империи, и создание на ее развалинах империи Всеправославной* (со столицей в Москве или в Константинополе, что подлежало дальнейшему уточнению). Возможно, царь Алексей Михайлович не представлял себе ясно (вероятно, отчасти под влиянием оптимистических благопожеланий как заезжих, так и писавших ему греков) трудновыполнимости этой задачи, и считал, что он лично сможет, с Божьей помощью, ввести патр. Никона в храм св. Софии в Константинополе. Реально эта задача оказалась намного труднее; ее постановка гениально пред'учла будущее (тогда, вероятно, еще только предчувствуемое немногими) внутреннее разложение турецкой империи (без которого она осталась бы невыполнимой навсегда), и предвосхитила события почти трех веков, и ее осуществление стало стержнем русской внешней политики вплоть до 1-й мировой войны включительно. Так, в стихах на рождение царевича Петра Алексеевича в 1672 г. Симеон Полоцкий предсказывал ему – будущему императору Петру I – завоевание Константинополя. «В <16>70-х гг. в репертуаре переводной беллетристики появилась "Повесть об астрологе Мустаеддыне". Ее герой предрек султану погибель от славян ("полунощного народа") – и поплатился головою. Во дворце непременно читали эту повесть. <...> По-видимому, перевод повести был выполнен в посольском приказе, причем не исключено, что по прямому монаршему заказу» [40, с.177,178]. Перевод, вероятно, с греческого.

Что же касается внутреннего разложения турецкой империи, то если бы не оно, Россия не смогла бы, конечно, неизменно побеждать в многочисленных русско-турецких войнах второй половины XVIII – начала XX вв. Более того, произошло бы обратное: Османы, победив Россию в одной или нескольких войнах, закрепившись, по победному послевоенному мирному договору, в Азербайджане и на мусульманском Кавказе, не опасаясь удара во фланг со стороны Польши и принудительно мобилизовав в свою армию христианских юношей Закавказья, отвоевали бы затем у России, с помощью мусульманского местного населения, Крым, Астрахань, Казань и южный Урал и поставили бы там свои гарнизоны. Это, отрезав от Москвы сибирскую пушную добычу (фактически, до середины XIX в. ее основной

финансовый ресурс) и передав эту добычу казанскому и астраханскому ханствам, тем значительно усилив их и их сюзеренов – Османов, ввергло бы сжавшуюся и ослабевшую Россию в глубокий финансово-экономический кризис и поставило бы на грань катастрофы само существование независимого русского государства. Такое направление активности было самым очевидно естественным и выгодным для турецкой военной мощи (и было, в сущности, самозащитой от агрессивной и все усиливающейся северной соседки), и попытки (неудачные) его осуществления Турция предпринимала во всех русско-турецких войнах, в том числе 1-й мировой. После Крымской войны, имея против себя русское черноморское побережье без крепостей и военного флота, она была как никогда близка к осуществлению этой задачи, но этому помешала внутренняя слабость – результат этнических противоречий и всепроникшей коррупции.

«Самой беспокойной областью в русском государстве издавна был Оренбургский край, населенный разнородными племенами башкир, татар, киргиз, телттарей, мещеряков, мордвы, чуваш, черемис и вотяков. Частыми волнениями отличалась там дикая Башкирия, где на свыше трех-миллионное население туземцев приходилось всего лишь 800 тыс. русских. <...> Страна эта, с самых первых дней своего подчинения (в конце XVI столетия) Московскому государству, была постоянно ареной всякого рода вспышек, волнений, <...>, сильных мятежей <...>. Массы населения ея не забывают той эпохи, когда их родичи порабощали русских, и все еще тяготеют к единоверной им Турции, с благоговением взирая на своего халифа <то есть султана>, как священного потомка Магомета, "в надежде получения от него помощи для свержения ненавистного им иноверного <то есть христианского, русского> ига". Насторожение такое поддерживалось изстари» [116, с.471-472]. То же вполне можно сказать и о Казанском и Астраханском ханствах.

Примеров такой направленности русской внешнеполитической активности можно привести очень много, начиная именно с середины XVII вв. А в 1914 г. завоевание Константинополя и проливов и присоединение турецкой части христианской Армении было в России единственным разумным, реальным, понятным и правдоподобным лозунгом и оправданием мировой войны. К 1917 г. эта задача 250-летней давности оказалась выполненной лишь отчасти; заботами русских царей и императоров и кровью русских воинов были присоединены Украина, Белоруссия, Грузия, Молдавия и часть Армении. Конечно, ни при царе

Алексеем Михайловиче, ни при его потомках и преемниках, она не декларировалась открыто в официальных документах (умалчивающих, как всегда, не только в России, об экспансионистских тенденциях политики), но всегда о ней знали (и часто говорили и писали) духовные и политические лидеры православных народов, подлежащих, так сказать, освобождению, так как без помощи этих народов и их лидеров она становилась вовсе невыполнимой, а эта помощь должна была быть своевременно подготовлена и организована. Таким образом, щедрая милостыня царя Алексея Михайловича как заезжим, так и сидящим на своих кафедрах православным милостынебирателям – турецким подданным – была не только делом его личного (и, так сказать, обще-русского всенародного) милосердия (что несомненно), но и частью его (и его предков и потомков) грандиозной внешнеполитической программы.

Я упомянул и, отчасти, цитировал оптимистические благопожелания греков; приведу еще как бы специально рассчитанные на обман русского царя примеры их оптимизма: «В 1655 г. грек Мануил Юрьев давал в Москве следующее показание: "В Царь-городе говорят, что если государь взял Смоленск, город крепче Царя-града, и как завоюет Литву, тогда и турскому царству от войны и разоренья не избыть. У них ведомо, что у государя ратных людей 600.000, а если государь пришлет на турок 50 или 60 тысяч, то у них многие христиане к ним пристанут, и на каждого турка будет по десяти христиан". В следующем 1656 г. грек Павел Кондратьев показывал в Москве: "<...> как послышали в Царь-городе турки, что государь пошел на польского короля и многие города поимал, и они де все были страшны добре <то есть, очень устрашены>; <...> а только де послышат, что государь в нынешнем году пойдет в поход и турки де все учнут страшитца. <...> А только де государь изволит хоть малых людей прислать к ним для славы <то есть для оповещения о начале восстания>, и они б <...> на турков с государевыми людьми возстали собча <то есть сообща>, а болгары де и сербы все того же-лают же и на турков начнут стоять собча". В том же году от 5 июня писал в Москву бывший Константинопольский патриарх Иоанникий <вероятно, организатор убийства Константинопольского патр. Парфения>: «мы в сии времена скитаемся во всяких бедах и в скудости и иных надежд не имеем кроме святого вашего царствия, и слыша ныне, что покоряются вам враги, радуемся и печаль свою забываем и уповаляем впредь о державе святого вашего царствия, да возможете и восточную всея вселенныя церковь под высокую свою руку восприять <...>». [7,

с. 365-366] и т.п. послания многих светских и духовных особ еще на 14 страницах подряд.

Так подталкивали русских греки, а вот что писали русскому царю подлежащие освобождению славяне: "Когда воздвигнет господь бог крестоносную десницу твою на басурман,- обращались в 1710 году к Петру сербские патриоты, — не забудь и нас, малейших, приглашением царским и милованием своим, да и мы потщимся службою своею за своего православного царя". <...> Петр немало сделал для пропаганды этих идей. В <его> грамоте черногорцам 3 марта 1711 года говорилось: "Мы себе иной славы не желаем, токмо да возможем тамошние народы християнский от тиранства поганского избавити, православная церкви паки украсити и животворящий крест возвысити. Итако, наконец, еще будем единокупно, кийждо по своей возможности трудитися и за веру воевати, то имя Христово вящше прославится, а погани Магомета наследницы будут прогнаны в старое их отечество, в пески и степи аравийская". В послании на греческом языке, адресованном всем христианам Османской империи, он призывает их браться за оружие и пишет: «Мы прославим друг друга нашим оружием, ибо пришло указание от бога и то, что я пишу вам, вы примите в единении с богом. И объединимся против врага, и опояшем себя шпагой, начнем войну, прославим царство наше, ибо ради освобождения вашего я иду на муки. Я хочу, чтобы вы помогли мне, и господь воздаст на благо вам всем и вы найдете в стране моей почет и милосердие»[110, с.215-216].

Это — на бумаге; а вот что было на деле: «Все дело о подданстве Валахии России и совместном их действии против Крыма и потом турок, как известно, потерпело неудачу. Два похода русских в Крым при Софье не имели успеха <что, вероятно, и было основной причиной падения Софьи>; катастрофой окончился потом и прутский поход Петра. <Петр, планируя поход, рассчитывал на обещанную ему помошь православных подданных султана воинами, лошадьми, провизией, фуражом и — главное — разведданными, не получил ничего, был окружен, при недостатке всего этого и в очень невыгодной позиции, втрое большей турецкой армией, и избег плены и был выпущен из окружения на позорных условиях только благодаря тому, что удалось подкупить турецкого главнокомандующего — яркий пример внутреннего разложения империи Османов>. Но, несмотря на неудачный исход этих кампаний, предпринятых, между прочим, под влиянием побуждений, исходивших с православного востока и имевших конечною целью его освобождение от турецкаго ига, для всех

теперь стало очевидным, что русский царь, раз вступив в открытую борьбу с турками, <...> тем самым фактически принял на себя <...> новую обязанность, на которую, впрочем уже давно ему указывали с востока, именно – <...> силою оружия возвратить православным народам свободу и независимость, уничтожив господство над ними турок. И другая не менее важная задача в это уже время возложена была на русских <...>. К наследию Великого Константина <то есть к Константинополю> протягивают руки и латиняне <то есть Габсбурги>, отнимая у турок <на деле и успешно> область за областью. <...> Задача русских состоит не только в том, чтобы освободить православный восток от господства турок, но и предупредить захват православных стран со стороны латинян и других иноверцев,- православный восток всегда должен оставаться православным и в православных руках» [7, с.379-380]. А достаточно сильны, чтобы попытаться осуществить это, были в XVII-XIX вв. только русские руки.

Ни в одной из многочисленных русско-турецких войн в XVII-XX веках православные подданные султанов не оказали русским войскам, сражавшимся под лозунгом их «освобождения от магометанского ига», сколько-нибудь существенной помощи, хотя, несомненно, могли оказать – провизией, фуражом, телегами, лошадьми (в основном, тяжелыми, но отчасти и боевыми), разведкой и, в какой-то степени, воинским контингентом. Было бы чрезвычайно интересно попытаться разобраться в причинах этого несомненного факта, но это явно вышло бы за границы темы предлежащей читателю книги. Отмечу только кстати, что когда в 1-й мировой войне Россия с крайним напряжением всех своих сил (оказавшимся, в результате, для нее непосильным) пыталась продвинуться к той же цели – созданию всеправославной Империи -, сербы и румыны очень слабо помогли (или даже, скорее, своей слабой помощью, наоборот, помешали) ей бороться против «латинян» (Габсбургов), а болгары даже воевали против нее.

Это свидетельствуют сотни мемуаристов и авторов дневников – участников многочисленных русско-турецких войн. Например, 12.07.1877 мемуарист отметил: «Хозяин, зажиточный румын, у которого показана была для штаба квартира всем вместе, не хотел нас пускать. Каковы наши союзники! Говорят, что когда собирались войска на Дунае, то часто видели, как неизвестная рука поджигала в поле на левом берегу костры, служившие, по всей вероятности, сигналами для турок. <...14.07:> Мы, кажется, были в полном заблуждении на счет средств Болгарии. <...> Все думали, что это край бедный, разоренный, не могу-

щий дать никаких средств для существования армии; а между тем везде видны многочисленные стада, а на дворах прошлогодние запасы сена; в России редко в каких местностях можно найти такое обилие первых для жизни потребностей, да и народ вовсе не смотрит угнетенным; напротив, довольно бойкий и смышленый. <...> К нам расположения не выказывает. Все это подметили и наши солдатики» [118, с.230,232]. Подобных наблюдений – множество.

Все это подметили не только наши, но и турецкие солдатики, и все это принимало в расчет их командование. Так, 25.08.1877 турецкий главнокомандующий говорил (по-немецки) русскому офицеру-парламентеру: «Неужели вы думаете, что болгары вам будут благодарны? или что сербы теперь благодарны? Я знаю дело хорошо... Я знаю, что сербы стреляли в русских». Затем он доказывал, что болгары неспособны к восстанию, что и сербы не воинственны, что толка от них не будет» [129, с.151]. В 1877 г. турецкое командование, действительно, по многолетнему опыту войн против России «знако дело хорошо».

Таким образом, царь Алексей Михайлович, вероятно, ошибался в оценке военной силы Османов и размера и качества помощи, которую можно было получить, в войне против них, от их подданных – христиан. Но он знал, конечно, что *положение России и Турецкой империи в отношении взаимо-иноверных подданных симметрично*. Османы оккупировали и пытались (с очень небольшим успехом, в основном, на территории Боснии) исламизовать православные страны, которые стремились «освободить от притеснителей» (на деле – подчинить себе) русские цари, а русские цари военной силой господствовали над многочисленным воинственным и вполне боеспособным мусульманским населением Крымского, Казанского и Астраханского ханств и южного Урала, которое они пытались (с еще меньшим успехом), христианизовать, которое желало освободиться от московской оккупации ничуть не меньше, чем боеспособные только на письме греки, валахи, сербы и болгары – от турецкой, и которое только и ждало малейшего движения турецких армий в их сторону, чтобы поднять восстание на огромной территории в тылу русских войск (см. с. 63). Таким образом, *решиться начать осуществление своей внешнеполитической программы было для него делом большого риска и немалой смелости. И он на это решился*, начав в 1673 г. войну с султаном, несмотря на то, что из 6 войн, веденных его отцом и им (4 против Польши и 2 против Швеции), 5 кончились для России неудачно, и только одна (против Польши

в 1654-1655 гг.) завершилась большим успехом, да и то лишь потому, что был правильно выбран момент похода: лучшие польские войска воевали на другом фронте против одновременно напавших шведов. Войну 1673 г. окончил «безполезным Бахчисарайским перемирием» [31, с. 161] его сын Федор в 1681 г.

Таким образом, из 68 лет (1613-1681) Россия воевала 30, и все эти войны она вела: 1) с вышеуказанной дальней целью; 2) имея у себя в тылу «готовую взорваться мину» в виде мусульманского населения Казанской и Астраханской областей и Оренбургского края, постоянно удерживавших большие русские гарнизоны. При такой внешней политике и «внутреннем отягощении», конечно, ее финансы были перенапряжены. Так, с 1631 по 1681 гг. «вооруженные силы, лежавшие на плечах казны, возросли почти в 2,5 раза. <...> Стоимость армии возросла больше, чем втрое. <...> Значительно больше половины всего тяглого населения отдано было служилым людям <то есть дворянам> за их обязанность оборонять страну от внешних врагов» [31, с. 278, 299]. «В середине XVII века из 115 тысяч человек (не считая иррегулярных частей казаков, татар, калмыков и т.д.) более трех четвертей, 76% составляли полки пехоты и конницы "нового строя" <обученные и возглавленные очень высоко оплачиваемыми офицерами-иностраницами>» [110, с. 96]. Ежегодный денежный доход Русского государства в середине XVII в. не превышал 1 милл. р.; Котошихин определял его в 1660-е годы в 1.311.000. р.; не менее половины этих денег шла на военные нужды; «платежные силы народа, очевидно, напряжены были до переистощения» [31, с. 303-304]. И именно *В эти годы русские цари тратили денег на милостыниесбирателей-греков больше, чем когда-либо раньше или позже; это было подготовкой выполнения вышеописанной грандиозной внешнеполитической программы*. Смелость, с которой царь Алексей Михайлович решился начать ее выполнение, несомненна.

Отмечу и внутри-политический, так сказать, аспект смелости царя: он, конечно, знал и видел, что в России очень многие недовольны очень многим, и в том числе даже и самим царем, и начал реформу, несмотря на это почти всеобщее (в обоих смыслах) недовольство. «Внутренние затруднения правительства усиливались еще глубокой переменой в настроении народа. Новой династии <то есть Романовым> приходилось иметь дело с иным обществом, далеко не похожим на то, каким правили прежние цари. <...> С воцарения новой династии <то есть с 1613 г.> в продолжение всего XVII века все общественные состояния немолчно

жалуются на свои бедствия, на свое обеднение, разорение, на злоупотребления властей, жалуются на то, отчего страдали и прежде, но о чем прежде терпеливо молчали. Недовольство становится и до конца века остается господствующей нотой в настроении народных масс. <...> Народ <...> утратил <...> политическую выносливость, <...> был уже далеко не прежним безропотным и послушным орудием в руках правительства. Эта перемена выразилась в явлении, какого мы не замечали прежде в жизни Московского государства: XVII век был <...> временем народных мятежей. <...> В 1648 г. мятежи в Москве, Устюге, Козлове, Сольвычегодске, Томске и других городах; в 1649 г. приготовления к новому мятежу <...> в Москве, во время предупрежденному; в 1650 г. бунты в Пскове и Новгороде; в 1662 г. новый мятеж в Москве из-за медных денег; наконец, в 1670-1671 гг. огромный мятеж Разина <...> в 1668-76 гг. возмущение Соловецкого монастыря» [31, с.112,308-309], московское восстание 1682 года. «Смута воочию показала, что "тишина и покой" канули в вечность. Русь переживала тяжелейший кризис – династический, государственный, социальный. Рушились средневековые авторитеты, и прежде всего авторитет власти. Процессы по "слову и делу" содержат на этот счет весьма красноречивые свидетельства. О царе говорят такие речи, что сыщики их в "отписку писать не смеют". <...> Почти всякий бунт XVII в. имел своего самозванца. Только в смуте их участвовало до полутора десятков <...> русские источники до начала XVII в. не знают ни одного самозванца, хотя в историческом бытии ситуации, "предрасполагавшие" к самозванству, возникали многократно» [40, с.10,15]. «Самозванчество как типичное для России явление связано именно с сакрализацией царя (которая, в свою очередь, связана с византинизацией монаршой власти). <...> Появление самозванцев может <...> свидетельствовать о начиナющемся процессе сакрализации монарха» [88, с.150-151]. Совершенно ясно, что одно из условий, необходимых, чтобы богослужебная реформа вызвала такое массовое, всенародное сопротивление и резкий протест, как это было в середине XVII в., – долго накапливавшееся всеобщее недовольство гражданскими и церковными властями.

Очевидно, поэтому, что царь Алексей Михайлович не мог не предвидеть, хотя бы вероятностно, распри и смуты в результате реформы богослужения, которые ему и его детям, внукам и правнукам (самозванчество продолжалось в России и весь XVIII в. – см. об этом [114]) пришлось увидеть через несколько лет на деле, и которые превзошли

всякое возможное его предвидение. К тому же, страшный пример явил ему далекий Запад: только что (20.1.1649) из-за церковных смут, очень похожих на русские, лишился головы его «брат» (в дипломатическом церемониале и в личной переписке) – Карл I Стюарт; все его злоключения, окончившиеся гибелю на эшафоте, царь Алексей Михайлович знал в подробностях. Пришлось и русскому монарху «ходить по краю», ожидая подхода к Москве Разинских толп, в которых было немало противников царской богослужебной реформы; обстоятельства могли сложиться для него и менее удачно; Разин любил его не больше, чем Cromwell – Карла.

Как объяснить эту удивительную «двойную» смелость русского царя? Только так: *его православно-военно-экспансионистская внешнеполитическая программа была главным делом его жизни, а его – именно его – церковная реформа была первым, и, как он считал, необходимым шагом в этой программе*; ради ее выполнения он становился смелым, и не только смелым, но и очень жестоким к ее противникам. Впрочем, жестоким он бывал и не только к старообрядцам; так, по делу о подделке медных денег были казнены, как считали современники, более 7 тыс. человек, и больше 15 тысяч наказаны отсечением рук и ног, ссылкой и конфискацией имуществ.

Здесь кстати будет вспомнить его постоянное именование «тишайший». На деле «царь Алексей Михайлович вовсе не был "тишайшим" – ни по натуре, ни по делам. Думать иначе – значит, как говорил <о нем> Лейбниц, "принимать солому слов за зерно вещей"» [40, с.5]. Объяснять появление этого его наименования в царском титуле (рис. 1) и даже в тексте богослужения (великий вход на литургии) было бы здесь излишне; отмечу только, что в наше время известно немало фактов, которые «окончательно дезавуируют культурный миф о том, что царь Алексей заслужил у современников репутацию кроткого и смиренного» [40, с.9]. Этот «культурный миф» был им же целенаправленно создан и старательно поддерживался, и, что замечательно, поддерживается доныне; реальная же репутация царя Алексея Михайловича у его подданных, вполне им заслуженная, была как раз противоположной. Имп. Екатерина II в знаменитой речи 15.9.1763 достаточно ясно и точно назвала его: «тиран и истязатель своего народа» – см. с. 281.

Именно как тиран и истязатель он поступил с честнейшим, ученейшим и доброжелательнейшим к России иностранцем – Ю.Крижаничем. Не поняв его умных советов и прогневавшись на

справедливые обличения, он 20.01.1661 сослал Крижанича в Сибирь и не выпускал оттуда до самой своей смерти.

«Куда царь Алексей Михайлович ни ездил во все свое царствование, его сопровождали стрельцы. Его царское жилище постоянно было охраняено вооруженными воинами и никто не смел приблизиться к решетке, окружавшей дворец, никто не смел подать лично просьбу государю, а подавал всегда через кого-нибудь из его приближенных. Один англичанин разказывает, что однажды царь Алексей Михайлович в порыве страха собственноручно умертвил просителя, который теснился к царской повозке, желая подать прошение <...>. В последующие за мятежами годы появился новый приказ – Приказ Тайных Дел, начало тайной полиции. <...> Подьячие этого приказа посылались надсматривать над послами, над воеводами и тайно доносили царю; <...> По всему государству были у царя шпионы <...> они проникали на сходбища, на свадьбы, на похороны, подслушивали и доносили правительству обо всем, что имело вид злоумышления. Доносы были в большом ходу, хотя доносчикам всегда грозила пытка; но стоило выдержать пытку, донос признавался несомненно справедливым. <Далее описание тогдашних пыток.> Тяжелее для народа стало управление в городах и уездах. <...> Воеводы в это время <...> не получали жалования, а, напротив, должны были еще давать взятки в приказах, чтобы получить место, потому – смотрели на свою должность, как на средство к поживе, и не останавливались ни перед какими злоупотреблениями; <...> они, по выражению современников, "чуть не сдирали живьем кожи с подвластного им народа". <...> Суд их был до крайности продажен. <...> Не было преступления, которое не могло бы остаться без наказания за деньги, а с другой стороны нельзя было самому невинному человеку быть избавленным от страха попасть в беду. <...> Раздавались повсеместно жалобы, что воеводы бьют посадских людей без сыску и вины, сажают в тюрьмы, мучат на правежах, задерживают проезжих торговых людей, придираются к ним под разными предлогами, обирают их, сами научают ябедников заводить тяжбы, чтобы содрать с ответчиков. <...> Важнейший доход казны – продажа напитков, отдавался обыкновенно на откуп. Правительство, главным образом, как кажется, по совету патриарха Никона <об этом см. с. 97–99>, признало, что такой порядок тягостен для народа и при том вредно отзывается на его нравственности: откупщики, заплативши вперед в казну, старались всеми возможными видами выбрать свое

и обогатиться, содержа кабаки, делали их разорительными притонами пьянства, плутовства и всякого беззакония» [113, с.121-124].

Будет, вероятно, кстати сказать о нем еще несколько слов: он имел «многочисленных внебрачных потомков» [93, с.205]. Иметь детей вне законного брака – это то же, что солгать Богу, обещав Ему в чине крещения не прелюбодействовать, а в чине венчания быть верным супругом до конца своих дней (прошу прощения за неуместное, возможно, морализаторство); к лжи царь Алексей Михайлович относился очень легко; примеры его лживости имеются и в предлежащей читателю книге (см. с. 30, 93, 116). Ложью проникнута и на лжи основана и его богослужебная реформа (см. с. 116). Один из его «многочисленных внебрачных потомков» известен исследователям; это боярин И.А.Мусин-Пушкин – сын царя и жены боярина А.Мусина-Пушкина Ирины. (К.Валишевский ошибся, назвав сына царя Платоном Ивановичем ([89, с.452]), вероятно, спутав сына с внуком). Я не знаю чего-либо подобного в жизни прежних русских государей.

НАЧАЛО РЕФОРМЫ

Фундаментальной для всей политики царя Алексея Михайловича и роковой для внутренней русской истории была его мысль, что невозможно устроение порядка и благочиния Церкви без введения (и если потребуется – принудительного) полного единообразия в обрядах. Но царь представлял себе это единообразие, как введение везде, и в первую очередь в Великороссии, греческих обрядов, порядков и богослужебных текстов, так как именно греческое духовенство – всеправославных учителей и наставников – нужно было привлечь к единству в первую очередь; а противники царя – ревнители престижа и охранения русских обрядов и порядков – считали, наоборот, что греки, исказившие веру и обряды и поддавшие за это турецкому рабству, должны учиться у москвичей (что и делали приезжавшие в Москву греки последние 200 лет), сохранивших, как свет всему миру, чистое и неискаженное православие, и, благодаря этому, свободу и государственность. Выражая точку зрения правительства, Чудовский инок Евфимий, ученик и сотрудник Епифания Славинецкого, писал, что русские должны быть «согласны во всем и купночинны» с греческой Церковью, и тогда «святейшие патриархи подадут вящшее благословение и молитву о благосостоянии всероссийского царствия, и народы все окружний, сущие православия восточного, Богу возблагодарят и царскому величеству приклонятся»; цит. по [2, с. 124]. Ясно, что *в этом внутри-русском конфликте все греческие иерархи были стороной заинтересованной, и заинтересованной именно в осуществлении царской программы* (при этом из подозреваемых в ереси нищих по-прошаек – полу-изгнанников они превращались в очень нужных, уважаемых, влиятельных и щедро оплачиваемых учителей), и, поэтому, не могли смотреть на дело непредвзято, и не должны были быть арбитрами. Но – царской Волей – стали.

Итак, царь Алексей Михайлович решил поручить правку великорусских богослужебных книг и обрядов людям гречески-образованным, то есть грекам и малороссам. Приехавший в Москву (со «свитой» из 30 че-

ловек) в 1649 г. за милостыней и торжественно там принятый Иерусалимский патр. Паисий поддержал грекофильские мысли царя (возможно, даже и подтолкнул к ним) и указал русским на их «отступления» от греческих обрядов: двуперстие, сугубая аллилуия, многогласие и т.д. Он называл их новшествами, что относительно большинства этих обрядов было и есть неверно по существу (см. с. 134–160). Патр. Иосиф медлил начинать «исправление» этих обрядов по греческому – якобы «правильному» – образцу; прот. Стефан Вонифатьев, на соборе 1649 г. настаивавший (один против всех остальных отцов собора; архим. Никон и патр. Паисий лично не присутствовали [25, с. 147]) на немедленном введении единогласия в русском богослужении, подал на него и архиереев царю челобитную, упрекнув их в небрежении и назвав «патриарха и весь Освященный собор волками и губителями, сказав, что в Московском государстве и Церкви-то Божией совсем нет». Патр. Иосиф подал контр-челобитную на Стефана за его «хулные слова <...> на соборную и апостольскую Церковь»; цит. по ([31, с. 389]), за что Стефан по букве закона мог быть приговорен к смертной казни. Царь разбирал дело в 1650 г. и приказал патр. Иосифу запросить (среди других вопросов) об этом Константинопольского патриарха; тот высказался за единогласие. Это позволило царю, не ответив на челобитную патриарха и не утвердив решение собора 1649 г., приказать начать введение единогласия в богослужении; таким образом, он полностью поддержал Стефана в тяжелой для того ситуации. Сильно обиженный патр. Иосиф был вынужден издать в 1651 г. указ о единогласии, хоть и не сочувствовал этому делу, как и большинство русских, подозревавших в нем ересь; за многогласие высказался даже Соловецкий монастырь. Однако в этом вопросе реформаторы были вполне правы, и противникам реформы, в том числе патриарху, было нечего возразить по существу дела – многогласие было настоящим «безобразием» (выражение Е.Е.Голубинского), поэтому с его ликвидации и начали. Одобряли введение единогласного пения и будущие учителя старообрядчества – Аввакум, Неронов (в Казанском соборе которого уже давно все службы пелись единогласно) и другие, из чего видно, что они отнюдь не были противниками любых реформ богослужения вообще. Без сомнения, за единогласие высказался и архим. Никон. Замечательно, что указ 1651 г. молчит о письме и мнении Константинопольского патриарха, но ссылается на постановление почитаемого Стоглавого собора 1551 г. о необходимости единогласия, и даже требует руководствоваться «нашими древними письменными и

печатными книгами». Под текстом ясно просматривается недоверие к иноземному учительству.

Немного отвлекаясь, замечу характерный факт: старообрядцы-поповцы, вслед за Аввакумом и Нероновым, служили и служат вполне единогласно и, поэтому, очень долго. Но многогласие доныне сохраняется в богослужении русской православной Церкви (насколько я знаю, всех Ее ветвей) – например, при чтении стихов на «Бог Господь» на утрени и ектений – что соответствует общей тенденции сокращения православного богослужения и вносит в это сокращение малую, но ярко заметную (в отличие от обширных, но далеко не всем заметных сокращений текста) лепту. Если я не ошибаюсь, многогласия не чуждаются и старообрядцы-беспоповцы.

Здесь мне пришлось, и далее не раз придется «православие» противопоставить «старообрядчеству». Фактически, старообрядческая Церковь не менее, если не более православна, чем русская государственная новообрядческая, и противопоставление: «эта – православная, а та – старообрядческая» ни в коем случае не подразумевает, что эта – православная, а та – неправославная.

Следует отметить, что столь твердая поддержка царем своего духовника (против всего собора 1649 г.) объясняется не только высоким авторитетом Стефана, общностью их мнений о многогласии и их общей нелюбовью к патр. Иосифу, но и безоговорочной преданностью Стефана царю в самые трудные моменты его жизни. Так, и в это время, и позднее, при патр. Никоне, Стефан, насколько известно, ни разу не выступил против церковной реформы, хотя, вероятно, не полностью сочувствовал ей, наверняка не одобрял средства, которыми она осуществляется и очень сожалел о расхождении со старыми друзьями – протопопами-боголюбцами -, с которыми до самой своей смерти в 1656 г. старался по возможности поддерживать хорошие отношения. Преданность Стефана царю объяснялась, вероятно, не только желанием сохранить место царского духовника, но и их глубокой внутренней симпатией. Косвенно эта преданность и неучастие Стефана в борьбе против реформы подтверждают основную мысль настоящей книги – реформа была на деле не «Никоновой», а царской; «Никоновой» реформе Стефан – друг протопопов, ее противников – противодействовал бы вместе с ними.

В прежние царствования тысячи духовных лиц – греков, болгар, молдаван, валахов, сербов и грузин, от монахов до патриархов, приезжали в Москву за милостыней и безотказно получали ее за свои

страдания от турок (описанные ими в Москве правдиво или не очень). Некоторые из них жили в гостеприимной Москве годами и приезжали неоднократно, некоторые даже остались здесь до конца своих дней и занимали русские епископские кафедры – и ни один из них (!) до середины XVII в. не отметил «неправильности» русских обрядов – хотя эти обряды, несомненно, за последние 150 лет не изменились или почти не изменились (см. с. 134–160), а греческие, несомненно, от них сильно отличались. Многотысячекратно благословляя (конечно, без скандалов, то есть по russki, то есть двуперстно) низших по сану русских духовных лиц, бояр и простой народ, и принимая благословение от русских духовных лиц, высших по сану, они не заметили «неправильности» русского перстосложения (то есть двуперстия), в том числе даже и те из них, кто благословлял царя (то есть архиереи). Можно утверждать, что не глухие и не слепые и сами благословлявшие по-русски греки многое замечали, но отмечали вслух и на бумаге только то, что им было выгодно отметить, и молчали, когда было выгодно молчать. Когда милостины зависела от того, сколь старательно они хвалили русское благочестие, любовь к длинным постам и службам и т.п., они старательно хвалили все это, молча о странностях (для них) русского богослужения (см. на с. 45 слова Олеария). Когда же (при царе Алексее Михайловиче) появилась возможность жить в Москве не несколько месяцев надоевшими (все же) нахлебниками и попрошайками, а сколько угодно – уважаемыми и высокооплачиваемыми учителями, судьями в русских спорах и разъяснителями русских ошибок, то стало выгодно подогревать эти споры и замечать и отмечать побольше этих ошибок, подчеркивая свои знания, наблюдательность, благочестие и – главное – нужность в Москве.

ПУТЕШЕСТВИЯ РУССКИХ КЛИРИКОВ НА ГРЕКО-ЯЗЫЧНЫЙ ВОСТОК И ИХ ВПЕЧАТЛЕНИЯ О ГРЕЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Было решено послать на православный Восток иеродьякона Арсения Суханова – ктитора московского Богоявленского монастыря – с заданием: собрать и привезти в Москву древние греческие рукописи, и понаблюдать за современной богослужебной практикой греков. Он имел опыт работы в посольском приказе, знал греческий язык и в 1637–1640 гг. ездил в составе посольства в Грузию, участвовал в тамошних переговорах и составил «статейный список», то есть поденную запись-отчет о действиях посольства, в котором отметил (без тени сомнения) множество «неправильностей» в грузинском богослужении.

В июне 1649 г. он выехал из Москвы вместе с патр. Паисием Иерусалимским в Яссы, и в 1650 г. подал в посольский приказ свой «Статейный список» о выполнении задания, содержавший запись четырех «Прений Арсения с греками». Эти «прения» – замечательный исторический документ, ярко демонстрирующий небывалые в прежние века подъем русского патриотического самосознания и остро-критическое отношение к греко-язычному духовенству (соответственно вышеизложенному). Состоялись они в Торговище; оппонентами Арсения были патр. Паисий, Браиловский митр. Мелетий и их помощники из местного духовенства.

1-й диспут (24.4.1650) начался с обсуждения вопроса о перстосложении для крестного знамения. Арсений просил подтвердить документами «правильность» греческого троеперстия; архим. Филимон ответил: «Об этом у нас нигде не написано, но мы так изначала приняли. Арсений: Ты хорошо сказал, что вы так приняли изначала. И мы также приняли изначала от св. ап. Андрея <то есть двуперстие...>. Чем вы лучше нас? И у нас угодивших Богу много, как и у вас было. Если вы приняли веру от апостолов, то и мы от ап. Андрея. Да хотя бы и от греков, однако от тех, которые непорочно сохраняли правила свв. апостолов, семи вселенских соборов и богоносных отцов, а не от нынешних,

которые не хранят апостольских правил и в крещении обливаются и окропляются, а не погружаются в купели, и книг своих и науки у себя не имеют, но принимают от немцев <...>. Архим. Филимон: одни вы на Москве так креститесь, а в польской земле <то есть на Украине и в Белоруссии> русские же крестятся, как мы – греки. <...Арсений возразил так удачно, что> патриарх и все прочие замолкли и встав из-за трапезы пошли кручиноваты, что хотели оправдаться священными книгами, да нигде не сыскали, и то им стало за великий стыд».

2-й диспут 9.5 у патр. Паисия. Арсений: «Владыко святый, не знаю, отчего у нас с вами лета от Рождества Христова по летописцам не сходятся. Патриарх: <...> мне одному о таком важном деле нельзя дать тебе ответа, а нужно писать ко всем патриархам. Невозможно в таком деле погрешить четырем патриархам. Если у вас с нами не сходится по летоисчислению, то у вас потеряно. А у нас, у всех четырех патриархов полное согласие. Арсений: А мне думается, погрешено у вас. Ибо по взятии Царяграда турками латиняне выкупили все греческие книги, а у себя, переправя, напечатали и вам роздали. А что ты говоришь, что вам – патриархам невозможно погрешить, то также и Петр апостол трижды отрекся от Христа. Да из патриархов же были в Цареграде еретики, и в Александрии, и в Риме, и заводили многие ереси. Оттого и царство ваше разорилось. И ныне у вас в Цареграде ведется, что сами своих патриархов давите, а иных в воду сажаете; отныне у вас в Цареграде четыре патриарха. А что ты говоришь, будто вы – греки – источник всем нам в вере, то вы высокую гордую речь говорите. Источник веры – Христос Бог. Патриарх: Вера от Сиона произошла, и все, что есть доброго, произошло от нас. Ино, мы корень и источник всем в вере, и вселенские соборы у нас же были. Арсений: Ты правду говоришь, что от Сиона произошла вера и соборы были у вас. И мы держим ту веру, которая произошла от Сиона и подкреплена вселенскими соборами. А вы, греки, той веры не держите, но только словом говорите. В 50-м правиле свв. апостол, которые они писали в Сионе, то есть в Иерусалиме, и в правилах вселенских соборов заповедано креститься в три погружения. А вы не погружаетесь при крещении, но обливаетесь и покропляетесь. Свв. апостолы в своих правилах велели верным с еретиками не молиться в церкви; а вы, греки, молитесь в одной церкви вместе с армянами, римлянами и франками и святыню им даете на обедне. Напрасно вы называетесь источником в вере всем. Первое евангелие написал Матвей спустя 8 лет по Вознесении Христове на еврейском языке к уверовавшим

иудеям, а не к грекам. То и есть первый источник в вере. А что соборы вселенские были у вас, то на соборах были не одни греки, но и римляне и со всей вселенной. Да и вселенские соборы – не источник веры. Они собирались на еретиков, разорявших веру Христову, преданную нам от апостолов, <...> а не вновь веру составляли. <...> А если и были <вы> источником, то ныне он пересох. Вы и сами страдаете от жажды; как же вам напасть весь свет из своего источника?».

3-е прение 3.6 о расхождениях московских богослужебных печатных книг и греческих. Арсений рассказал о том, как несколько лет назад Афонские монахи греки осудили и сожгли книги московской печати, усмотрев в них отличия от греческих. Присутствовавшие подтвердили, что так и было. Затем Арсений в греческой грамматике, напечатанной в Венеции, указал патриарху строчку: «и в Духа Святаго от Отца и Сына исходящаго», и сказал: «Вот такие книги следовало бы вам сжигать. В наших книгах ереси нет. Государь царь у нас православный, ереси никакой не любит. Книги правят у нас люди избранные и безпрестанно над тем сидят. А над теми людьми надзирают <...> митрополиты и архимандриты и протопопы, кому государь укажет. И о всяком деле докладывают государю и патриарху». Этот факт – использование православными греками униатских книг за неимением своих –ставил под сомнение православие греков и подталкивал москвичей к мысли, что причина зла – в происках папы и иезуитов; подтолкнуть москвичей в этом направлении было очень легко по их поголовной ненависти к латинянам после Смутного времени. Затем спорили о сложении перстов в крестном знамении.

4-е прение 6.06. Монах Иоасаф: «Не добро у вас на Москве делают, что в другой раз крестят христиан». Арсений сказал, что крестят только тех, кто крещен неправильно, обливанием. Иоасаф: «Почему же у вас вновь не крестят греков, когда и они обливаются, а не погружаются? Арсений: Потому что мы не знаем этого. А если сведают в Москве про ваше обливание, то и вас станут крестить. Иоасаф: <...> Не гораздо у вас то делают. И наш патриарх хочет писать об этом к другим патриархам. И согласившись о том в Москву писать к государю и патриарху. Арсений: если добре будут писать, ино послушают. А станете писать противно свв. апостолам, то на Москве и четырех патриархов не послушают. Знают на Москве древнее предание и без четырех патриархов. <...> Могут на Москве и четырех патриархов отринуть, как папу, если не православны будут. <...> Когда в Царьграде был благочестивый царь,

единий под солнцем, он учинил четырех патриархов да папу в первых. И те патриархи были в одном царстве под единственным царем и на соборах собирались по его царскому изволению. А ныне вместо того царя на Москве государь благочестивый во всей подсолнечной, и царство его христианское Бог прославил. И устроил наш государь – царь у себя вместо папы в царствующем граде – Москве патриарха. А вместо четырех патриархов на государственных местах четырех митрополитов. Ино у нас на Москве возможно и без четырех патриархов ваших править закон божий. <...Наш> патриарх имеет под собой митрополитов, архиепископов и епископов – потому и патриарх. А ваш патриарх Александрийский над кем патриарх? У него только две церкви во всей епархии, и ни одного митрополита, архиепископа и епископа. Живут ваши четыре патриарха и без папы, когда он уклонился в ересь. Так и мы ныне можем без вашего учения быть. <...> Вы – греки – апостольского правила не храните. И потому явно, что мы крещение от апостолов приняли, а не от вас греков. Это вы заняли от римлян, ибо школ эллинского учения не имеете и книги вам печатают в Венеции и учиться ходите в Рим и Венецию. Все доброе бывшее у вас перешло благодатию Христовой к нам в Москву. <...> У нас ныне на Москве патриарх не только как второй по римском, но и как древний благочестивый папа украшается, нося на главе своей белый клобук Сильвестра папы Римского»; цит. по [2, с.126-131]. Арсений сослался на доказывавшую превосходство России над Римом и Византией «Повесть о Новгородском белом клобуке», составленную в XV в. и неоднократно напечатанную впоследствии старообрядцами.

Может показаться по прочтении этих прений, что Арсений – русский сверх-патриот и сверх-грекофоб; есть две убедительные причины утверждать, что это не так:

1) Русскому правительству нужна была не победа Арсения в спорах с греческими иерархами (и вовсе не для этого, и вообще не для споров и диспутов оно его к ним посыпало), а актуальная, объективная и разносторонняя информация по интересующим правительство вопросам о церковной жизни греко-язычного Востока. Чтобы получить такую информацию, оно послало туда человека, известного ему, конечно, не репутацией грекофоба, радикала и диспутанта, а человека, способного дать детальное, объективное и всестороннее описание того, что он видел, и продемонстрировавшего эту свою способность удачным, с точки зрения властей, составлением отчета о посольстве в Грузию. Следовательно, Арсений

имел в Москве репутацию «нормального» человека и внимательного и объективного наблюдателя, и его отношение к грекам было (по понятиям Москвы того времени) «нормальным» и объективным.

2) Он имел репутацию «нормального» человека и на Востоке, где его знали по работе в посольском приказе; с иной репутацией на Востоке его опять-таки туда не послали бы, а если бы и послали, он не выполнил бы данных ему поручений.

Можно утверждать, поэтому, что Арсений диспутировал с греками, описывал их, и относился к ним, как типичный по своим взглядам великорусский клирик, отличавшийся от большинства своих коллег только высоким уровнем грамотности, начитанности и осведомленности. Так же относилось к грекам и подавляющее большинство русского духовенства, и даже простонародья (см. с. 24). «Прения с греками о вере были во второй половине XVII в. одним из популярнейших публицистических сочинений» [52, с.310] – *следовательно, у этого взгляда на греков было много сторонников даже и после «Никоновых» реформ даже и среди русских людей, не посмевших присоединиться к старообрядчеству и противостоять этим реформам открыто.*

24.2.1651 Арсений снова выехал из Москвы в Яссы, а 5.5 из Ясс в Константинополь, затем в Египет, Палестину, Сирию, Малую Азию и Грузию; в Москву он вернулся 7.6.1653. Свои наблюдения (с резко критическим оттенком) он записал в дневнике под названием «Проскинитарий»; впоследствии они были напечатаны. В «Проскинитарии» описаны все «неправильности» в греческом богослужении (троят, а не двоят аллилуия, служат на пяти просфорах, а не на семи, ходят в крестных ходах против солнца, а не посолонь, больных крестят обливанием), кроме перстосложения, которое Арсений заметил, конечно, в первую очередь и о котором он прекрасно знал и обсуждал его с греками еще в 1650 г. (см. с. 77). Таким образом, он выполнил все царские и патриаршие поручения, однако не так, как царь и патриарх желали; в своих отчетах он столь ярко и убедительно изобразил всесторонний упадок греческой Церкви, которая по их замыслу должна была стать образцом для русской, что патр. Никон был вынужден не допустить их распространения в народе в их подлинном виде и приказал их значительно сократить. Вероятно, этим сокращением и объясняется отсутствие в известных списках «Проскинитария» упоминаний о перстосложении, но не исключено и то, что на Арсения произвело столь тяжелое, подавляющее впечатление

всеобщее распространение троеперстия везде, где он побывал, что он не смог заставить себя признать и описать это, с его точки зрения, безобразие. Но даже в урезанном виде его дневники пользовались большой популярностью и разошлись в огромном количестве списков как среди старообрядцев и симпатизирующих старообрядчеству, так и просто заинтересованных проблемой читателей; печатались они только очень небольшими тиражами.

«Сочинения Суханова, и прежде всего его "Прение с греками о вере" и записка "О чинах греческих вкратце", самым серьезным образом повлияли на формирование взглядов старообрядцев, и в первую очередь на их отношение к греческому духовенству. <...> Оценки и суждения Арсения Суханова о русском православии и современных ему греках были настолько близки взглядам первых старообрядцев, их общественно-религиозной позиции, что его сочинения воспринимались как антиреформенные и антниконианские. Поэтому при создании собственных сочинений старообрядческие писатели постоянно обращались к его текстам» [60, с.59,86]. Все аргументы Арсения в его полемике с греками были почти буквально приведены старообрядцами в своих спорах с греками в Москве и в своих членитных царю Алексею Михайловичу; например, все их привел прот. Аввакум в споре с патриархами после заключения в Пафнутьеве монастыре. «Легенда об истреблении греческих книг римлянами после взятия Константинополя турками в 1453 г. попала в старообрядческую письменность из "Прений с греками о вере" Арсения Суханова» [97, с.353]. Более того, некоторые ученые защитники государственной Церкви и полемисты позднейшего времени даже заподозривали в его отчетах про-старообрядческую подделку; их подлинность была окончательно доказана только в конце XIX в. после надлежащего изучения архивных документов.

В 1654 г. Арсений с большой суммой денег был послан на Афон и в Восточные патриархаты за греческими книгами и привез в Москву 505 ценнейших рукописей с Афона и 200 из других мест. «По возвращении с Афона Арсений был назначен келарем Троице-Сергиева монастыря; это высокое положение было наградой за его труды» [32, с.281].

«Дьякон Федор, воспроизведя тогдашние московские толки, писал, что Арсений, по заказу Никона, накупил ему на многие тысячи рублей прокаженных греко-латинских книг, напечатанных латинцами в Риме, Париже и Венеции <...>» [30, с.413]. Позднейшие исследования показали, что «тогдашние московские толки» были (если они вообще были; к словам

Ключевского – этим и другим – следует относиться очень осторожно; он, естественно, писал, имея в виду не только суть дела, но и свое положение – профессора Духовной Академии, обязывающее его противодействовать «расколу») необоснованны. Книги, привезенные Сухановым были, действительно, подлинными и древними и, если бы были правильно употреблены, дальнейший ход событий был бы иным; но вышло не так. В то время в Москве не было, конечно, коллектива правщиков, который мог бы с пользой для дела достаточно быстро использовать рукописные сокровища, привезенные Арсением; не хватало людей, знаний и общего метода.

«Те же самые воззрения на греков и их благочестие выражает в своем путешествии и священник московской церкви Покрова Пресвятая Богородицы, Лукьянин, который отправился на восток для посещения святых мест 15 июня 1710 года и оставил нам описание своего путешествия. Как священник, и при том московский, Лукьянин сильно интересовался греческим благочестием и невольно сопоставлял его с благочестием русских. Его личные наблюдения над нравами, обычаями, религиозностью и благочестием греков привели его к очень невыгодным заключениям о греках и греческом благочестии <...> "Греки, говорит он, непостоянны, обманчивы: только малые христиане называются, а и следу благочестия нет. Да откуда им и благочестия взять: грекам книги печатают в Венеции, так они по них и поют, а Венеция папежская, а папа главный враг христианской вере: как у них быть благочестию; и откуда взять; каковы им не пришлют книги, так они по них и поют..." Лукьянин даже помещает в своем путешествии особую статью "о несогласии греков с восточною церковью". Он указывает до четырнадцати греческих уклонений от православной восточной церкви. Вот два из них: а) греки в крещении обливаются, б) крестов на себе не носят <то есть, вероятно, нательных, так как он пишет не о священниках, а о "греках" вообще; об этом см. с. 39>» [7, с.453-454].

Возможно, московский священник Иван Лукьянин и старообрядческий старец Леонтий – одно лицо; тексты их записок о путешествии на Восток совпадают ([102, с.31]); вероятно, совпадают и даты. Если верно, что путешественник – старообрядец, то несомненно, что он имел в виду именно нательные, а не наперсные священнические кресты (см. выше). Старообрядца неношение священниками наперсных крестов не удивило бы, и он бы его не отметил как «несогласие с восточной церковью».

Впечатления Суханова (1651-1653 гг.) и Лукьянова-Леонтия (1710-1711 гг.) от восточной Церкви очень похожи на впечатления

знаменитого православного западно-русского богослова и полемиста против католиков М. Смотрицкого от его путешествия на православный Восток в 1624-1625 гг. «В Москве были известны наблюдения, подобные тем, какие поразили <...> Мелетия Смотрицкого во время его поездки по греческому Востоку: он находил там везде невежество, крайний упадок православия и нравственности, следы латинства не только между мірянами, но и между православными иерархами» [30, с. 406]. Неясно, имел ли в виду Ключевский, что в середине XVII в. в Москве были известны впечатления самого Смотрицкого; вероятно, да; во всяком случае, теми же словами он мог бы описать и впечатления Суханова и Лукьянова-Леонтия. Эти впечатления были, вероятно, одной из причин, подвигших М.Смотрицкого принять в 1627 г. унию, которой он не изменил, и для которой его перо трудилось до его смерти в 1633 г. Можно сказать, что *упадок греческой Церкви (Церкви Константинополя – второго Рима) оттолкнул от нее и Смотрицкого, и большинство русских, но в противоположные стороны: Смотрицкого (как Кирилла Контариса и других грекоязычных и многих малороссийских иерархов) в первый Рим, русских – в третий.*

ПАТРИАРХ НИКОН

15.3.1652 умер патр. Иосиф, нелюбимый большинством московского духовенства за свое корыстолюбие, и его частью – за свою консервативность и косность. От его преемника все ожидали перемен к лучшему, причем было ясно, что им станет любимец царя Алексея Михайловича архим. Никон; он и стал им. 6 лет патриаршества Никона стали началом раскола русских Церкви и народа.

Он родился 24.5.1605 в крестьянской семье села Вельдеманова Княгининского уезда Нижегородской области, и назывался Никита, отечеством – Минин. Он был красив лицом, высок ростом, силен телом; многое мог снести, многое требовал и от других. Он рос без матери; мачеха избивала его безжалостно, пытаясь отравить его и даже сжечь в печи ([43, с.10]); жизнь ожесточила его с детства, сделала властным и приучила к насилию. 12-летний мальчик убежал из дома в Макарьевский Желтоводский монастырь и послушничал там в ожидании пострижения. Имея неполных 20 лет, он вернулся домой, узнав о близкой смерти отца, и родные уговорили его, склонив отца, жениться. Он сделался дьячком, затем (в 1625 г.) священником в селе Лыскове, и был уважаем во всей окрестности. Московские купцы, съезжавшиеся на Макарьевскую ярмарку, убедили местную знаменитость – священника Никиту Минина – переехать в Москву; там он несколько лет мирно служил на приходе. Затем внезапно умерли все три его сына; потеряв самое дорогое в мире, он и его жена увидели в этом Божье благословение на отречение от мира, и оба в 1630 г. постриглись; он – с именем Никон в Анзерском скиту Соловецкого монастыря. Там, живя под началом прп. Елеазара Анзерского, он прочитал много святоотеческих аскетических сочинений, имел и свой опыт строгого подвижничества, приобрел навык переписки книг, неоднократно имел видения. Елеазар взял его с собой в Москву за царской милостьюней на построение «каменного» храма в скиту. Вернувшись с деньгами, Никон поссорился с прп. Елеазаром; по преданию, очень популярному среди старообрядцев, Елеазар видел эмия, обернувшегося вокруг шеи Никона.

В 1634 г. Никон покинул скит и поплыл на материк в небольшой лодке с мужиком – помором. В буре они едва не погибли, и спаслись, пристав к Кий-острову в Белом море вблизи устья реки Онеги; на месте их спасения на острове Никон своими руками поставил памятный деревянный крест (в тогдашней России – самое обычное дело). Доплыv после бури до берега, Никон прошел оттуда лесом 120 верст (в том числе 10 дней без пищи – тоже не очень страшно для тогдашнего русского монаха из крестьян; этого нельзя сказать о волках и рыси) до Кожеозерского монастыря Каргопольского уезда и стал тамошним монахом, вложив для этого в монастырь все свое имущество – собственноручно переписанные Полуустав и Канонник. В Кожеозерском монастыре он отшельничал на маленьком островке, и через три года, по смерти игумена, был избран братией на его место. Поставлен во игумена он был в Новгороде в 1643 г., и в 1646 г. по делам монастыря приехал в Москву.

Здесь он сразу так понравился впечатлительному и эмоциональному молодому царю (с которым его познакомил Вонифатьев), что тот оставил его при себе, дав исключительно почетную должность архимандрита Ново-Спасского монастыря – родового монастыря-усыпальницы Романовых – предков царя. Кроме симпатии, царь чтил Никона и как послушника, постриженника, ученика, соподвижника, сомолитвенника и сотрудника прп. Елеазара Анзерского, о котором ему рассказывал его отец – царь Михаил Федорович -, что по его молитвам родился он сам – царевич Алексей. Вероятно, используя такую выгодную ситуацию, Никон скрыл от молодого царя свою скорость с Елеазаром. Он стал самым близким к царю, наряду с духовником Стефаном, духовным лицом, виделся с царем почти ежедневно, по пятницам служил в дворцовой церкви, протежировал ищущих царской милости и стяжал популярность при дворе и среди духовенства, украсив Ново-Спасский монастырь и заведя в нем более строгие порядки. Царь даже поручил ему ведение своей личной канцелярии по вопросам благотворительности и чelобитных; он докладывал царю об их недельном поступлении после ежепятничных богослужений, то есть без волокиты. Он подружился со Стефаном, Нероновым, Ртищевым и другими сторонниками обновления и исправления русских церковных порядков; единственный среди них монах, он явно для всех был на пути к высшим иерархическим должностям, для достижения которых было необходимо, по русской традиции, монашество. В 1649 г. он стал митрополитом Великого Новгорода, вероятно, самым молодым за всю его историю; несомненно, не потому, что царь хотел отдалить его

от себя, но потому, что он, как помощник, нужен был царю на вершине иерархической лестницы – на патриаршей кафедре -, а последней ступенью этой лестницы должна была стать (как не раз в русской истории бывало до и после Никона) кафедра Новгородская.

Царь Алексей Михайлович дал новому митрополиту особые полномочия: 1) вероятно, доверив ему, которому он доверял, как никому другому, срочно необходимое по тому времени умиротворение Новгорода, кипящего недовольством против власти Москвы; 2) вероятно, по внушению и просьбе самого Никона, считавшего, что власть церковная должна стоять выше власти гражданской, и выговорившего себе возможность осуществить этот принцип (объясняющий весь его фантастический жизненный путь) в своей митрополии. Фактически эти особые полномочия были ни чем иным, как изъятиями (по разным вопросам) Новгородской митрополии из общего порядка «Уложения» 1649 г.

Это «Уложение», ограничившее привилегии церковного суда и свободу управления церковным имуществом, русские епископы восприняли как не заслуженную чем-либо обиду и притеснение. Они были вполне правы с точки зрения глубоко усвоенного русскими византийского канонического права и, действительно, обижены незаслуженно, но их правота, заслуги, обида и каноны неизбежно должны были отступить перед экономическими нуждами молодого крепнущего государства.

Не в характере Никона было молча обижаться; он противопоставил секуляризационной тенденции «Уложения» все свои силы, волю и исключительное, привилегированное (как показано выше) положение. *Победа церковного мировоззрения над светским, государственным и построение (или, как, вероятно, думал сам Никон, восстановление) теократического строя общества были основной задачей его жизни, но осуществлять эту задачу он мог только в силу полномочий и привилегий, полученных от единственного в России XVII в. источника полномочий и привилегий – царской власти, которая по своей природе, независимо от личных привязанностей и благочестия государя, неизбежно стремилась к противоположному – торжеству государства над Церковью; это стало основным и трагическим противоречием его жизни. Отсюда ясно, что союз царя и патриарха, стремившихся к противоположным целям, был пртивостоящим и, поэтому, неизбежно кратковременным. Исключительно благожелательные, дружеские отношения Никона с царем рано или поздно должны были измениться на противоположные;*

или иначе: царь Алексей Михайлович неизбежно должен был быть вынужден объективным развитием ситуации рано или поздно, используя Никона, как временного союзника и помощника на одном этапе выполнения своих царских планов, расстаться с ним, как с балластом, или даже как с противником, на следующем этапе. В описываемое время Никон не понимал этого; вероятно, не понимал этого и царь (если только не считать его особо хитрым обманщиком, приманившим себе помощника с расчетом опозорить и выбросить его впоследствии, на что мы не имеем права и оснований).

«Попытка Никона и сочувствовавших ему русских архиереев освободиться из под зависимости светской власти <...> и даже признать духовную власть вышею, чем светская, и – в то же время сохранить за епископами все исторически приобретенные ими от государей права, все те мірские выгоды и преимущества, какими их наделила та самая мірская государственная власть, против которой они восстали, – была, очевидно, совершенно несостоятельная затея, по самому своему существу» [9, с.340-341].

Здесь будет кстати отметить, что «Уложение», отменив существовавшие ранее ограничения срока розыска беглых крепостных, усилило и укрепило крепостное право и привилегии дворян и духовных лиц – владельцев крепостных, вызвало рост недовольства крестьян своим положением и заставило беглых бежать дальше и быстрее, при том, что государство располагало средствами их розыска и поимки ничтожно слабыми (при отсутствии фотографии, телефона, паспортов и радио) по сравнению с возможностями беглых бежать куда угодно по всем русским просторам. Тем самым оно, усилив неприязнь простонародья к гражданским и церковным властям и бегство недовольных на окраины русского государства, «в казаки», косвенно и невольно содействовало как возникновению, так и распространению будущего старообрядчества.

«Соответствовал ли новый кодекс, таким образом составленный, той задаче, которая официально была ему поставлена? Увы, подчиненный, как и все другие труды этого <т.е. Алексея Михайловича> царствования, принципу, которым вдохновлялась вся его политика, государственной необходимости и объединяющим и централизующим тенденциям, этот идеал более высокой справедливости привел во многих отношениях к совершенно противоположному результату: уложение окончательно разрушило все прежние опыты административной или юридической автономии, и как в гражданской, так и в церковной

области, создало благоприятную почву для московской "волокиты". <...> Страна несомненно прогрессировала, но в смысле того особенно го прогресса, по которому она пошла в век Петра Великаго и Екатерины Великой, и в котором руководящим началом служило всепоглощающее могущество государства и его деспотическая власть. Народные массы повидимому вполне сознавали подобный факт, так как новое законодательство встречено было без всякаго энтузиазма. <...> И бунты участились в разных пунктах русской территории. В Сольвычегодске едва не убили сборщика податей, в Устюге бросили в реку воеводу, Михаила Милославского, родственника самаго царя. Всюду грабежи и убийства, следствие и виселицы» [89, с. 70].

По «Уложению» весь суд над лицами церковного ведомства по гражданским и уголовным делам и весь контроль над церковной экономикой переходили к новосозданному государственному «Монастырскому приказу». В изъятие из этого принципа Никон в своей митрополии получил право по-прежнему судить все население церковных земель (клириков и мирян) церковным судом по всем делам. И даже более: во всей новгородской области он мог надзирать и над государственным судом над лицами государственного ведомства, причем государевым дьякам было строго запрещено вмешиваться в дела митрополита. Это, как и щедрая благотворительность (он устроил 4 богадельни, во время голода кормил 200-300 человек ежедневно, и безденежно хоронил неимущих) сделало его чрезвычайно любимым в народе. «Это приучило Никона и на будущее время заниматься мірскими делами» [113, с. 160].

Однако, при всем этом, для умиротворения кого-либо Никон, по своему характеру, был вполне непригоден, и в Новгороде вспыхнуло давно зревшее восстание; Никон предоставил воеводе Хилкову в своем доме убежище от взбунтовавшихся новгородцев, и 17.3.1650 сам, выйдя им навстречу, был ими избит. «Яко зверие на него устремившеся, начаша его немилостиво бити, овии дреколием, овии же камением, <...> по земле влачили и немилостиво смерти предавали» [43, с. 23]. Сам он писал царю, что его «ослопом в грудь ударили и грудь разбили, по бокам били кулаками и камнями»; цит. по [38, с. 30]. (Отмечу, что «ненависть к митрополиту выразилась уже тем, что мятежники поставили одним из главных начальников Жеглова, митрополичьего приказнаго, бывшаго у него в опале» [113, с. 162]). После этих побоев Никон, «харкая кровью», прошел с крестным ходом из Софийского собора через Волхов в Знаменский, отслужил литургию, увещевал бунтовщиков и анафематствовал

(рискуя головой) упорствовавших, а когда бунт был подавлен, ходатайствовал перед царем о их прощении. Ответное письмо Никону царь Алексей Михайлович начал так: «Новому страстотерпцу и исповеднику и мученику <...> и иная многая похвальная и благодарственная ему словеса приписа» [43, с. 25]. Мужественные и гуманные действия Никона еще выше подняли его авторитет в народе и в правительстве. Вероятно, Никон устроил в Новгороде типографию ([35]; [1, с. 339]); это пока не подтверждено соответствующими находками.

Но его власть и неумолимая строгость сделали его врагами многих новгородцев, в том числе бояр. Так, князь Хованский писал в Москву, прося сообщить их жалобу царю, что Никон «ему и боярам житья не дает. Они совсем пропали от Никоновой строгости»; цит. по [2, с. 143]. Василий Отяев, сопутствовавший Никону в Соловки, писал в Москву: «Лучше бы на Новой Земле за Сибирью <...> прощать, нежели с новгородским митрополитом»; цит. по [38, с. 30]. Так же складывались отношения Никона (нрав которого не менялся в течение всей его жизни) с его подчиненными – духовными и мірскими – и впредь.

На Новгородской кафедре Никон показал себя убежденным охранителем своей паствы от влияния лютеранской шведской пропаганды. Так, «когда, стремясь избежать трений со шведами, русское правительство согласилось на выдачу перебежчиков, он <Никон> категорически воспротивился этому и добился того, что русские выкупили их, уплатив шведам 190 000 золотых в покрытие убытков, сумму колоссальную по тому времени» [25, с. 166]. Нужно пояснить, что шведские перебежчики в огромном большинстве – это православные крестьяне западных районов нынешней Ленинградской области, не желавшие жить под властью лютеранской Швеции, которой эти земли достались после Смутного Времени, и перебежавшие, поэтому, на русскую территорию. И позднее, на кафедре патриаршей, Никон благословил войну со Швецией, убедительно мотивируя это необходимостью вернуть России недавно отнятое у нее православное население.

«Никон, как человек со светлым природным умом, начал говорить проповеди, которые с давних времен уже <в России> не говорились» [113, с. 169]. (Не менее 50 проповедей составил по его поручению Епифаний Славинецкий). Он решительно упразднил в своей митрополии многогласие и так называемое «хомовое» пение (до наших дней сохранимое старообрядцами-безпоповцами), и ввел единогласное пение «на

речь», более внятное и доступное молящимся, и греческий и киевский (на три голоса, то есть на три певческие партии) роспевы. Киевское трехголосье было сенсацией для России и, в частности, для Москвы (привыкшей только к пению унисонному), куда Никон неоднократно, приезжая по вызову царя, привозил своих певчих. (В то время «каждый архиерей являлся в Москву с своим собственным протодиаконом и с своим хором певчих» [9, с. 349]).

Замечательно, что «боголюбцы» – тогда еще друзья новгородского митрополита, в том числе и будущие вожди старообрядчества, не протестовали тогда против трехголосья и не осуждали его, следовательно, не усмотрели в нем чего-либо предосудительного. Вероятно, привезенные Никоном трехголосные песнопения не содержали, в отличие от более поздних, каких-либо искажений богослужебного текста, в том числе повторений слов во всех трех партиях (как, например: иже иже иже иже херувимы... и т.п.), то есть все три голоса пели одновременно «буква в букву» точно по тексту. Позднее они, как и все остальные старообрядческие писатели – полемисты, неоднократно в литературе всех жанров (и в том числе самого высокого – в члобитных на царское имя) упоминали среди всех «богопротивных Никоновых новин» и «искажение пения», имея, вероятно, в виду именно (хотя, возможно, и не только) трехголосье. Позднейшие старообрядцы всех согласий пели и поют только в унисон и, конечно, «буква в букву».

Никон стал, при сопротивлении патриарха Иосифа, поддержке Стефана Вонифатьева с его окружением и покровительстве царя, главным инициатором введения в феврале 1651 г. единогласного богослужения во всей России. Царь с гордостью показывал своего любимца иностранцам, например, Паисию патр. Иерусалимскому, который восхищался Никоном и хвалил его царю, как мудрого советника. В переписке с Никоном царь, являя незаурядные литературный талант и начитанность, именовал его так: «Избранный и крепкостоятельный пастырь, наставник душ и телес, возлюбленный любимец и содружебник, солнце, священное во всей вселенной, особенный («собинный») друг душевный и телесный»; цит. по [2, с. 136]; или так: «о крепкий воине и страдальче царя небеснаго, о возлюбленный мой любимче и сослужебниче, святый владыко»; цит. по [1, с. 340] – мы не вправе видеть в этих словах коварный расчет и лицемерие; но *тем более жестоко должен был Никон разочароваться через несколько лет, когда сентименты царя*

сменились на противоположные. Это могло случиться раньше или позже (см. с. 101), но было неизбежно.

Никон – человек вообще удивительно цельный и искренний – искренно взаимно любил царя, что, конечно, не мешало ему рассчитывать использовать эту взаимную привязанность для осуществления своей доминирующей над всей его жизнью идеи – построения теократии. Он посоветовал царю перенести в Московский Успенский собор мощи трех святителей московских – исповедников, неправедно репрессированных предместниками царя – митрополита Филиппа II и патриархов Иова (из Старицы) и Ермогена (из Чудова монастыря). Это было сделано с соответствующей церемонией еще при патр. Иосифе и, конечно, понималось современниками как акт царского покаяния и торжество Церкви. «В этом случае последовали примеру <византийского имп. V в.> Феодосия Младшего, пославшего такую же грамоту по случаю перенесения мощей Иоанна Златоустого» [6, «Алексей Михайлович】]. Это предприятие соответствовало, конечно общему курсу Никона на централизацию русской Церкви и возвышение и усиление авторитета московского патриарха.

Замечательно содержание и конкретные выражения (вероятно, продиктованные царю самим Никоном) царской грамоты, которую Никон, посланный в Соловки за мощами митр. Филиппа, прочитал перед его гробом от лица царя: «<...> Ничто столько не печалит души моей, пресвятый владыко, как то, что ты не находишься в нашем богохранимом царствующем граде Москве <...>. Молю тебя, приди сюда и разреши согрешение прадеда нашего, царя и великаго князя Иоанна <титул не выписан, что читалось, как сильный жест смирения>, совершенное против тебя неразсудно, завистию и несдержанною яростю. <...> Преклоняю перед тобой сан мой царский за согрешившаго против тебя <...> и преклоняю честь моего царства перед твоими честными мощами, повергаю на умоление тебя всю мою власть <...>; цит. по [2, с. 137].

Отмечу, что: 1) на деле царь Алексей Михайлович не был правнуком Ивана Грозного, а всего лишь правнучатым племянником его первой жены – Анастасии Романовны; эта тенденциозная неточность в официальных текстах в царствования первых Романовых встречается неоднократно; так они подчеркивали легитимность своей династии. 2) Взгляд царя Алексея Михайловича на поступки его «прадеда», внущенный, вероятно, Никоном, изменился впоследствии, после их ссоры и ссылки Никона, на противоположный. На соборе 1666–1667 гг., собранном для суда

над Никоном, было зачитано его перехваченное письмо Дионисию патр. Константинопольскому, написанное из ссылки в феврале 1665 г. В нем, в частности, Никон писал, что митр. Филиппа «царь Иван...мучи неправедно». Эти слова ссылочного патриарха вызвали «резкую отповедь Алексея Михайловича: "Для чего он, Никон, такое бесчестие и укоризну блаженныя памяти великому государю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси написал?"» [45, с. 30]. – Ярчайшая характеристика неверности царя Алексея Михайловича собственным взглядам, словам и обещаниям.

Путешествие в Соловки было нелегким и опасным и потребовало немалого мужества. 11.3.1652 выехали из Москвы, отплыли (вероятно, из Архангельска) на трех ладьях 14.5, на следующий день попали в Белое море в сильный шторм. Одна ладья (царских дьяков – Ивана Пустынникова и Гавриила Леонтьева) утонула (погибло 69 человек), ладью князя И.Н. Хованского отнесло к Николо-Корельскому монастырю, ладью Никона забросило в Пудожское устье [38]. «Вси ладьи разбираяся, а ладья в ней же дьяк с прочими беша без вести погибоша» [43, с. 28]. Не устрашившись дурного предзнаменования и грозной стихии, Никон 22.5 начал 2-е плавание; достигли Соловок 29.5. Выполнив все порученное, Никон увез из монастыря мощи свт. Филиппа, конечно, против воли всей соловецкой братии; ее недовольство этим и нелюбовь к Никону (возможно, соловчане помнили о видении прп. Елеазара и его ссоре с Никоном) имели значение в последующих событиях. Нелюбовь, вероятно, была взаимной. Обитель, в которой Никон принял монашество – Анзерский скит – он изъял «из-под власти Соловецкого монастыря, а такие богатые монастырские вотчины, как Кушерецкая волость и Пияльское усолье, с землею, людьми и всеми доходами были взяты в Крестный Кийостровский монастырь <о нем см. с. 96>» [122, с. 20].

Вернулся Никон из Соловок в Москву с мощами митр. Филиппа (торжественная встреча состоялась 9.7.1652) уже после смерти патр. Иосифа (15.3) и был соборно избран (жеребьевка состоялась для формальности; указанный жребием престарелый священноинок Антоний немедленно категорически отказался), как и ожидалось, на его место. Следует усомниться в правдивости известия прот. Аввакума, что он и его друзья – боголюбцы просили в патриархи Венифициеву, но тот «не восхоте сам». Аввакуму, когда он писал свое житие, не хотелось, вероятно, признавать свое участие в избрании Никона. Если же это известие – правда, то Венифиций, конечно, «не восхоте», как всегда, противодействовать желанию царя видеть Никона на патриаршей кафедре.

Никон долго не соглашался принять патриаршество; это не было манерничаньем и не было только выполнением требования этикета или традиции, но преследовало далекие и возвышенные цели. Он был убежден, что его долг – совершить великий подвиг освобождения Церкви от власти государства и возвысить Ее над государством, а для этого ему было необходимо получить особые полномочия; принятие патриаршества из рук царя – «собинного» друга – было таким моментом для истребования и получения этих полномочий, который никогда не повторится. (А мы знаем, что подобного момента не было в русской истории ни до патриаршества Никона, ни после). Наконец, после нескольких отказов, Никон, когда царь с духовенством и боярами на коленях и со слезами умоляли его в Успенском соборе принять патриаршество, искренне волнуясь, тоже со слезами, отвечал: «Если вам угодно, чтобы я был патриархом, обещайте в этой соборной церкви <...>, что вы будете содержать евангельские догматы и соблюдать правила свв. Апостол и свв. отец и законы благочестивых царей. Если обещаете слушать и меня, как вашего главного архиастыря и отца во всем, что я буду возвещать вам о догматах Божиих и о правилах, если дадите мне устроить Церковь, то я по вашему желанию и прошению не буду более отрекаться от великого архиерейства»; цит. по [2, с. 137–138]. Такое (как ошибочно считал Никон, решающее важное для всей его дальнейшей жизни и деятельности) обещание царь и Собор дали ему 22.7.1652. Никон, сам всегда старающийся твердо выполнять свои обещания, ожидал того же и от царя, судя, как все люди, о других по себе; он не понимал и не хотел понимать, что царь в России может все или почти все – в том числе и не хранить своих обещаний. Никон считал это данное ему обещание настолько важным, что «дабы придать ему законную силу, ввел упоминание о царском обете в печатный Служебник 1655 г.» [40, с. 23].] Можно думать, что за его избрание были и его будущие противники – протопопы – основатели старообрядчества (см. с. 93 о словах прот. Аввакума), вероятно, сочувствуяшие его теократической программе, и не предвидевшие, какие способы и средства Никон изберет, уже очень скоро, для ее осуществления.

И архимандритом, и митрополитом, и патриархом, и ссылным экспатриархом Никон всей душой ненавидел Уложение 1649 г., подписанное им, как и большинством иерархов, поневоле. Позднее он писал: «я постоянно просил царя об этой проклятой книге, чтобы міряне духовных не

судили. Но ничего не получал, кроме унижения»; цит. по [2, с. 138]. Если бы «Уложение» не было составлено и принято к действию до 1652 г. (то есть, до избрания Никона в патриархи), оно, вероятно, не было бы принято при его патриаршестве, то есть до 1658 г. Факт неуступчивости царя в спорах об Уложении мог бы насторожить Никона по отношению к дальнейшему развитию их дружбы. Однако, уступить ему царь не мог, так как церковный суд, запутанный множеством жалованных и несудимых грамот, и церковное землевладение, пользовавшееся множеством разных привилегий, были неудовлетворительны и, с точки зрения государства, нетерпимы. Вот всего одна характерная деталь, отмеченная Олеарием: «Если богатый человек направляется в монастырь, он берет с собою только часть своего наличного имущества, а остальное остается его наследникам, как немного лет тому назад установлено в их новом Соборном уложении. Раньше <то есть до 1649 г.> они забирали с собою в монастырь все свое имущество, вследствие чего большая часть земли попала под власть монастырей и царь в конце концов мог остаться без земли и без крестьян» [42, с. 409].

Уложение 1649 года «огосударствило» значительную часть церковных суда и администрации; исключение составили патриаршие владения, в которых все осталось по старому, кроме их объема. В Архангельской, Вологодской, Новгородской, Тверской областях, в Казанском и Астраханском краях, на Украине и до Крымских степей Никону принадлежало до 25.000 дворов; до него патриаршие владения включали до 10.000 дворов. «Его собственные доходы доходили, если верить Павлу Алеппскому, до двадцати тысяч рублей в год» [89, с. 89]. Многое подарил ему, как бы извиняясь за свое «Уложение» сам царь Алексей Михайлович, противореча этим основному секуляризационному направлению своей политики. Не препятствовал царь и изданию Никоном в 1653 г. «Кормчей», в которую с целью возвеличенья патриаршей власти была введена статья о Константиновом даре (то есть о том, как имп. св. Константин подарил папе св. Сильвестру всю Италию), явно направленная против «Уложения». Возможно, до них обоих доходили слухи о том, что на Западе эта статья считается подложной (ее подложность была там окончательно доказана еще в середине XV в.; некоторые западные мыслители подозревали ее и ранее), но Никон, несомненно, верил ее подлинности и «примерял к ней» свои собственные действия. Древняя поговорка не обманывает: верится, чему хочется.

В границах этой патриаршей « monархии » Никон построил для себя лично три монастыря: Иверский близ г. Валдая Новгородской области,

Крестный на Кий-острове в память о своем спасении в 1634 г. от морской бури и о собственноручно поставленном там кресте, и Воскресенский, так называемый «Новый Иерусалим», на р. Истре под Москвой. К этим, его собственным, монастырям (и вообще к своим владениям) он (конечно, с согласия царя) приписывал из других епархий вотчины, церкви и монастыри (см., например, с. 93), делая архиереев и игуменов своими ожесточенными врагами, так как архиереи лишились доходов, а игумены вынуждены были подчиняться более строгому контролю более строгого начальства. Не ограничившись такими, материальными, так сказать, приобретениями, он переносил в эти монастыри и духовные сокровища; так, он перенес в Иверский монастырь мощи св. Иакова Боровицкаго ([113, с. 166]).

Устройство великолепного монастыря на Истре выдавало (или, скорее, демонстрировало) вселенские амбиции Никона и косвенно – царя Алексея Михайловича. Его главный (Воскресенский) храм имел пять престолов для пяти патриархов; средний – для Никона. Он был задуман, как копия Иерусалимского храма Гроба Господня, и при его постройке использовалась модель Иерусалимского храма, изготовленная в Иерусалиме и привезенная в Москву Арсением Сухановым ([67, с. 47]). Этот огромный и великолепный храм, как и весь монастырь, строился под самым строгим личным контролем патриарха. За 5 лет патриаршества Никон сделал Новый Иерусалим крупным культурным центром: собрал большую библиотеку, создал школу грамоты и ремесел для послушников и работников, наладил иконописную и резную мастерские, производство поливных изразцов и литье очень красивых колоколов. (После ссылки Никона многие монастырские мастера были переведены в царские мастерские). «Посвящение же валдайского монастыря иконе Иверской Божией Матери было связано с возобновлением тесных контактов с Грузией <...>. В 1650 году имеретинский царь Александр <...> принес присягу на верность Алексею Михайловичу, объявив себя поданным русского царя. <...Этим> своим жестом Никон подчеркнул свой интерес к грузинской церкви и свое молитвенное общение с ней» [25, с. 162–163]. Таким образом, все три названия собственных монастырей Никона: Новый Иерусалим, Иверский и Крестный демонстрировали его вселенский «замах».

Эти монастыри и прочие обширные владения Никона, в которых он мог реализовать свою основную, теократическую, идею, вероятно, смягчали его горечь от «Уложения», и давали возможность радоваться

тому, какое множество христианских душ он спас от власти этой – как он говорил «проклятой книги». Царь же действовал в соответствии со своей главной программой – возвеличивать Русскую Церковь, будущую объединительницу всего православия, и, поэтому, Ее главу – патриарха; ради этого он мог и забыть на некоторое время и на некоторой части России об «Уложении» – но только на некоторое время и на некоторой части. На какой части России? – на отданной в управление лично Никону; на какое время? – только на время его патриаршества, то есть на время, в течение которого Никон, как патриарх, был необходим царю для исполнения его церковно-политических планов, то есть, как оказалось, на 6 лет.

Во время польской войны Никон за свой счет вооружил и выставил в поле со своих владений до 10.000 воинов (столько же выставили, по его приказанию, монастыри). Он жертвовал очень большие собственные средства на расширение своих богаделен и милостынью, в том числе заключенным в тюрьмах, нередко заходил в тюрьмы и сам, помогая осужденным и заступаясь за невинных перед судом.

Еще на новгородской кафедре Никон твердо и прямолинейно боролся с народным пьянством. «С 24 марта по 7 апреля 1651 г., то есть в Великий пост и Светлую неделю, все кабаки в Новгороде были закрыты. Откупщики <...> жаловались, что из-за этого случился большой недобор. <...> Когда Никон стал патриархом, борьба за трезвость народа развернулась в масштабах всей России» [84, с. 95]. «В 1652 году были запрещены кабаки, принадлежавшие частным лицам, боярам, дворянам, жильцам и приказным <...>. "С недавнего времени,- писал Олеарий, – все частные кабаки уничтожены, так как правительство нашло, что они отвлекают народ от работы и представляют ему удобный случай пропивать заработанные деньги; теперь уже никто не получит вина на две или три копейки, шиллинг или грош". <...> Во всех городах было сказано кабацким верным головам, и целовальникам, и откупщикам, чтобы они на 1653 год на кабаках больших запасов не припасали, потому что с этого года в городах кабаков не будет <...>. По случаю страшного пьянства, развившегося в Москве, было приказано, чтобы "в Великий пост для постного времени и со Светлой недели с кабаков кабацкого вина и пива и меду не продавали, и кабаки запечатать;" <...> В июле 1652 года был избран в патриархи Никон. 11 августа в его присутствии был в Москве собор о кабаках, и на пятый день (16 августа) была уже написана грамота в Углич, в которой царь говорил: "11 августа советовав мы с отцом своим

и богомольцем святейшим патриархом Никоном, и со всем освященным собором <...> о кабаках, и указали: во всех городах, где были напред сего кабаки, быти по одному кружечному двору, а в меньших, где мало людно, в тех селах кружечным дворам не быть. <...> Продавать вино по одной чарке одному человеку, а больше той указанной чарки одному человеку не продавать, и на кружечных дворах и близко двора питухом сидеть и питье давать (им) не велено, а ярышкам (кабацкие ярыги), и бражникам, и зернщикам на кружечном дворе не быть. По постам вина не продавать, священнический и иноческий чин на кружечный двор не пускать, и вина им не продавать; пива и меду не припасать и не продавать, а что пива и меду останется, то продать до сентября 1653 года."» [85, с. 120–122]. То есть, через 17 дней после поставления Никона в патриархи продажа водки была ограничена чаркой на человека, монахам и духовным лицам запрещена, а в праздники и посты вовсе запрещена; в небольших городах оставался открытым только один питейный дом, а в деревнях они закрывались. Месяц спустя было запрещено открывать новые кабаки и предписано закрыть уже существующие в вотчинах и поместьях.

«Простой народ так падок на водку, что даже в сильные морозы пропивает, если нет денег, верхнюю одежду и шапку и более того: салоги, чулки и рубаху и выходит из кабака или трактира в чем мать родила. Мужчины и женщины (главным образом из простонародья) проявляют большую страсть к водке, напиваясь дома и в корчмах до такой степени, что многие женщины оставляют в залог свое платье, теряют стыд и честь и открыто, как неразумные твари, предаются разврату; такая безнравственность и распущенность в прежние времена не считалась постыдной, а только потешной забавой. Но теперь, когда его величество, по настоянию патриарха, сократил число небольших и тайных питейных домов и запретил открывать их под страхом смертной казни, стало немного лучше: остались только, с разрешения его величества, открытые питейные дома с подачею пива, меда, вина и курением табака. Московиты страстные курильщики табака, который, хотя в 1634 г. и вышло строжайшее запрещение, курят тайно. <...> Никогда они не бывают так дики, невоздержаны, как на масленице, которую проводят в жратве, пьянстве и разгуле, отчего возникают непорядки и бесчинства, вплоть до убийств. Так как это происходит зимой, то можно видеть русских, напившихся до потери сознания и замерзших на дороге; <...> Невиданное зрелище являются замерзшие люди, лежащие на санях

без рук, ног или головы, истерзанные волками или медведями. <...> Титул <царя> велик и доходы <царя> немалые, прежде всего с питейных домов или кабаков, из которых три новгородских ежегодно приносят девять тысяч гульденов; а так как их в Москве и во всем государстве бесчисленное множество, то из этого легко можно заключить, что доходы велики» [115, с. 163–164, 175–177].

«Нет нигде на свете такого мерзкаго, отвратительнаго, повальнаго пьянства, как на Руси, а всему виною казенные кабаки. <...> Нигде, кроме Москвы не валяются, в грязи, по улицам, мужики и бабы, нигде не умирают от пьянства; <...> здесь сами же правители суть зачинщики и строители этого зла» [121, с. 445–446].

Ясно, что указы 1652 г. – *указы чрезвычайной для России важности, явно детально и здраво временно продуманные Никоном, проведенные в жизнь с неизменявшей ему решительностью, крайне невыгодные для государственных финансов и, следовательно, характеризующие небывало высокую степень влияния патриарха на царя. И использовал он это беспрецедентное влияние не для какой-нибудь иной цели, а именно для спасения своего народа от самого всеобщего, застарелого и гибельного порока*, то есть в точном соответствии с программой боголюбцев (см. с. 15). Хотя недостаток денег в государственной казне при патриаршестве Никона был остройший.

Для темы моей книги важно отметить, что сразу же после его ухода в 1658 году с патриаршего кафедры и ссылки тенденция борьбы с народным пьянством была, ради повышения доходов, заменена на противоположную: «Царская грамота 1659 г. наказывала: "Питухов бы с кружечных дворов не отгонять <...> искать перед прежним прибыли <то есть денежной прибыли от продажи водки, большей, чем прежде>." Даже законной жене под страхом порки запрещалось увести домой непутевого мужа, пока он не пропьется до креста» [40, с. 141]. «В 1663 году велят для пополнения казны великого государя во всех городах и пригородах, в помешиковых и вотчинниковых селах, в слободах и деревнях с 1 сентября 1664 года "кабакам и кружечным дворам быть на откупу и на вере"» [85, с. 122]. Как видим, взгляды царя и Никона на этот сверх-важный в России вопрос были прямо противоположны. И, несмотря на это, будучи патриархом, он настоял на своем. Возможно, твердость, неуступчивость и последовательность Никона в проведении крайне невыгодного для казны отрезвления русского народа была одной (не главной) из причин его ухода с кафедры и ссылки в 1658 г. (см. с. 112).

Вышеприведенную цитату, использовавшую русскую поговорку: «пропиться до креста», можно понимать двояко: 1) пока муж не пропьет, вслед за верхней одеждой, и исподнюю рубаху, обнажив при этом нательный крест, 2) пока он не заложит владельцу водки или кабака вслед за рубахой и свой нательный крест.

Штат патриаршего дома был при Никоне даже больше, чем при Филарете. Никон был восприемником царских детей от купели. Царю, вероятно, нравилось, что Никон служил пышно и торжественно, при участии до 75 клириков, украшаясь самыми дорогими облачениями из патриаршей ризницы, и создавая еще более роскошные новые. Например, его саккос, заказанный к Пасхе 1655 г., весил (из-за жемчуга и драгоценных камней) 24 кг, епитрахиль – приблизительно 16 кг. Стоимость его полного праздничного облачения – 30 000 р. того времени – трудно перевести в деньги XXI-го в. (Можно применить такой масштаб: за год крестьянской работы на хозяйственном довольствии молодой крепкий мужчина получал в то время 1,5 р., женщина – меньше.) В такой пышности сам Никон, конечно, видел символ и орудие расширения и усиления своей власти.

И его власть, действительно, разрастаясь вширь на русском пространстве, при том и усиливалась. Так, он впервые в России (по сообщению Павла Алеппского, вероятно, вполне справедливому) стал поставлять епископов без царского указа, своей волей, и так же судить и запрещать их. При том он, рискуя перейти границу царского благоволения к нему лично, поощрял и попытки епархиальных архиереев действовать независимо от местных гражданских властей. Неизменно и последовательно проводя тенденцию умаления власти государевых чиновников над духовенством, он столь же последовательно заменял ее своей собственной: свято место пусто не бывает. Его же власть над духовенством была тяжела и неумолима (он только так и понимал власть); Павел Алеппский писал: «патриаршие стрельцы постоянно обходят город и как только встретят священника или монаха нетрезвого, немедленно берут его в тюрьму и подвергают всякому поношению; мы сами видели патриаршие тюрьмы, наполненные этими несчастными, пребывавшими в самом плачевном положении, обремененными тяжелыми цепями и колодками на шее и ногах. <...> Замеченные в пьянстве или в нерадивом исполнении пастырских обязанностейсылались в сибирские монастыри. <...> Он <Никон> до сих пор великий тиран в отношении к архиереям и всему священству»; цит. по [1, с. 346]. Без

соборного суждения он запретил в священнослужении Симеона еп. Тобольского; все русское духовенство содрогнулось, узнав о его расправе над еп. Павлом Коломенским. Реакция была неизбежна: бояре (из-за его теократических претензий и планов, которые он и не подумал от кого-нибудь скрывать или смягчать) и духовенство (из-за усиления поборов, в то время как после смерти корыстолюбивого патр. Иосифа ожидали их уменьшения, и из-за его властности, строгости, жестокости и недоступности, которые он и не думал как-то смягчать или маскировать или декорировать) стали убежденными врагами Никона. Но *главное из обстоятельств, делавших неизбежным падение Никона и трагический конец его сказочной карьеры, – полная и вполне объективная, не зависящая от склонностей действующих лиц противоположность его теократического идеала ходу всей европейской и, в том числе, русской истории, который можно замедлить, но нельзя ни повернуть, ни остановить. Этот теократический идеал, конечно же, противоречил истинным, а не показанным интересам и устремлениям царя Алексея Михайловича.*

Невыносимо строгий к подчиненным, Никон был весьма строг и к себе; он не пропускал ни одной службы в своей домовой церкви, очень часто служил в ней сам. Павел Алеппский, описывая праздничное богослужение патриарха в Успенском соборе, писал, что, проведя 7 часов (такова была длительность патриаршего всенощного бдения) «на железном помосте, под влиянием сильного холода и сырости, проникавшей до костей <...>, мы были поражены изумительной правильностью и порядком всех этих церемоний и священнодействий. Несмотря на то, что мы чувствовали сильный холод и великую усталость вследствие долгого стояния без движения, мы забывали об этом от душевного восхищения, видя такое торжество православия»; цит. по [1, с. 347]. Того, что Никон мог сам, он неумолимо, не зная снисхождения, требовал и от всех.

Результатом его строгости и принципиальности (и, я думаю, собственного примера неподкупности и твердости во всех делах, что всегда очень важно, более, чем многие думают) стало не только резкое снижение пьянства в России (см. с. 98), но и, вообще, повышение нравственности и, в частности, честности в торговле. Последнее особенно ясно видно при рассмотрении дела о медных деньгах: «В 1656 г. боярин Ртищев предложил проект <...-> пустить в оборот, так сказать, металлические ассигнации,- чеканить медные деньги одинаковой формы и величины с серебряными и выпускать их по одной цене с ними. Это шло довольно удачно до

1659 г., за 100 серебряных коп. давали 104 медных. Затем серебро стало исчезать из обращения, и дело пошло хуже, так что в 1662 г. за 100 серебряных давали 300-900 медных, а в 1663 г. за 100 серебряных не брали и 1500 медных. <...> Беда заключалась не в самом проекте, смелом, но выполнимом, а в неумении воспользоваться им и в громадных злоупотреблениях. <...> Рядом с этими <многоразличными> злоупотреблениями должностных лиц, развилась и тайная подделка монеты в народе, хотя подделывателей жестоко казнили. <...> По свидетельству Котошихина, всего «за те деньги» были «казнены в те годы смертной казнью больше 7000 человек» [105, с. 375]. О наказаниях виновных вообще см. с. 70; «по «Уложению» 1649 г. <...> за чеканку фальшивой монеты заливали горло расплавленным свинцом» [40, с. 106]. Об участии в «злоупотреблениях» Паисия Лигарида, приехавшего в Москву в 1662 г. см. с. 197.

«Смелый, но выполнимый проект» был тщательно продуман и одобрен, конечно, патр. Никоном, и при его патриаршестве начат и осуществлялся не «довольно удачно», а блестяще – 100/104, то есть медный рубль стоил 96,15 копеек серебром! Такого прекрасного курса ассигнаций не было в России в первой половине культурного и грамотного XIX в., при министерстве финансов, изобилии западной экономической литературы и сотнях русских чиновников и банкиров, знающих западные языки, ездивших в Европу и там учившихся экономике и финансовому делу. Можно сравнить этот курс, после двух тяжелых войн, одной выигранной, второй неудачной, с аналогичным курсом во время и после наполеоновских войн, долгое время неудачных, и затем успешных: рубль ассигнациями стоил в 1806 г. 67,5 копеек серебром, в 1807 г. – 53,75 к.с., в 1808 г. – 44,67 к.с., в 1809 г. – 43,33 к.с., в 1810г. – 25,4 к.с., в 1814 г. – 20 к.с. ([106, с. 189]). Этот курс неоспоримо доказывает, что при патр. Никоне не было (или почти не было) ни «злоупотреблений должностных лиц», ни «тайной подделки монеты в народе» – они развились после его ухода с патриаршей кафедры в 1658 г. Он вполне успешно боролся с «злоупотреблениями должностных лиц», ведь такая борьба – его стихия. Правильно при нем задуманная и правильно веденная и контролированная финансовая операция кончилась сразу же после его ухода с патриаршества полным провалом с тяжелыми последствиями. История с медными деньгами очень похожа на историю с народным пьянством. Какой контраст с характером и действиями царя, чудовищно жестокого (например, к старообрядцам), и не способного, при всей своей жестокости, защитить собственные деньги от знатных и незнатных мошенников!

Величайшей проблемой русской внешней политики в середине XVII в. было: воевать или не воевать с Польшей ради присоединения Украины. Среди противников войны были Б.И.Морозов и о.И.Неронов, сторонников – патр. Никон, что вполне естественно при его всеправославных амбициях. 23.10.1653 великий собор духовных и светских чинов России, поддержанный патр. Никоном (который и раньше письменно поощрял планы Хмельницкого, подталкиваемого и патр. Паисием Иерусалимским), решил начать войну. *Не случайно оба решения: 1) о начале войны против Польши и 2) о начале богослужебной реформы – были приняты в одном и том же году.*

(«Н.Ф. <Каптерев> не сопоставил церковной реформы Никона с этой внешней политической комбинацией, как и не остановился на вопросе о положении московского патриаршего трона, в случае благоприятного течения всех ожидаемых военных событий, среди других патриарших тронов Востока и в частности в отношении к вселенскому трону константинопольского патриархата. А между тем <...> можно ясно видеть, что *в близко ожидаемом Возсоединении Киевской митрополии таилась вся причина спешной церковной реформы патриарха Никона*. Еще в 20-х годах XVII в. киевская митрополия провела уже у себя подобную церковную реформу, и Москва при Никоне готовилась, проводя у себя эту же реформу, к тому шагу в своей церковной политике, который она осуществила в 1685 году, как это подробно разъяснено Н.Ф.<Каптеревым>, и который заключался в безотговорочном переведении киевской митрополии, находившейся до того в ведении константинопольского патриархата, в круг митрополий патриархата московского, который не мог допустить власти другого патриарха на политической почве московского самодержца с одной стороны, и который с другой стороны в согласии с самодержцем готовился церковным обручем охватить новый край, где политический обруч московской власти на первое по крайней мере время не мог крепить новых подданных за Москвой. В этой связи *становится понятным, почему правящий верх Москвы решил безповоротно и быстро разстаться со старым обрядом, <...>*» [72, с. 320–321]. Курсив мой – А.К.).

Ясно, что и неизбежная будущая, уже готовившаяся война против турецкой империи, и – шире – создание всеправославного царства должны были начаться с присоединения к России православного казачества, которое, оставшись в составе враждебной Речи Посполитой,

было бы угрозой флангу русских войск, а став их частью, значительно бы их усилило. Русские государи уже давно понимали это. «Уже в начале 1630-х гг. фактический руководитель отечественной дипломатии, патриарх Филарет рассматривал аннексию этих регионов Речи Посполитой в качестве едва ли не основной geopolитической сверхзадачи подготавливаемой военной кампании против Польско-Литовского государства» [95, с. 64].

Отправляясь в поход, «все войско проходило мимо дворца; патриарх Никон кропил его св. водою; <...> Никон произнес речь, призывал на них благословение Божие и всех святых. Трубецкой <главнокомандующий>, с воеводами, поклоняясь патриарху в землю, также отвечал речью <...>, обещал от лица всего войска "слушаться учительных словес государя патриарха"» [113, с. 126].

Отправляясь в апреле 1654 г. в польский поход сам, царь Алексей Михайлович оставил Никона правителем государства; можно представить себе недовольство знатнейших бояр – Рюриковичей и Гедиминовичей –, обязанных являться к нему – сыну простого крестьянина – с докладами. Павел Алеппский писал: «Прежде обыкновенно вельможи входили к патриарху без доклада через привратника; если он знал о посещении вельможи, то спешил к нему навстречу и после ухода провожал его до наружных дверей. Никон же заставляет вельмож долго ждать, пока не позволит войти, и они входят к нему со страхом и трепетом, и, стоя изложив перед ним свои дела, удаляются, тогда как он все сидит на своем месте. <...> Если случалось, что не все министры собирались в совет к тому времени, когда раздавался звон колокольчика, приглашавший их войти в палаты патриарха, то опоздавшим долго приходилось ждать, иногда на сильном холода, пока патриарх не давал им особаго приказа войти; это мы видели собственными глазами, потому что в отсутствие государя наш господин <то есть патр. Макарий> ежедневно ходил к патриарху осведомляться о здоровье государя и узнавать новости. В этих случаях, пока наш господин оставался у патриарха, министры стояли и дожидались вне патриарших палат. Когда же он позволял им войти, то обращался к иконам и тихо прочитывал "Достойно есть", в то время, как министры кланялись ему в землю все вместе. Затем каждый из них подходил и кланялся патриарху отдельно и получал от него благословение. <...> Министры докладывали ему о текущих делах, и патриарх о всяком деле давал каждому свой ответ и приказывал, как поступить. Сколько мы могли заметить, бояре и сановники не столько боятся своего царя,

сколько патриарха, и в некоторых случаях последнего боятся даже гораздо больше»; цит. по [1, с. 343–344]. Под некоторыми постановлениями времен польской войны помечено: «Великий государь святейший патриарх указал быть по боярскому приговору». «Начиная с 1655 года, этот титул неизменно появляется в переписке Алексея со своею семьею, государь никогда не упускает случая сделать комплимент по адресу великого государя, московского патриарха» [89, с. 90]; (курсив [89]). Никон однажды позволил себе говорить длинную проповедь и «почти час держал царя перед собою на ногах со сложенными руками. Этот факт ошеломляюще подействовал на Павла Алеппского: один как будто был рабом, а другой его господином» [89, с. 91].

Никон был неспособен к уступкам, даже когда видел растущую неприязнь к себе московских бояр. Считая, что поступает вполне правильно, он приказал силой отобрать из всех частных московских домов иконы латинского письма и выскоблить на них лики святых, или выколоть глаза. В таком виде эти иконы носили по улицам Москвы, громко по зоря их бывших хозяев; москвичи были поражены; враги патриарха называли его иконоборцем; этому его делу приписали начавшуюся вскоре (в июле 1654 г.) в Москве и Казани моровую язву, перешедшую затем и в соседние губернии. Слухи, что патриарх – иконоборец, достигли и бывших тогда в Москве иностранцев; они объясняли его уход с кафедры в 1658 г. «тем, что патриарх хотел преобразовать церковь и уничтожить иконы, против которых он и проповедовал открыто, но <...> все сановники были против него» [41, с. 301].

Никон не был, конечно, иконоборцем, но его ненависть к иконам западного письма была составной частью его неприязни к западным культурным влияниям вообще и отнюдь не была скропреходящей причудой; в воспоминаниях Павла Алеппского читаем под 1655 г.: «Теперь, когда царь находился уже в Москве и присутствовал в церкви, патриарх <Никон> смело повел речь против новых икон и пространно доказывал, что писать иконы по франкским образцам беззаконно. При этом, указывая на некоторые новые иконы, вынесенные к аналою, ссылался на нашего владыку патриарха <Макария Антиохийского> во свидетельство того, что иконы те написаны не по греческим, а по франкским образцам. Затем оба патриарха <Макарий Антиохийский и Гавриил Сербский> предали анафеме <...> всех, кто впредь будет писать или держать у себя в доме франкские иконы. При этом Никон брал одну за другой подносимые ему новые иконы и, каждую показывая народу, бросал на железный

пол <Успенского собора> с такой силой, что иконы разбивались (рис. 2), и, наконец, велел их сжечь. Тогда царь, человек в высшей степени набожный и богообязненный, слушавший в смиренном молчании проповедь патриарха, тихим голосом сказал ему: "нет, батюшка, не вели их жечь, а лучше прикажи зарыть в землю". Так и было сделано. Каждый раз, как Никон брал в руки какую-либо из незаконных икон, он приговаривал: эта икона взята из дома такого-то <...>. Он хотел пристыдить их всем народом»; цит. по [1, с. 423–424]. Замечательна легкость, с которой Никон умножал число своих врагов и ожесточал их; это было его потребностью, он не мог жить без этого! Замечательно и то, что прот. Аввакум (сам ругавший западные иконы), ненавидевший, как и все вожди старообрядчества, Никона, обвинял его (вполне безосновательно) даже в введении на Руси новых «французских» икон; этот его несправедливый упрек Никону – не единственный.

Нелюбовь Никона к иконам западного письма (как и к западным обычаям и одежде, которые тогда начали распространяться среди русских) была вполне органичной частью его мировоззрения. Не менее энергично, чем с пьянством, «Никон боролся 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» [25, с. 160], что вполне естественно при его теократической ориентации. *Замечательно такое совпадение взглядов по этому вопросу Никона и его будущих противников – борцов против «его» реформ!*

4.10. 1652 иностранцам-иноверцам было запрещено жить в Москве и предписано выселиться в особую «немецкую» слободу на Яузе. Им было запрещено носить русское платье (как писал Олеарий, именно по инициативе Никона, не желавшего по неведению благословлять «недостойных иностранцев», внешне не отличающихся, благодаря русской одежде, от русских [42, с. 338]) и иметь в своих домах русскую прислугу (даже если они обещали соблюдать русские посты). В результате несколько иноверцев – офицеров, специалистов и купцов – перешли в православие, что было многообещающим признаком будущих успехов такой политики патриарха и царя. В 1654 г. Олеарий написал: «В особенности много у царя высших военных офицеров, частью оставивших свою религию и перекрестившихся; они и в мирное время получают большое вознаграждение» [42, с. 377]. Именно перекрестившихся (замечательна точность наблюдений Олеария), так как до 1667 г. «обливанцев» перекрещивали.

в том числе и при патриаршестве Никона, не любившего все западное, и, в частности, крещение обливанием, вероятно, не меньше, чем патр. Филарет и прот. Аввакум. Неприязнь Никона к западной культуре доходила (если верить Лигариду) до полного неприятия им латыни! «По свидетельству Паисия Лигарида, Никон отказался слушать его речь на латинском языке, заявив, что латынь – это «проклятый язык язычников» [88, с. 350]. Впрочем, верить Лигариду не обязательно.

«В марте 1653 г. произошел конфликт патриарха с двоюродным дядей царя Никитой Ивановичем Романовым. <...> Шведский <...> комиссар Иоганн де Родес писал, что "10-го марта вечером патриарх послал к нему <Н.И. Романову> и приказал сказать, что он будто бы слышал, что у него должно быть очень много немецких платьев, так что не мог бы он послать их ему на осмотр; каковые прислал ему царь вместе с ящиками с редкими длинными париками и шлагами, которые также были наполнены всевозможными платьями (ибо господин <т.е. Н.И. Романов> был покровителем иностранцев, и сам очень любил это платье и часто, когда хотел развлечься, среди прочих заказывал его для своих приближенных и для себя; он также выторговал у английских купцов платье, которое носил сам король Англии). 11-го числа в полдень патриарх приказал на своем дворе совершенно открыто развести костер, положить туда упомянутые ящики вместе с одеждой и сжечь все дотла". Все эти меры должны были вызвать полное одобрение ревнителей благочестия» [84, с. 114–115], как и вышеописанная борьба против пьянства и западных икон. Смелость, решительность и независимость действий Никона – поразительны!

«В Москве свирепствовала страшная смертность. Зараза уничтожила большую часть жителей во многих городах. <...> По смерти зачумленных сжигали их платья и постели; дворы, где случалась смертность, оставляли на морозе, а через две недели велели топить можжевельником и полынью» [113, с. 128]. О количестве умерших от заразы см. [5, т.10]. Например, в Туле умерло 1808 человек, осталось 760 мужчин. Никон, занятый продовольствием и снабжением войск, должен был бороться и со страшной эпидемией, притом в двух качествах: как правитель – заботиться о народе, а как патриарх – о замещении мест приходских священников взамен умиравших во множестве. Он действовал твердо и, в общем, в соответствии с уровнем знаний того времени, правильно. Он рассыпал приказы от имени царицы и младенца царевича Алексея ограждать зараженные места заставами, зажигать костры, возвращать

в Москву сбежавших жителей, разносивших заразу, не допускать распространения вредных суеверий. Он оберегал царскую семью, перевозя ее в незараженные местности и поселяя в монастырях – Сергиевом, затем Калязинском, затем в Вязьме. Там вся она (никто не заболел) и сам Никон встретили царя, возвращающегося из польского похода. Никон составил «Поучение о моровой язве», напечатанное в 1656 г.; в нем он объясняет появление эпидемии грехами народа и властей, в частности, в соответствии со своим постоянным теократическим убеждением, «умалением иереев»; цит. по [45, с. 33]; последнее, несомненно, намек на «Уложение» ([52, с. 137]). И даже такая смелость, почти невероятная в России, не вызвала видимого охлаждения между ним и царем.

Никон назывался в своем титуле «великий государь», как некогда именовался патр. Филарет; впервые Никона так титуловал сам царь Алексей Михайлович в манифесте о войне с Польшей. В отсутствие царя Никон даже вел переписку по государственным делам с иностранными православными дворами: Грузией, Молдавией, Валахией. «Междуд же оными <то есть царем и патриархом> любовь тако велика бысть, яко едва когда и на малое время в Российском царстве между Царей и Святейших Патриархов бяше» [43, с. 36].

В июле 1659 г. оставивший патриарший трон Никон в своем письме царю из Новоиерусалимского монастыря упрекал государя в том, что в Москве на патриаршем подворье опечатаны его бумаги и, в том числе, переписка. Он был уверен в том, что царь Алексей Михайлович приказал сделать это, чтобы изъять свои письма к Никону, в которых он собственной рукой писал ему, именуя: «великий государь патриарх». Очень вероятно, что Никон не ошибся. Царь Алексей Михайлович в это время уже обдумывал возможности обвинить Никона в противоканонических проступках и тем оправдать избрание нового патриарха, с какой целью и созвал собор русских и греческих иерархов в июле следующего года (см. с. 113). К этому собору он и желал, естественно, лишить Никона оправдывающих того документов, в первую очередь, конечно, собственоручных высокоуважительных дружеских царских писем (см. с. 91). Яркая черта его характера!

Никон позволил себе (и царь Алексей Михайлович позволил ему) выказаться (в предисловии к служебнику,циальному в 1655 г.) о своем месте в Российском государстве так: Бог даровал России два великих дара – царя и «великаго государя» патриарха; они оба «председательствоваста» на московском соборе 1654 г., по окончании которого они оба повелели

собрать в Москву древние книги, для чего послали свои грамоты к цареградскому патриарху, затем созвали новый собор и т. д. И в заключение: «<...> да возрадуются вси живущии под державою их, <...> яко да под единем их государским повелением вси повсюду православнии народи живуще <...>»; цит. по [1, с. 345] и т.п. Обе программы – царская и патриаршая – выражены в этом документе ясно и недвусмысленно: «вси повсюду православнии народи» да объединятся под единым управлением московского царя и московского патриарха. Это столь полное (как, несомненно, казалось Никону, и, вероятно, и царю Алексею Михайловичу – если не считать его коварным обманщиком) единство их целей и действий имело, однако, единственную опору – любовь и доверие к патриарху царя; всему этому оставалось существовать не более трех лет.

Нрав Никона и его враждебность к «Уложению» 1649 г. сделали его врагами большинство московских бояр. Во-первых, естественно, подорвать его фавор и свергнуть его поставили себе целью ближайшие родственники царя: Стрешневы (по матери), Милославские (по первой жене), в том числе сама царица Марья Ильинишна, старшая сестра Ирина Михайловна (крестная мать царевича Федора Алексеевича), связки (и бывший воспитатель царя во время его несовершеннолетия) – Борис Иванович Морозов и все Морозовы; Милославские и Морозовы любили прот. Аввакума и покровительствовали ему. Их союзниками были влиятельнейшие бояре: идеолог и автор «Уложения» кн. Никита Иванович Одоевский, кн. Алексей Трубецкой, Ю. Долгоруков, Салтыков, кн. И.А.Воротынский, Репнины. Семен Стрешнев, издаваясь над патриаршим благословением, обучил своего пуделя (по кличке Никон) складывать лапки крест-накрест. («Тишайший» царь Алексей Михайлович не нашел в себе решимости пресечь это собачье кощунство своего дяди по матери). Напротив, почитателями талантов Никона и сторонниками его политики были царевна Татьяна Михайловна и виднейшие западники того времени (их западничество было, конечно, весьма умранным): Ф.М. Ртищев, А. Матвеев, А.Л. Ордин-Нащокин.

Враги Никона, естественно, стремились, используя его горячность и «неполитичность», поссорить его с царем: постоянно притесняемое и унижаемое им духовенство, дрожащее при воспоминании о Павле Коломенском (см. с. 127), мечтало о том же; все московские боголюбцы окесточились против него из-за реформы книг и обрядов, проводимой им так, как только он и умел действовать – жестоко и бескомпромиссно. Учитывая привязанность массы народа и большинства духовенства

к привычным обрядам, реформаторы должны были вооружиться осторожностью, искусной тактикой и — главное — научными знаниями, и семь раз отмерять прежде, чем резать; всего этого и в помине не было, но резали по самому живому месту быстро и решительно, очень быстро и плохо измерив.

После неудачи шведского похода, начатого по совету Никона, царь (которому бояре, конечно, подсказывали, что виновник неудачи — Никон) заметно охладел к нему. Когда в 1653 г. Никон издал «Память» о поклонах и перстосложении, с которой началась реформа, все бывшие его друзья из московского духовенства решительно воспротивились. На соборе 1654 г. Никон осудил И. Неронова, и тот был сослан; в начале 1657 г. бояре добились возвращения его (уже иеромонаха Григория) из ссылки и свидания его с царем. После этого свидания, на котором старец Григорий высказал царю все, что говорили о власти Никона не только в Москве, но и по всей России, и после нескольких незначительных размолвок с патриархом, царь стал избегать встреч с Никоном, избегая (вероятно, по мягкости своего характера — внешней, или, скорее, показной) и решительного разговора с бывшим «собинным» другом. Никон ответил жестами обиды, вероятно, вполне искренней и граничившей с отчаянием; ведь с утратой любви царя к нему рушилось и все дело его жизни — попытка построения теократии в России или во всеправославной империи; он прекрасно понимал это. Вероятно, уже тогда он думал об оставлении патриаршей кафедры — либо чтобы «отрясти прах града, не принявшего его, от ног своих», либо чтобы постращать царя и вернуть его прежние сентименты; либо имел в виду оба эти варианта одновременно.

Такая недосказанность и такое неопределенное положение не могли длиться очень долго, и окончились в 1658 г. При подготовке встречи (6 июля) грузинского царевича Теймураза заспорили царский и патриарший «церемониймейстеры» — окольничий Богдан Хитрово и кн. Дмитрий Мещерский — и Хитрово ударил Мещерского палкой по лбу. Царь не разобрал, несмотря на просьбу патриарха, происшествия немедленно, как следовало, и не наказал виновного, но обещал Никону поговорить об этом деле при личной встрече; ее не последовало. В ближайшие праздничные выходы 8 июля (день Казанской иконы) и 10 июля (день положения Ризы Господней) царь отсутствовал на утренни; после утрени 10 июля посланный им боярин Юрий Ромодановский заявил Никону: «Царское величество на тебя гневен, потому и

к заутрени не пришел, не велел его ждать и к литургии. Ты пренебрег царское величество и пишешься великим государем, а у нас один великий государь – царь. Царское величество почтил тебя, как отца и пастыря, но ты не уразумел. И ныне царское величество повелел сказать тебе, чтобы впредь ты не писался и не назывался великим государем, и почитать тебя впредь не будет»; цит. по [2, с. 145]. Неясно, насколько неожиданно это было для Никона, но реагировал он не так, как действуют по заранее продуманному плану, а, скорее, повинуясь острому чувству незаслуженной обиды; возможно, было то и другое – план и обида. Во всяком случае, результат его действий был прямо противоположен тому, который он мог бы планировать и которого мог бы желать. С другой стороны, я думаю, что, вопреки мнению многих историков (напр., митр. Макария), покорность и уступки не спасли бы положения Никона; вероятно, он, прекрасно зная характер царя, понимал, что, если тот решил удалить его от дел, то выполнит это намерение независимо от уступок и покорности. Впрочем, ни покоряться, ни уступать Никон не хотел и не умел. Преданный ему боярин Никита Зюзин советовал ему, «чтобы от такого дерзновения престал и великого государя не прогневил, а буде пойдет <то есть оставит патриаршество> неразсудно и неразмысля дерзко, то впредь, хотя бы и захотел возвратиться, будет невозможно; за такое дерзновение надо опасаться великого государева гнева»; цит. по [1, с. 352]. Никон, вероятно, колеблясь, стал что-то писать, но затем порвал написанное.

Несколько лет спустя Зюзин за свою любовь к Никону и попытку помочь ему вернуть патриаршую кафедру перенес, вместе с помогавшими ему слугами, жестокие пытки (от которых один из слуг умер) и ссылку; его жена Мария «возопи и рече: ох! и аbie умре» [43, с. 53] от горя и страха за мужа. Позднейших сведений о Зюзине мы не имеем; вероятно, он умер в ссылке.

К литургии в Успенском соборе Никон приказал принести в алтарь свое простое монашеское облачение и простую поповскую дорожную «клюшку». Совершив литургию и причастившись, он, не открывая царских врат, написал царю письмо, и, по окончании литургии, плача, волнуясь и сбиваясь, сказал с амвона народу краткое слово. В нем он винил в происшедшем себя, и сказал, в частности: «От сего времени не буду вам патриарх». Народ волновался и шумел. Прервав свою сбивчивую речь, Никон стал разоблачаться и хотел одеть простую монашескую рясу, но его сторонники помешали ему; многие из сослужащего

духовенства, вероятно, были рады его самоустраниению и с нетерпением ожидали продолжения действия, особенно надеясь на промахи и ошибки, которые неизбежно должен был совершить человек в таком необычайном нервном возбуждении. По приказу царя (которого быстро оповещали о происходящем) перед патриархом закрыли двери собора; он в изнеможении сел на ступеньки кафедры. Царь прислал кн. Алексея Никитича Трубецкого с вопросом: «Для чего патриаршество оставляет, не посоветовав с великим государем, и чтобы он патриаршества не оставлял и был по-прежнему». Никон вручил Трубецкому письмо царю, и добавил устно: «Оставил я патриаршество собою, а о том и прежде сего великому государю был целом и извещал, что мне больше трех лет на патриаршестве не быть». Трубецкой быстро возвратился с нераспечатанным письмом и просьбой не оставлять патриаршества. Никон отвечал: «Уже я слова своего не переменю, да и давно у меня о том обещание, что патриархом мне не быть», и пошел к выходу из собора, оказавшемуся открытым. Вышел, прошел мимо своих патриарших палат к Спасским воротам; они были заперты. Сел под воротами и сидел, пока не пришло распоряжение открыть их и выпустить странника. Никон пешком добрел до своего Иверского подворья и через три дня, не получив вестей от царя, уехал в свой Новоиерусалимский монастырь. Туда царь послал того же кн. Трубецкого за точным ответом: почему Никон покинул кафедру и Москву. Как говорил впоследствии Трубецкой, Никон ответил, виня себя, а не царя, и добавил, что «впредь патриархом быть не хочет. А только де похожу быть патриархом, проклят буду и анафема»; цит. по [2, с. 147]; он просил оставить ему три его монастыря. Эта его просьба была выполнена; вероятно, в эти тяжелые дни он еще рассчитывал, что любовь и привязанность к нему царя вернут ему кафедру; эти расчеты, если они были, оказались полностью неверными. Никон жил в Воскресенском монастыре; «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» [25, с. 201]; началось междупатриаршество. Затем еще при его жизни (+1681) были избраны в патриархи Иоасаф II (1667–1672), Питирим (1672–1673) и Иоаким (1674–1690).

Неудача шведского похода, советы многочисленных врагов Никона царю и твердость патриарха в финансово-алкогольной проблеме были, несомненно, всего лишь вспомогательными причинами крушения его карьеры. Главная причина – он сделал свою часть

работы по программе царя Алексея Михайловича и после этого был ему не нужен, а его властные амбиции царю мешали (после того, как царь их полностью использовал, «встроив» в свою программу). Во время междупатриаршества «место Никона теперь фактически занимает царь, все больше и больше вмешиваясь в окормление русского православия. <...> Управление церковью уже не только фактически, но и официально переходит под присмотр царя и его приближенных. <...> 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 <...> появляется зловещий прообраз будущей фигуры обер-прокурора, ставшего со временем Петра полновластным контролером русской церкви» [25, с. 200]. Боярин С.Л. Стрешнев – тот самый, что вместе со своей собакой кощунственно издевался над патриаршим благословением; какой образец для будущих обер-прокуроров! Характер легко-управляемых патриархов Иоасафа II и Питирима отражал, как в капле воды, характер всего покорившегося царю русского духовенства; непокорившаяся его часть или была уничтожена, или разбежалась по окраинам и глухим лесам России (см. с. 335).

Вряд ли было бы результативно задаваться вопросом: как продолжалась бы борьба за обряд, если бы Никон остался на патриаршем престоле. Можно, однако, быть уверенным, что не так, как в реальности; таких безобразий, как собор 1666–1667 гг., вероятно, при нем не было бы. Вероятно, не был бы сослан в Сибирь Ю. Крижанич.

Замечательно, что уход с кафедры патр. Никона не вызвал всенародного беспокойства или недовольства, как было при отъезде из Москвы в Троице-Сергиев монастырь царя Петра в 1689 г. Пригрозив подобным уходом из Москвы, добилась победы в конфликте 1682 г. царевна Софья. Вероятно, добился своих целей и Иван Грозный, переехав из Москвы в Александровскую слободу и пригрозив переездом в Вологду. «Различие в отношении к светской и к духовной власти выступает при этом чрезвычайно рельефно: в известном смысле царь оказывается более сакральной фигурой, чем патриарх, – постольку он является царем по природе, а не в силу своего поставления на престол» [88, с. 189].

«В феврале, 1660 года, в Москве собран был собор, который положил не только избрать другого патриарха, но лишить Никона чести архиерейства и священства. Государь смутился утвердить такой приговор

и поручил просмотреть его греческим архиереям, случайно бывшим в Москве. Греки, сообразивши, что против Никона вооружены сильные мира сего, не только одобрили приговор русских духовных, но еще нашли, в подтверждение справедливости этого приговора, какое-то сомнительного свойства объяснение правил Номоканона. Тогда энергически поднялся за Никона <...> Епифаний Славинецкий. Он <...> ясно доказал несостоятельность применения указанных греками мест к приговору над Никоном. <...> Доказательства Славинецкого показались так сильны, что царь остался в недоумении» [113, с. 189].

В 2006 г. в С-Петербурге умерла пожилая дама, девичья фамилия которой – Никонова. Никоновы – ее предки (и она сама в детстве) жили в Белозерске, не очень далеко от Ферапонтова монастыря, в котором за 260 лет до этого жил ссыльный патриарх Никон. Бабушка этой пожилой дамы сообщила в 1936 г. маленькой внучке, что ее (внучки) дед и отец – потомки ссыльного патриарха по прямой мужской линии. Очень вероятно, что это – правда, и он, живя в Ферапонтове, стал родоначальником этой семьи. Отец и четверо дядей этой пожилой дамы были, по ее воспоминаниям, очень высокими и, по сохранившимся фотографиям, которые она мне показала, очень красивыми мужчинами. Характер этой пожилой дамы очень похож на характер патр. Никона, как мы его знаем: она была очень прямая, независимая, резкая, властная, самолюбивая, всегда была уверена (без сомнений) в своей правоте, очень (в прошлом) успешна в науке и карьере, слышала только себя, перессорилась со всеми своими родственниками и друзьями, осталась в старости (имея сестру, сына и внучку) абсолютно одинокой, критиковала абсолютно все, что видела вокруг, и, никого не боясь, планировала возбудить в суде дела против родственников, знакомых и чиновных инстанций. При таком характере, патр. Никон имел в течение 6 лет еще и огромную реальную власть в России; его современникам и, тем более, подчиненным и, тем более, противникам не позавидуешь.

НАЧАЛО «ИСПРАВЛЕНИЯ» КНИГ И ОБРЯДОВ

Многие считают «исправление» (по мнению других – «искажение») текстов русских богослужебных книг и обрядов главной задачей жизни патр. Никона. Это верно и неверно одновременно. Неверно потому, что сам он главной задачей своей жизни считал построение теократии во всеправославном государстве (по, так сказать, программе-максимум), или в России (по программе-минимум), и действовал всю свою жизнь соответственно этой главной задаче. Верно потому, что эту свою главную задачу патр. Никон, хоть и приложил для ее осуществления все свои незаурядные силы и способности и свое необычайно благоприятное и исключительно редко в истории случающееся положение – «собинного» друга самодержавного (не только на бумаге, но и на деле) государя, не мог осуществить и не осуществил. Его попытка осуществить эту задачу почти не оставила следа в истории. Оставил же в истории след его участие в реформе русских богослужебных текстов и обрядов, которое он ощущал как далеко не главное в своей деятельности, но которое незаслуженно дало этой реформе его имя на века вперед – «никонова» реформа. К самой же реформе Никон, оставив патриаршество, охладел совершенно и, вероятно, был бы не рад узнать, что она получит его имя.

Для осуществления программы-максимум было необходимо (кроме многого другого) создать всеправославное государство (что было главным делом жизни царя Алексея Михайловича); а для этого было необходимо (кроме многого другого) уничтожить имевшиеся препятствия к добровольному или полу-добровольному объединению православных народов под московскими скипетром и омофором. Таким препятствием (кроме многих других) царь Алексей Михайлович и патр. Никон (как и большинство их современников и, в том числе, противников в деле реформы) считали различия в текстах между русскими и греческими богослужебными книгами. Следовательно, уничтожение этих различий было одним из очень многих очень трудных дел, которые было необходимо сделать, чтобы достигнуть самой дальней цели, поставленной патр. Никоном и царем Алексеем Михайловичем. И не самым трудным,

так как на него можно было, при желании, смотреть (и именно так, вероятно, они на него и смотрели), как просто на продолжение правки книг, издавна ведшейся на Руси.

Но правка книг издавна велась на Руси по самым древним и авторитетным славянским спискам; так ее понимали и продолжали боголюбцы – поначалу друзья и сотрудники Никона – Неронов, Венифатьев, Аввакум и др. Всемирный замысел царя Алексея Михайловича изменил цель и метод правки русских богослужебных книг. Приблизительно с 1650 г. (отчасти под влиянием разговоров Паисия патр. Иерусалимского) *методом фактически стало – править их по современным греческим книгам; целью – уничтожить в русском богослужении все, не совпадавшее с современным греческим. При этом декларировалась правка по самым древним греческим книгам; таким образом, ложь легла в фундамент всей «Никоновой» реформы с самого ее начала.*

За древними греческими книгами был послан Арсений Суханов (см. с. 82); наблюдения, сделанные им в поездке, подтвердили, что различия между русскими и современными греческими обрядами и текстами значительны, по понятиям того времени. Это же говорил и приехавший в Москву в апреле 1653 года экс-Константинопольский патр. Афанасий. Кроме Суханова, старые книги искал и описывал по всей России (он осмотрел библиотеки 39 монастырей) чудовский иеродьякон Евфимий, весьма образованный (знал греческий, латинский, еврейский и польский языки) справщик. Он нашел и описал 2.672 книги; все они были приказом патриарха высланы в Москву. Один из справщиков – грек Арсений – ездил за книгами в Киев и в Новгород. Об этом замечательном иноземном учителе следует сказать особо.

Иеромонах Арсений родился в Солуни приблизительно в 1610 г.; москвичи – современники звали его (под этим именем он и вошел в историю) Арсений Грек. Замечательны его отношения с патр. Никоном. Арсений, как многие приезжие учителя – греки, получил образование в униатских школах в Италии, конечно, приняв для этого унию. Вернувшись на родину, был обвинен (по его словам, несправедливо) турецкими властями в шпионстве и арестован. В тюрьме стал мусульманином (обрезавшись), был выпущен и бежал в Валахию, затем в Польшу и Киев. Там он в 1649 г. встретился с Иерусалимским патр. Паисием, который взял его с собой в Москву в качестве дидаскала – авторитета в богословии. В Москве Арсений стал обучать русских греческому языку (приезд в «свите» патр. Паисия был хорошей рекомендацией). После отъезда патр. Паисия из

Москвы, там неожиданно было получено от него письмо, посланное с дороги (из Путивля), в котором он сообщал, что Арсений «был прежде инок и священник, и шед бысть бусурман, и потом бежал к ляхам и у них учился униатом, и имеет на себе великое злое безделье»; цит. по [7, с. 209]. На допросах в Москве Арсений пытался отрицать свое «бусурманство», но когда ему пригрозили осмотром и обнаружением факта обрезания, во всем признался, и был «за многие ереси» присужден 27.7.1649 к ссылке в Соловецкий монастырь, куда нередко московское правительство ссылало провинившихся греков. Там ему надлежало жить «в земляной тюрьме, в крепости»; цит. по [7, с. 215]. Если бы соловецкие монастырские власти точно выполнили последнее требование, Арсений вряд ли дожил бы до 1652 года; но даже если он (как, вероятно, фактически и было) жил в тех же материальных условиях, что и вся братия, ему пришлось без поблажек выполнять очень трудный для грека – наставника в науках, но далеко не подвижника – устав Соловецкого монашеского общежития. Возможно, он привык бы к Соловецким уставу и климату и прожил бы так немало лет, но в 1652 г. прибывший туда за мощами митр. Филиппа (см. с. 93) митр. Новгородский Никон взял его с собой в Москву и сделал учителем в эллино-латинской школе в Чудовом монастыре, поместив его на патриаршем дворе. А в 1654 г. Арсений стал справщиком Печатного двора (который с 1652 г. был взят патр. Никоном в свое ведомство), возглавив (вместо иером. Иосифа Наседки) исправление русских богослужебных книг. После падения Никона он был снова сослан в Соловки в 1662 г. и освобожден царским указом 1666 г. (вероятно, по ходатайству патриархов – греков), после чего известий о его жизни до нас не дошло; вероятно, он умер или покинул Россию.

Удивительно демонстративное безразличие (можно даже сказать, презрение) Никона к «общественному мнению», возмущенному такой карьерой униата и «бусурмана»; он мог так действовать, только опираясь на безграничное доверие царя Алексея Михайловича; подобное презрение он демонстрировал на протяжении своего патриаршества неоднократно, можно даже сказать, постоянно. Арсений сильно навредил Никону в глазах современников и на века стал в старообрядческой polemической литературе символической фигурой «Никонова правщика, сеятеля смрадных иезуитских ересей».

Таким образом, как сказано выше, в руках правщиков было более, чем достаточно прекрасного справочного материала, гораздо больше, чем могли переработать даже исключительно трудолюбивые (как иеродьякон

Евфимий) люди. Важнее другое: *если бы правщиков было несколько сот, и они работали бы без всякой спешки – столько лет, сколько нужно для дела –, и все имели бы высочайшую квалификацию, и были бы высоко-моральными тружениками, и не подвергались бы (или не поддавались бы) никакому давлению властей (царя и патриарха), и имели бы четкую, неизменную, одну для всех концепцию правки, и их работа была бы объединена и бессменно руководима супер-квалифицированным и супер-высоконравственным лидером – даже в этой недостижимой в земной жизни ситуации декларированная цель – создать единый «правильный» богослужебный текст, исправив русские книги по древнейшим греческим и славянским – не была бы достигнута потому, что она в принципе недостижима. Недостижима же она потому, что старые греческие и славянские рукописи разных лет и местностей неизбежно различались между собой; обнаружив это, спрашивали и их гипотетический лидер поняли бы, что их (и почти всеобщее в их время) мнение, что древние славянские и греческие книги имеют единый «верный» текст, есть не что иное, как миф, и их работа зашла бы в тупик. Реальные спрашивали патр. Никона до этого дальнего тупика не добрались; они делали то, что могли, и что им приказывало начальство – правили русские богослужебные книги по новейшим греческим. Спустя несколько лет оказалось, конечно, что даже и эти отпечатанные почти одновременно новейшие греческие книги и, естественно, переведенные с них в 1655–1667 гг. русские, разнятся текстами.*

Среди привезенных книг патр. Никон нашел (и его заинтересовали) деяния Константинопольского собора 1593 г., утвердившего русское патриаршество; для него перевел их на русский язык Епифаний Славинецкий. Этот собор постановил, в частности, что русский патриархат обязан не допускать каких-либо несогласий с четырьмя патриархатами восточными и уничтожать «всякую новизну в ограде своей Церкви», ведущую к таким несогласиям. Эта находка укрепила решимость патр. Никона и царя Алексея Михайловича «исправить» все русские книги и обряды по греческим. *Патриарх и царь не подумали, или, вернее, сделали вид, что не подумали, что большинство особенностей русского богослужения не были «новизнами», и новизны следует искать (если их вообще следует искать) скорее у греков, чем у русских.*

«Исправления» начались с того, что в издании Псалтыри 11.2.1653 ([88, с. 313]) были опущены две статьи: о сложении перстов в крестном

знамении, и о великопостных поклонах, напечатанные ранее в некоторых изданиях Псалтыри (например, в [17] и в [82]). *Нельзя не удивиться спешке, с которой Никон, совсем недавно (22.7.1652) согласившийся стать патриархом, приступил к реформе богослужения – как будто в русской Церкви не было более важных, застарелых, наболевших и срочных проблем!* Причин такой спешки я вижу две: 1) готовившееся, пока в тайне, присоединение к России в недалеком будущем Малороссии и малороссийской Церкви, которое могло совершиваться только как результат войны против Польши (см. с. 103); отсюда видно, что все свои церковно-реформаторские действия и их сроки Никон согласовывал с царем – главным, естественно, действующим лицом в этой войне и в этом присоединении, планы которого строились, исходя из объективной предвоенной обстановки; 2) вероятно, сыграл роль и характер Никона – деятельный, нетерпеливый и бескомпромиссный.

Московские правщики не сочувствовали в этом «исправлении» патриарху и он «отставил всех прежних справщиков и передал как типографию, так и дело исправления книг Елифанию Славинецкому с его киевскою братиею и греку Арсению» [113, с. 171]. Двух правников-священномонахов – Иосифа Наседку и Савватия – он отстранил от дальнейшей работы, вероятно, за их возражения; Иосифа Никон сослал в «свой» Кожеозерский монастырь.

К Иосифу Никон, при молчании царя Алексея Михайловича, был безжалостен. Иосиф – один из грамотнейших в России людей, один из соавторов Кирилловой Книги, руководитель диспута с королевичем Вольдемаром – был вызван с Кожеозера в Москву в 1654 г. для дачи показаний по делу Неронова, и затем мы о нем ничего не знаем; вероятно, безвестно умер в ссылке.

Встретив сопротивление, Никон, не способный его терпеть и договариваться о компромиссах, и подчинявший, как сказано, «график» своих действий «графику» действий царя, «разослал по всем церквам московским» ([1, с. 418]) перед великим постом 1653 г. «Память», в которой без объяснения мотивов и причин приказывал: 1) складывать в крестном знамении три перста, как делали в это время греки, а не два, как все русские привыкли и как предписывала статья в Псалтыри; 2) кланяться на молитве прп. Ефрема Сирина 4 раза в землю и 12 раз в пояс, как делали в это время греки, а не 16 раз в землю, как все русские привыкли и как предписывала статья в Псалтыри. Такое приказное и не обоснованное чем-либо (впрочем, подыскать обоснования перемене

поклонов было бы нелегко, перемене перстосложения – невозможно, и подыскивать обоснования было некогда – «подгоняла» ситуация на Украине) изменение самых, можно сказать, любимых обрядов (а двуперстие было, к тому же, под клятвою утверждено исключительно авторитетным Стоглавым собором) было в России неслыханно, и вызвало протест, если называть вещи своими именами; всенародный. Коротко сказать, за эти изменения были царь, патриарх, очень немногие из боярской верхушки и учителя-иноzemцы (которым царь вскоре предоставил и роль судей в этом споре), против – почти все русское духовенство, почти все бояре и весь простой народ, разумеется, в такой лишь степени, в какой он мог разобраться в происходящем и в какой спорный вопрос был ему не безразличен. Для боголюбцев – бывших друзей Никона – «Память» была объявлением войны; всем было ясно, что в этой войне, как в настоящей, можно очень скоро лишиться головы.

(Здесь следует, отойдя немного в сторону от описания событий, отметить, что нельзя представлять себе пару «русские – греки» симметричной в отношении к обряду, то есть считать, что у русских был свой обряд, у греков – свой, а в остальном они были в одинаковом положении; такое представление было бы недопустимым уплощением и упрощением ситуации. Было – не так; и для греков, и для русских обряд был очень важен, но совершенно по-разному, и в этом они не понимали друг друга; вероятно, из-за взаимной неприязни и не хотели понять. Суть проблемы в том, что греки сами выработали свой обряд на своем богослужебном языке (который они тоже выработали сами), сформировали его, и интуитивно ощущали за своими спинами всю эту проделанную в своем 1600-летнем прошлом работу и, конечно, гордились ей более или менее осознанно. Они чувствовали (или осознавали), что обряд в принципе изменяется, но изменить его было им крайне неприятно; изменить его – для них было бы – изменить ему, своему любимому творению, в трудах и страданиях выношенному детищу, их гордости и утешению в великих скорбях. «Люди, творившие этот обряд, самым процессом этого творчества невольно углублялись в смысл того, что хотели запечатлеть этим обрядом. <...Наоборот,> новые церковные общества православного Востока, в том числе и русское, не участвовали в создании своего богослужебного чина или участвовали в нем лишь внесением малозначительных подробностей и изменений <вроде новаций в архитектуре, или покрове богослужебных облачений, или трактовке двуперстия в России в XVI в. – см. с. 135>. Они приняли этот чин от старших обществ, непосредственных преемников древних

христианских общин. Древние христиане, создававшие христианское богослужение, были люди с напряженным религиозным чувством и созерцательным направлением религиозной мысли. <...В их> богослужении отливалась их собственная религиозная жизнь, все их міросозерцание; совершая его, они воспроизводили в звуках и наглядных образах свои собственные верования и чаяния, свои воспоминания и настроения, исповеднические подвиги и поучения своих старших братий и отцов – на свежих или незабытых еще могилах тех и других. Среди новых народов восточной Европы <, в том числе в России, ...> христианство вошло в новый мир, совершенно чуждый тому, где оно родилось и первоначально распространялось. <...> На новой, непривычной почве, представляющей такую нетронутую умственную и нравственную целину, церковный обряд, понятно, получил особенное значение, какого он не имел на родине. <...> Там от веры шли к обряду, дух воплощали в литургическом образе, в символе. Здесь, напротив, приходилось через обряд проникать неумелой мыслью в смысл слова Божия. <...> В первую и долгую пору христианской жизни Руси церковный обряд оставался для новопросвещенной паства наиболее доступным источником религиозных впечатлений. <... Он> становился как бы рядом с основными источниками вероучения» [30, с. 419–422] – то есть рядом с Евангелием. И был для русских важен до полной невозможности что-либо в нем изменить, как в Евангелии. Русские получили его готовым и неизменным, только таким его знали и понимали, называли его – «вера», и всеми силами старались не допустить в нем малейших изменений. Греки развивали, творили, и гордились этим, русские охраняли, консервировали, и гордились этим. Сокращая слова до предела, можно сказать, что для греков обряд был, как любимый сын, для русских – как любимый отец! – что лучше и легче изменить? Чему лучше и легче изменить? Единственный разумный ответ очевиден – не изменять ничего и ничему, и жить, как и раньше, мирно. Но образы Всеправославного царства и Верховной патриархии неотступно стояли перед глазами и умами царя Алексея Михайловича и патр. Никона; изменять – казалось им необходимым, и они начали изменять; следовательно, должна была разыграться кровавая драма. Она и разыгралась.

Немаловажным представляется и то, что эту привязанность русских к своему, «единственно правильному» обряду воспитывали в них в течение многих столетий именно иерархи-греки! – и с вполне определенным расчетом, или, лучше сказать, определенной целью. «Рядом с московским

благочестием возростала до крайних пределов давняя черта русских религиозных понятий – крайняя религиозная нетерпимость. С первых веков русской церкви эта нетерпимость воспитывалась византийскими наставниками в видах устраниТЬ всякую возможность сближения русской церкви с Западом и возможность влияния католицизма; наставления встретили благодарную почву, – с древнейших времен и до последней минуты в русской письменности неизменно повторялись обличения «латины», которая уже с XI в. считалась не только еретической, но прямо «поганой». Упадок просвещения, все большее распространение слепой веры в обряд, если можно, еще увеличили эту вражду к латинству, а вместе ко всем не строго православным исповеданиям» [32, с. 248]. А «не строго православным исповеданием» подавляющее большинство русских считало и троеперстие, и троение аллилуиа, и все остальное, чего требовали от них в середине XVII в. учителя-греки).

Никон действовал решительно и бескомпромиссно, как только и умел; противники его были разными людьми с разными характерами; нашлись среди них и не уступавшие ему в убежденности и твердости. Аввакум писал в своей автобиографии: «Мы же, сошедши, задумались. Видим убо, яко зима хощет быти: сердце озябло и ноги задрожали»; цит. по [2, с. 152]. Неронов просил Аввакума послужить за него, а сам постылся и молился в Чудовом монастыре в течение недели, после чего услышал голос от иконы: «Приспе время страдания, подобает вам всем неослабно страдати»; цит. по [2, с. 152]; плача, он поведал об этом своим друзьям; все понимали, что так и будет. Составили чelobитную царю в защиту русской традиции в перстосложении и великопостных поклонах; она не имела ни результата, ни ответа.

Эта чelobитная начинает собой длинный ряд (доходящий до XX века) литературных произведений в разных жанрах, в которых авторы – противники или критики реформ (не только старообрядцы), возлагая всю вину на патр. Никона (отсюда и общепринятые и, по существу, совершенно неверные выражения: «Никоновы реформы», «никониане») и жалуясь на него царю, создают образ царя – благожелательного, доверчивого, обманутого человека, от которого злодей Никон скрывает правду о греческих и русских обрядах. И поэтому нужно написать царю еще одну чelobитную (хотя бы и пришлось сложить за нее свою голову), чтобы донести до него правду; ведь он так хочет ее знать! Концепция, ставшая традицией в старообрядческой литературе и в литературе о старообрядчестве, но противоположная исторической правде. Концепция,

породившая множество челобитных и других литературных произведений, которые иногда было не легче донести до царских и императорских глаз, чем написать, и за которые, действительно, было сложено немало голов. Концепция, стоявшая на одном-единственном основании – много вековой вере русских в святость мыслей и желаний царя – помазанника Божия. *Такой имидж, конечно, устраивал царя Алексея Михайловича, хотя на деле именно он был главным реально заинтересованным лицом, задумщиком, инициатором, спонсором и руководителем реформ и их жестокого и бесчеловечного проведения в жизнь. Он остался таковым и после устранения от дел патр. Никона в 1658 г. (после чего реформы проводились в жизнь с такими же, как раньше жестокостью и бесчеловечностью, но с гораздо большим лицемерием и лживостью и гораздо большим размахом), и он несет основную ответственность за пролитую при нем и при его преемниках широкими потоками русскую кровь и за все трагические последствия русского церковного раскола.* Об этих последствиях см. с. 301–340.

Я написал: «сложить голову за челобитную»; это не преувеличение. Написать челобитную или даже простое письмо в защиту «старой веры» было смертельно опасно; еще опаснее было помочь старообрядческой оппозиции и полемистам, «использовав свое служебное положение». И, однако, это многократно делалось. «Главная сложность писательской и проповеднической работы в Московском центре – постоянная угроза ареста <и, затем, пыток и казни> для всех лиц, связанных со старообрядческим оппозиционным движением. Но и в условиях конспирации здесь работали многочисленные писцы и книжники-старообрядцы, которые разными путями доставали необходимые им для работы книги и документы из церковных и государственных архивов и библиотек. <Именно так, используя "разные пути" была создана вся полемическая анти-«никонианская» литература. ...> В Москве находилось большое количество людей, сочувствовавших борьбе старообрядцев против патриарха Никона и его реформы и оказывавших им постоянную помощь и поддержку. Тайную поддержку старообрядцам оказывали некоторые бояре, государевы дьяки, представители высшего духовенства» [60, с. 105–106].

Я вынужден здесь забежать несколько вперед и привести потрясающий пример того, насколько русское государство во 2-й половине XVII в. было с самого верха донизу, вглубь и в ширину наполнено тайными (из страха) сторонниками старого обряда. Этот пример – свидетельство

старообрядца, автора «Возвещения от сына духовного ко отцу духовному», о московских событиях и в том числе об обстоятельствах смерти 26.1.1676 царя Алексея Михайловича. "Да как преставился, тот же час из него и пошло, и ртом, и носом, и ушами всякая смрадная скверна, и не могли хлопчатой бумаги напасти, затыкая. Да тот же час и погребению предали, скоро-скоро <...>". Автор "Возвещения" сознавал, что тема смерти царя, затронутая в его сочинении,- тема запретная и что подробности, сообщаемые им о царской болезни и погребении, носят характер государственной тайны <...> Хорошая осведомленность автора "Возвещения" о событиях дворцовой жизни не вызывает сомнения. Если что-то оставалось автору неизвестным (например, содержание последнего предсмертного видения царя, которое было "страшно зело" и которое царь "одной царице сказал и заповедал никому не сказывать"), то он откровенно заявлял, что "о том несть слуху подлинно". Сведения "Возвещения" во многом совпадают с описанием болезни и погребения царя Алексея Михайловича, имеющимся в дневнике голландского посольства Кунраада фон Кленка. <...> В послании <то есть, в "Возвещении"> сообщается и о других московских событиях, крайне важных для многочисленных старообрядческих общин; известия касаются в основном слухов о молодом царе Федоре Алексеевиче и его болезни <тоже государственная тайна>, о князе Юрии Алексеевиче Долгоруком и патриархе Иоакиме, которые фактически руководили государственной политикой в это время, о решениях властей относительно судьбы разгромленного Соловецкого монастыря и низложенного патриарха Никона» [60, с. 286–287, 281]. Почти несомненно, что «отец духовный» – это пустозерский узник прот. Аввакум; его ответ на «Возведение» известен исследователям. Можно думать, что автору «Возвещения» – духовному сыну прот. Аввакума – сообщил подробности смерти царя Алексея Михайловича ее самовидец.

В конфликте царской власти и сторонников старого обряда запуганное большинство русского духовенства, тайно сочувствуя старине, вело себя тихо и осторожно. «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, Хрущевы, 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 Ильинична и царевна Ирина Михайловна, тоже молчали и не противоречили царю. Во всяком случае ни один из мужских представителей придворных кругов и высшего дворянства не решился подвергнуться гонениям и показать свою преданность старой вере» [25, с. 241].

Патриарх (несомненно, осведомленный об этой челобитной) отложил свой гнев на несколько месяцев, возможно, по ходатайству стоявшего как бы меж двух сражающихся войск Стефана Вениифатьева, желавшего и угодить царю (и сохранить, тем самым, свое привилегированное положение царского духовника), и видеть друзей живыми. Первой жертвой патриаршего гнева стал протопоп Лонгин Муромский. На него пришла жалоба от Муромского воеводы по старому делу; она появилась столь вовремя, что можно заподозрить, что была найдена в старых и забытыхделах архива воеводы в Муроме по специальному заказу царя или патриарха. Фактически в этом старом деле Лонгин был совершенно прав (а воевода выглядел клеветником и дураком), но собор в июле 1653 г. осудил его; Лонгин был арестован. Его пытались защитить Неронов и потребовал дополнительного розыска по его делу, порицая при этом 4.8.1653 весь собор за угодничество и необъективность: «Таковы были соборы на Златоустого и Стефана Сурожского»; цит. по [2, с. 153]. Немедленно Неронов был осужден «за великое безчиние», через несколько дней жестоко избит, лишен права священнослужения и 13.8 сослан (в цепях и прикованный за шею к телеге) в очень трудный для жизни Спасо-Каменный монастырь на острове Кубенского озера под Вологдой. Москвичи провожали лучшего и любимейшего своего пастыря «до реки Клязьмы. Все плакали» [25, с. 173]. Лонгина расстрягал 1.9 сам патриарх при великом выходе на литургии; при этом, как писал Аввакум, «Лонгин разжегся ревностию божественного огня, порицая Никона, через порог в алтарь в глаза Никону плевал»; цит. по [2, с. 153]. Он был сослан в Муром и там через год умер, вероятно, от невыносимых условий ссылки. Протопоп Даниил Костромской был сослан в Астрахань и там заморен в земляной тюрьме. Царь не разрешил патриарху расстричь Аввакума, и он, сохранив сан, был с женой и детьми сослан в Тобольск. Были арестованы темниковский протопоп Даниил (заключен в Новоспасском монастыре), соловчанин Герасим Фирсов, протопоп Михаил Рогов (составитель Кирилловой Книги), нижегородский

протопоп Гавриил (казнен), поп Михаил из Богородичного монастыря в Москве (погиб безвестно); ярославский священник Ермил запрещен в священнослужении и сослан; протопоп Семен Трофимов (друг Неронова) бежал. Священник Лазарь «скрылся у игумена Никанора в монастыре Саввы Сторожевского, но был схвачен и вслед за Аввакумом сослан в Тобольск» [63, ч.2, с. 215]. Было арестовано еще несколько менее известных священников и много мірян; движение боголюбцев было разгромлено, его оставшиеся на свободе сторонники жили в ожидании ареста, пыток и ссылки. Все арестованные, сосланные и бежавшие противники Никона и «его» (фактически – царских) реформ, окруженные ореолом исповедничества за правую веру, стали агитаторами против этих реформ по всей России.

Убрав самых твердых противников, патр. Никон и царь Алексей Михайлович усилили нажим на нерешительных. Весной 1654 г. царь собрал в своих палатах собор и сам на нем председательствовал. Во вступительной речи Никон открыто и ясно сказал о необходимости полного согласия во всем между Церквями – русской и греческой – как требовали постановления Константинопольского собора 1593 г., которые он тут же и зачитал. И затем перечислил уставные различия, подчеркнув случаи совпадений греческих текстов с русскими рукописными (допечатными). После этого собору был задан вопрос: «Новым ли нашим печатным книгам следовать, или греческим и славянским старым, кои купно обои согласно един чин и устав показуют?». Вопрос, конечно, не корректный, так как фактически греческие и славянские старые книги далеко не всегда един чин и устав показывают (что убедительно доказано уже в XX в. исследованиями древнейших славянских рукописей), а «наши печатные» в большинстве случаев точно копировали наши же древнейшие рукописные, но никто не возразил, и было решено, что «достойно и праведно исправить противо старых харатейных <то есть пергаменных> и греческих». Следовательно, старых харатейных русских, то есть написанных до XVI в., а греческих – любых. «Замечательно, что <...> Никон <на этом соборе неоднократно> ссылается на славянские книги: древния (старыя) харатейныя, а к греческим книгам не прилагает этих эпитетов» [11, с. 15]. В молчаливом (со стороны большинства – из страха) допущении, что новые греческие книги не отличаются текстом от древних греческих, то есть, что греческие тексты не эволюционировали, но оставались как бы неизменным эталоном в течение веков, и коренилась некорректность постановки про-

блемы. На деле греческие книги (как и обряды; иначе и быть не могло, и иначе не бывает) эволюционировали, как и (в гораздо меньшей степени) русские и любые другие.

Но когда речь на соборе зашла об обрядах, против отмены 16 земных поклонов при молитве прп. Ефрема Сирина решительно возразил еп. Павел Коломенский, и указал в подтверждение «правильности» этого русского обряда на два древних рукописных устава: пергаменный и бумажный. Были, однако, представлены и доказательства противоположной (то есть современной греческой) точки зрения. Собор, не в силах решить эту задачу, предложил к подписи уклончивую формулу: «править согласно древним уставам». Еп. Павел подписал постановления собора, но в пункте о 16 земных поклонах приписал свое особое мнение о недопустимости их отмены. Никон (вероятно, в крайнем гневе и раздражении) запретил еп. Павла в священнослужении и сослал его в заточение в Олонецкий край; там Павел погиб. Старообрядческое предание (см. [14]) утверждает, что Никон лично тут же на соборе избил Павла, и что Павел был сослан в Палеостровский монастырь в Заонежье и затем сожжен в срубе; это, вероятно, правда. О такой смерти еп. Павла знали и писали уже прот. Аввакум и дьякон Федор, хотя они не знали и не указали даты и места его сожжения; другие ранне-старообрядческие авторы по-разному указывали это место. Но уже в последней четверти XVII в. общим мнением всех старообрядцев было, что еп. Павел был сожжен в том же Палеостровском монастыре; вероятно, слухи, исходившие от участников и очевидцев (которых не могло быть очень мало) этого сожжения, всячески запрещались и подавлялись властями и, поэтому, столь медленно (но все же неизбежно) распространялись по России. Многие исследователи считают, что еп. Павел скончался 3.4.1656, но высказывалось и мнение, что «Павел Коломенский умер в 1655 году» [45, с. 191]; я думаю, что он был сожжен не позднее февраля 1655 г. (об этом см. с. 163). Малоизвестный старообрядческий писатель Иона Курносый рассказал в своей «Истории о бегствующем священстве», как к еп. Павлу в Палеостровский монастырь приходили просить рукоположить по старому обряду епископа или священников, но он «решительно отказывался <...и> оставался непреклонным»; цит. по [102, с. 15]. Об этих крайне нежелательных для властей переговорах, вероятно, узнало начальство и, не доверяя «непреклонности» еп. Павла, поторопилось их пресечь; это и стало причиной его столь скорой смерти.

Нет оснований не верить Ионе; почему же еп. Павел «решительно отказался» рукоположить себе епископа – преемника? Причин

можно предположить несколько: 1) он не желал нарушить церковное правило, запрещающее епископу хиротонисать во епископа единолично, без двух сослужащих епископов; 2) он, естественно, уже был запуган, и ожидал еще более строгих наказаний за подобную хиротонию не потому, конечно, что она была бы не вполне правильной, но потому, что она в тот момент была крайне нежелательна царю и патриарху; по этой же, вероятно, причине он отказался рукоположить и священников, что он мог сделать вполне правильно и один; 3) он был уверен, что в скором времени царь «образумится». «Никоновы новины» будут отменены, сам Никон будет согнан с патриаршего трона, «древнее благочестие» будет восстановлено, в такой не вполне правильной и смертельно опасной для него хиротонии не окажется необходимости и, если она состоится, то, как не вполне правильная, станет предметом обсуждений, осуждений и разногласий.

Таким образом, собор 1654 г. не указал реальных причин расхождения в богослужебных текстах и обрядах между греческой и русской Церквями. Вместо этого, под давлением патр. Никона и царя Алексея Михайловича, собор признал эталонными все (молчаливо предполагалось: и современные) греческие книги (тем самым и указанные в них обряды, в том числе великопостные поклоны в пояс), якобы полностью совпадающие между собой и с древними русскими, и счел поврежденными и требующими правки книги (и указанные в них обряды) русские; это было неверно по существу вопроса, и было жестоким унижением русского самосознания и многообещающим авансом грекам – наставникам. Осмелившийся возражать еп. Павел Коломенский, считавший, вероятно, что его сан защитит его от патриаршего и царского гнева, был сослан единоличным решением патриарха и погиб в ссылке, не рукоположив себе преемника – епископа, не согласного с «Никоновыми» новшествами (либо не осознав, что это необходимо, либо не успев, либо не решившись сделать это один, не имея епископа – сослужителя, либо боясь неизбежного жестокого наказания, либо не будучи в состоянии сделать это из-за пристальной слежки властей); это имело неисчислимые трагические последствия; косвенно вина за это лежит и на соборе. Погубил Павла, вероятно, именно его сан; Никон, согласно флотоводческой науке, уничтожал вражеский флот, начиная с флагмана; флагманом (единственным епископом) среди открытых противников реформы был Павел. К чести собора 1654 г. следует отметить, что Никон (конечно, вполне сознательно) обошел на нем молчанием самые болезненные для

русских вопросы о полном погружении в крещении, двуперстии, двоенни аллилуиа и слове «истинного» в 8-м члене символа веры; постановки и обсуждения этих вопросов собор, возможно, не выдержал бы.

Особенно замечательно, что на соборе не обсуждался вопрос: православны ли иерархи – греки, крестящие младенцев (и, возможно, крещенные сами) обливанием? Все русские участники собора знали о распространенности крещения обливанием в греко-язычных Церквях и странах и в Малороссии (см. с. 48–49) и никто не посмел хотя бы одно слово об этом вымолвить даже в самый приличный для этого момент, когда патр. Никон декларировал необходимость уничтожить различия между русской и греческой Церквями. Конечно, все понимали, что эта проблема искусственно замалчивается царем и патриархом. Замалчивалась она и позднее, и только знаменитый собор 1666–1667 гг. отменил требование московского собора 1620 г. и служебника, напечатанного при патр. Филарете, перекрещивать крещеных обливанием (см. с. 49).

Итак, собор 1654 г. покорился патриарху и председательствовавшему на заседаниях царю. Но последующие действия патриарха и царя несомненно показывают, что они не были до конца удовлетворены результатами собора, а именно: они ясно видели, что и члены собора, и все русское духовенство, и бояре, и служилый класс, и даже простой народ – все были не убеждены, но только запуганы. Для достижения же великих целей этого было недостаточно; Россию нужно было еще и убедить. И главное – убедить в неправильности русских и правильности греческих обрядов, чему русские всех сословий никак не желали верить, в то время как ошибки в книгах и их исправления были делом: 1) привычным; 2) интересующим почти только одно духовенство, и безразличным большинству мірян. Русские знали, что такое «исправление» обрядов прямо противоречит (хотя Никон умолчал об этом) постановлениям Стоглавого собора, который многие знали и любили, и которым гордились. Некоторые видели и подмену декларируемой правки книг по старым рукописным греческим фактической правкой по новым, печатным, знали, что напечатаны они в униатских типографиях. Все видели и несомненное моральное превосходство противников Никона – страдальцев за правду – и Христову (чтоказалось несомненным), и русскую.

«Моральное превосходство противников Никона – страдальцев за правду». Не преувеличил ли я? Что в то время подсказывала русским людям их совесть? Вот что пишет об этом не историк и не старообрядец, но

человек, немало поразмышлявший о русской совести: «В испытании религиозной совести большая часть русских пошла за силой светской власти, которую, не желая того, укреплял патриарх Никон своими реформами. Светские по сути, несмотря на церковное обличье, они <то есть реформы> словно ставили вопрос: с кем пойдет человек – с совестью или с князем мира сего? Власть так и подстраивала выбор в сем испытании, того и домогалась, чтоб пошли за ее волением <...> наперекор явленной в совести – по представлениям времени – воле Божией. Старолюбцы же стояли крепко.<...> Оттого и пошло озлобленное рычание – сыски, пытки, сожжения, – что нужно было заставить отречься. Отрекшись Господа своего, подлости ближнему не устыдятся. Отрекшимся легче владеть. Именно преданность разрушали Никоновы новинки,вольно или невольно внедряя мысль об относительности истины. <...> Сколь печально по последствиям, что большинство в сем смертном испытании выбрало новый авторитет. И сколь отрадно и примерно, <...> что почти третья русских выстояла, оставшись приверженной вере отцов!» [107, с. 188–191].

Еще несколько слов о моральном превосходстве. Подсчитано количество канонизованных русских Святых по годам их кончины. В XV в.: в 1-й четверти 19, во 2-й 23, в 3-й 16, в 4-й 28, в XVI: в 1-й 21, во 2-й 21, в 3-й 27, в 4-й 17, в XVII: в 1-й 19, во 2-й 12, в 3-й 4, в 4-й 1, в XVIII: в 1-й 2, во 2-й 1, в 3-й 0, в 4-й 1 [128, с. 241]. Какие яркие цифры! Русская святость оборвалась в середине XVII в.? В России не стало молитвенников, подвижников, нестяжателей, самоотверженных стоятелей за правду, исповедников? Это невероятно; их стало даже больше и намного больше, были и мученики; но где же все они были во 2-й половине XVII и в XVIII вв., как они укрылись от канонизации? *Все их бесчисленное множество осталось в старом обряде*, за него они боролись, страдали и умирали, а их гонители, мучители и убийцы как раз и были те церковные («никонианские») власти, которые решали вопрос об официальной канонизации. Эти молитвенники, подвижники, нестяжатели, самоотверженные стоятели за правду, исповедники и мученики стяжали, конечно, святость и были достойны, конечно, канонизации, хоть и не получили ее, так как все старообрядческие согласия на это очень скучы.

Выше я написал, что в начале реформы ее противниками были почти все русское духовенство (и в том числе, следует прибавить, четыре архиерея: Александр Вятский, Макарий Новгородский, Симеон Тобольский и Маркелл Вологодский) и почти весь народ. На с. 18 я написал: «падение книгоиздательской деятельности русского государства в первые 20 лет

после «Никоновых» реформ имело, вероятно, еще две важные причины; об этих причинах уместно сказать здесь. 1) На стороне старого обряда были тогда лучшие литературные силы России: протт. Никита и Аввакум, дьякон Федор, инок Авраамий, соловчане: казначей Геронтий и архим. Никанор и др. «Никоновы» новшества не вдохновили своих сторонников на написание равных по убедительности (и даже по числу) полемических произведений. 2) Вероятно, для государства и его типографии имел тогда большое значение финансовый фактор; новоисправленные книги были дороги и не покупались духовенством и народом, поэтому их и печатали мало. Книги, изданные ранее «боголюбцами», были не дешевле, но раскупались очень быстро (см. с. 17).

Замечательно, что и в течение XVIII и в начале XIX вв. большая часть русского духовенства, как «белого», так и «черного», видя, как сказано, моральное превосходство противников Никона и повинуясь, как пишет М.Е.Устинов, своей совести, симпатизировала старому обряду и помогала, по возможности, старообрядцам. Несмотря на строжайшие запретительные указы Св. Синода и клятвенные противо-старообрядческие подписки, данные каждым православным священником при своем рукоположении, «было не мало "попов неких окаянных", по выражению одного синодского указа, которые не только готовы были исправить для раскольников какую угодно требу, но и сами придерживались раскольнических мыслей. Так, из дел Св. Синода видно, что <...> потворствовали раскольникам весьма многие священники Новгородской губернии, показывая их в исповедных сказках бывшими у исповеди и св. причастия, между тем, как раскольники никогда не бывали и в церкви. <...> В Калуге находилось <...> множество священников, которые "по учинении присяги, по раскольническому обыкновению отправляли церковныя и прочия требы, маня раскольникам". <...> В Калуге не только "все священники всякое священное служение отправляли по старопечатным требникам и служебникам и другим книгам, и обхождение круга имели по солнцу, и служили литургию на седьми просфорах под видом осьмиконечного креста," но даже архимандрит Калужский "Карион", вместо того, чтобы "воспрещать приходским попам отправлять требы по старопечатным требникам, и сам оное чинил и во исповеди был у раскольнических попов и причащался, а в церкви нигде св. таин не приобщался". В том же 1723 году <...> явились в противности церковной и в расколе < два священника Коломенской епархии> и в Москве потворствовали раскольникам 60

священников. <...> В 1726 году <...> священники Холмогорской епархии укрывают раскольников <...>. В 1727 году <...> в Нижегородской епархии <...> раскольники снова стали умножаться "за укрывательством и потачкою тамошних попов" <...>. Очевидно, что, не смотря на постановление церковной власти <...и> не смотря на усиленные заботы церковного правительства об изъятии из употребления старопечатных книг, их находилось в прошлом <то есть в XVIII> столетии очень много не только у раскольников, но даже в православных церквях. Так напр. в 1723 году <...> в Калуге "во всех церквях" служили по старопечатным книгам; а в Москве в начале 20-х годов <...> "книги харатейная и старопечатная" продавались открыто" [50, вып.1, с. 155–159]. О старообрядческих книгах см. с. 276. «В конце XVII и начале XVIII века большинство сибирского духовенства было на стороне старообрядцев. <...> В первых годах XVIII века нижегородский митрополит Исаия и тамбовский епископ Игнатий довольно открыто потакали раскольникам, но и они не перешли к ним окончательно, так как были смещены и арестованы раньше, чем смогли бы это сделать. <...> После Петра положение в церкви значительно меняется. <...> Епископат набирается почти исключительно из украинцев и белорусов, новые преподаватели школ и семинарий – тоже в большинстве киевские монахи, уже не связанные с московской традицией, и духовенство, прошедшее богословские школы, воспитывается в совсем новом духе. <...> При Анне Иоанновне совсем распоясавшийся Феофан Прокопович добился ссылки в Сибирь нескольких консервативных русских (из великороссов) епископов» [25, с. 379, 381, 535].

В царствование имп. Петра III антистарообрядческое законодательство было значительно смягчено. «Тяжелый вопрос <...> об официальном закреплении религиозной веротерпимости <...> решить одним единовременно изданным манифестом было невозможно. <...Имп.> Петр Федорович отдавал отчет в этом. Поэтому он начал с урегулирования одного, хотя и чрезвычайно болезненного, аспекта – положения старообрядцев. В конце января <1762 г.> он сообщил сенаторам <...> о намерении прекратить преследование старообрядцев. Указом 29 января Сенату предписывалось разработать положение о свободном возвращении староверов, бежавших в прежние годы из-за религиозных преследований в Речь Посполитую и другие страны. Возвращавшимся предлагалось по их усмотрению поселяться в Сибири, Барабинской степи и некоторых других местах. Им разрешалось пользоваться старопечатными книгами и обещалось "никакого в содержании закона по

их обыкновению возбранения не чинить". <...> Круг указов, которыми император обещал защитить старообрядцев "от чинимых им обид и притеснений", был скреплен торжественным манифестом 28 февраля» [114, с. 200–201]. Имп. Екатерина II продолжала в этом деле (как и во многих других делах) политику свергнутого ею и убитого по ее приказу ее мужа, приблизительно так же действовали в этом вопросе ее сын и старший внук, и старообрядцы без особых бед дожили до 1825 г. При имп. Николае I ситуация изменилась; он и Синод в течение всего его долгого (30-летнего) царствования добивались и добились того, что вместо сочувствия явилась злоба, вместо доброжелательной помощи – репрессий; репрессии, впрочем, смягчались широко распространившейся коррупцией, и те жизенные блага, которые старообрядцы могли раньше получить благодаря сочувствию и уважению, они, как правило, получали, давая чиновникам взятки. Об этом см. с. 269–274.

РАЗЛИЧИЯ СТАРЫХ И НОВЫХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ОБРЯДОВ

Необходимо коротко, не входя в детали, перечислить главнейшие отличия русских обрядов и богослужебных текстов от греческих в середине XVII в. и постараться понять причины возникновения и роста (в предшествующие времена) этих отличий. Следует помнить, что основным принципом полемики (для обеих сторон) неизменно было: чем древней, тем верней.

1) Осеняя себя крестным знамением, русские протягивали два перста – указательный и средний (не растопыривая их, но прижав один к другому), обозначая ими две природы Христа, соединенные в Его лице – божество и человечество; отсюда название такого сложения перстов – двуперстие. Большинство дошедших до нас толкований двуперстия в документах (например, в статье о крестном знамении в до-никоновских псалтырях – [17, л. 4] и других, печатавшихся начиная с 1642 г.) объясняет, что указательный перст обозначает человечество Христа, а средний – божество; но есть и меньшинство, толкующее наоборот. При этом русские в середине XVII в. считали (как считают и старообрядцы доныне), что средний перст обязательно должен быть немного наклонен, а указательный – вытянут; это наиболее удобно и легко для руки, и так предписывает статья в псалтырях. Толкуется это там же: «средний великий перст мало преклонити, исповедуется тайна, еже есть сын божии преклонъ небеса, и снide на землю» [17, л. 4 об.]. То есть, божественное естество Христа, изображаемое средним перстом, сошло с небес, что изображается сгибанием этого перста, чтобы таинственно соединиться с человеческим Его естеством, изображаемым прямым указательным перстом; результат этого соединения – Богочеловек Христос – изображается этими двумя прижатыми один к другому перстами.

Русские священники благословляли жестом руки точно так же; *до середины XVII в. в России никогда не слышали и не думали о возможности различия между перстосложением молитвенным и*

благословляющим. Большинство (может быть, 99%) икон (в широком смысле слова, то есть, в том числе и мозаик, статуй, барельефов, и т.п.), и древних, и более новых изображало благословляющее перстосложение, но были известны и иконы, изображающие перстосложение молитвенное. На иконах, как и в жизни, эти два перстосложения не различались. *Следовательно, образцом для «правильного» перстосложения (молитвенного и благословляющего) могли быть иконы*, в том числе и очень древние, привезенные из греко-язычных стран (таких икон в России было много), и написанные святыми иконописцами (таких тоже было немало), и чудотворные (их были десятки) и даже несколько приписываемых кисти ап. Луки.

Однако, на большинстве древних (до XVII в.) икон – западных, русских и восточных – эти два перста либо параллельны (и согнуты или не согнуты одинаково), либо (реже) слегка растопырены концами. Древних икон с перстами, сложенными так, как требует статья в [17], значительно меньше (например, две новгородские иконы свт. Николы конца XIII в. [13. Зарубежные связи. М. 1975. С. 85, 89]). *Следовательно, и требование сгибать средний перст и не сгибать указательный, и объяснение этого сгибания и несгибания – явление позднее, вероятно, XVII в., и только русское.* Стоглав в 1551 г., объясняя «правильное» перстосложение, тоже говорит о преклонении небес и снятии божественного естества к земле, но не связывает с этим положение среднего перста и не требует сгибать его отлично от указательного, напротив, требует «два перста имети наклонена непростерта» и оба их «совокупив, прострести, мало нагнув» [12, гл. 31], то есть два перста должны быть параллельны и слегка согнуты, как на многих древних памятниках. Однако, иногда это место Стоглава цитируют так: «совокупив, прострести, средний мало нагнув» [46, с. 125], то есть сложить персты так, как требует [17].

Оставив эту неясность без исследования (обещающего быть, ввиду многих разнотечений в разных списках Стоглава, интересным и нелегким), отмечу, что:

а) Инок Никодим в [46] цитировал по вопросу о перстосложении 12 русских книг. Из них 5 – переводы с греческого, из которых три или четыре или все пять написаны ранее Стоглава. Эти три древнейшие книги: одна – сочинения прп. Петра Дамаскина (он жил, вероятно, во второй половине XII в.; его слова см. с. 151), вторая – «Избранник», датированный 1424 г., третья написана в Москве прп. Максимом Греком незадолго до Стоглава. 5 из 12 содержат описание двуперстного

крестного знамения, в том числе книга прп. Петра Дамаскина – столь древне наименование «двуперстие» и осмысление двуперстия! (Это не значит, что столь же древне и само двуперстие; оно еще значительно древнее – см. с. 140). 7 (в том числе «Избранник» 1424 г.; датировка остальных шести требует специального исследования) – проклятие на всех, знаменующихся крестом не-двуперстно. 10 цитат из 12 молчат о сгибании среднего перста и, поэтому, точно соответствуют большинству древних (до XVII в.) памятников, из них 3 прямо предписывают двум перстам одинаковое положение, что буквально противоречит требованию [17, л. 44 об.] сгибать средний перст и протягивать указательный. В 11-й (Стоглав) наблюдается вышеуказанное, требующее специального исследования, разнотечение. Затем [46] приводит проклятие Стоглава на не-двуперстников (такое же, как в более древних книгах), и такие же проклятия семи более поздних книг, из них только 12-я цитата ([17]) требует сгибать средний перст.

б) В.М. Карлович в [54] на с. 128-135 цитирует по вопросу о перстосложении 25 до-никоновских русских книг. Все они предписывают двуперстие, 8 из них проклинают крестящихся не-двуперстно.

Итак, если доверять цитированию в [46] и [54], русские (в том числе переводные с греческого) книги до 1642 г. предписывают знаменоваться крестом и благословлять двуперстно, проклинают крестящихся иначе и молчат о сгибании среднего перста, а некоторые из них даже прямо предписывают двум перстам одинаковое положение, что буквально противоречит требованию [17] сгибать средний перст. То же видим и на памятниках той эпохи. Не доверять [46] и [54] нет ни малейших оснований, к тому же их цитирование проверяемо. Исключением представляется неясная (пока не проведено специальное исследование, которое, вероятно, покажет, что требование сгибать средний перст имеется только в списках XVII в. и более поздних) позиция Стоглава (1551 г.). Псалтыри, печатавшиеся с 1642 г., предписывают его сгибать (не исключено, что это предписание имеется и в более древних – но навряд ли более древних, чем начало XVII в. – рукописных псалтырях; было бы интересно это проверить). Вот яркий и ясный пример развития, обогащения, детализации (но не ломки) обряда и его толкования в России в первой половине XVII в., доказывающий, что полностью законсервировать обряд, даже при очень сильном желании (а именно таким было отношение русских к обряду в ту эпоху), - невозможно.

Остальные три перста (большой палец, мизинец и безымянный) русские в середине XVII в. (и доныне старообрядцы) соединяли концами

вместе, обозначая ими Св. Троицу (см. [12], [17]). В более древние эпохи (вероятно, до середины XVI в.) в России, как и на всем православном Востоке, эти три перста (или только два из них – большой и безымянный, при отставленном в сторону мизинце) более или менее плотно пригибались к ладони или соединялись концами (в том и другом случае придерживая друг друга, благодаря чему перстосложение получалось легким и удобным), и им не придавалось никакого символического значения. Эти три (или два) «второстепенных» перста не видны на очень многих древних (до середины XVI в.), не только русских, памятниках (западных и восточных); на многих древних памятниках они видны, и сложены по-разному, или никак не сложены (в основном, на Западе; реже на Востоке). Нередки памятники (восточные и западные), изображающие несколько святых, которые все благословляют или молятся двуперстно, причем «второстепенные» персты у всех сложены по-разному или не видны; из всего этого следует, что *эти персты не несли какой-либо смысловой нагрузки, то есть ничего не обозначали*. Два же «главных» (смысловых) перста (указательный и средний) всегда ясно видны (подобран фон), демонстративно помещены в центре живописного или мозаичного или витражного или скульптурного памятника и часто очень красивы, как и весь изящный и, одновременно, волевой жест (молящий или благословляющий, то есть в психологическом аспекте – повелевающий) руки; иногда же некрасиво растопырены и (или) имеют преувеличенные размеры; на таких памятниках благословляющий жест руки еще энергичнее и «центральнее», и ее двуперстие – несомненно, можно даже сказать – демонстративно. *Только так (то есть тем, что издревле и до середины XVI в. смысловую нагрузку несли только два «главных» перста, а остальные три ничего не обозначали) и можно объяснить общепринятое традиционное и сохранившееся доныне название этого перстосложения – «двуперстие»* –, хотя со Стоглавом и доныне (у старообрядцев) смысловую нагрузку в нем несут все пять перстов.

Стоглавый собор предписал (буквально повторив все более древние документы, цитированные в [46] и [54], в том числе «чин принятия еретиков» [88, с. 345]) в 31-й главе своих постановлений: «Аще кто не знаменуется и не благословляет двумя перстами, яко Иисус Христос, да будет проклят» [12, с. 104]. Постановление же Стоглава «три персты <то есть безымянный, мизинец и большой палец> равны имети вкупе по образу тройческому» [12, с. 106] было новацией, так как на более древних

иконах, как указано выше, нередко видны параллельно вытянутые или слегка согнутые «смыловые» персты (указательный и средний) и не «совокупленные» остальные, а именно: соединенные концами безымянный и большой палец и отставленный (часто параллельный «смыловым») мизинец. Из цитированных в [46] двенадцати книг 7 (из которых 3 или 4 или 5 древнее Стоглава) также не требуют какого-либо сложения «второстепенных» перстов; из них только 2 (одна из них – Максима Грека, написанная незадолго до Стоглава, вторая не датирована) говорят о Св. Троице. Из 6 цитированных в [46] более поздних, чем Стоглав, книг, 4, следуя ему, требуют совокупить «второстепенные» персты, образуя ими Св. Троицу. Из цитированных в [54] двадцати пяти книг 6 требуют совокупить три «второстепенных» перста. Из этих шести 1 – Стоглав, 4 написаны после него, и 1 не датирована.

Таким образом, *требование Стоглава совокуплять воедино три «второстепенные» перста и требование печатных псалтырей 1642–1652 гг. сгибать средний перст и выпрямлять указательный были новациями. И до 1551 г., и с середины XVI в. по середину XVII, и в середине XVII в., и с середины XVII в. доныне у старообрядцев, при этих двух новациях, развивающих, детализирующих и обогащающих (то есть сохраняющих старое и добавляющих новое), но не ломающих перстосложение и его толкование, неизменными оставались и остаются два «смыловых» перста.* Это и определило сохранявшееся все это время и сохранившееся доныне название такого сложения перстов – двуперстие.

Литературных, живописных и скульптурных свидетельств того, что где-либо в России когда-либо до середины XVII в. крестились или благословляли иначе – единицы; свидетельств же этого – традиционного двуперстного – крестного знамения дошли до XXI века сотни тысяч из всех эпох русской истории; при Никоне их было значительно больше (многие разрушены в XX в.), и в их окружении проходила жизнь богочестивого русского человека от пеленок до гроба. Изменилась (развилась) в течение XVI и XVII вв. только трактовка: а) согнутости среднего перста и прямоты указательного, б) дополнительного элемента перстосложения – трех пригнутых перстов – и стало значащим и, поэтому, обязательным сгибание среднего перста и соединение концами трех пригнутых перстов. Сотни же тысяч подобных свидетельств о всеобедренном двуперстии приблизительно в V–XVI вв. сохранились и на христианском (не только православном и не только греко-язычном) Востоке и приблизительно в V–XIV вв. на латинском Западе.

Отмечу, что значительная часть памятников XI–XVI вв., демонстрирующих перстосложение, отличное по виду от обычного двуперстия (их в России, как сказано выше, единицы), изображают святых ветхозаветных; это должно было, вероятно, по первоначальному замыслу художника, показывать, что эти святые не видели телесно соединения Божества и человечества (т. е. воплощения Сына Божия) в едином лице Христа, но лишь провидели его духовно. Так, пророки Давид и Соломон в Георгиевской церкви в Старой Ладоге (1167 г.) вытянули указательный перст и мизинец (остальные персты соединены концами), показывая два естества раздельно, как они их видели (не телесными, конечно, но умными – пророческими – очами) до их соединения (то есть до воплощения Сына Божия); их перстосложение – тоже двуперстие, хоть и необычное, так сказать, пророческое, дохристианское, ветхозаветное.

Так же сложили персты: ап. Филипп (икона X–XI вв.) и ап. Иаков, сложивший так персты левой руки (икона Преображения XII в.) в монастыре св. Екатерины на Синае, Спаситель в нартексе церкви Успения в Никее (-1028 г.), пророк в алтаре Атенского Сиона в Грузии (2-я половина XI в.), ап. Петр в Протате на Афоне (икона XII в.), в Сицилии пророки Осия, Давид и Соломон и ап. Симон в соборе в Чефалу (-1166 год) и Предтеча в соборе в Монреале (-1185 г.), в соборе св. Марка в Венеции прорр. Соломон и Иона, прор. Аввакум в Успенском соборе во Владимире (1189 г.), в Софийском соборе в Киеве Христос – «иерей» и святитель (Василий Великий?), Спаситель в Высоцком чине из Константинополя (-1390 г.), пророки Давид, Исаия и Иезекииль в Софийском соборе в Новгороде, прор. Захария в книге пророков (Россия, 1489 г.), один из предстоящих Входу Христа в Иерусалим в Кирилло-Белозерском музее-заповеднике (1497 г.), Предтеча (складень конца XV в. в ГРМ), Леонтий Ростовский (икона конца XV в. в Новгородском музее), Христос в Тайной Вечери Ростово-Суздальского письма конца XV в., свт. Никола (икона XVI в.) в музее в гор. Bardejov в северо-восточной Словакии, ап. Петр в Вестминстерском аббатстве, и в Сербии: прор. Давид в Раванице (конец XIV в.), свт. Никола в Нерези (XII век), апостол и архангел в церкви св. Софии в Охриде (2-я четверть XI в.), Предтеча в Студенице (XIII в.) – всего 33 известных мне изображения в православной и католической иконописи, из них 14 – пророков. Все они – XI–начала XVI вв. Особо отмечу так же сложенные персты на крайнем востоке христианского мира – в иллюстрациях Эчмиадзинского Евангелия 989 г. ([18, с. 161]) и Трапезундского и Карского Евангелий XI в.

([100, с. 191, 199]). Кроме того, есть, конечно, и неизвестные мне изображения, но их количество, вероятно, – такого же порядка.

Нужно и здесь отметить, что на некоторых из названных памятников концы второстепенных трех перстов (большого пальца, среднего и безымянного) не видны, что подчеркивает их смысловую ненагруженность и осмысленность раздельного состояния двух ясно видных основных (указательного и мизинца); это и позволяет мне именовать их перстосложение ветхозаветным двуперстием.

Двуперстие, сходное с обычным русским XVII в. (хотя часто не вполне выполняющее русские требования того времени), преобладает и на памятниках III–VII вв., в том числе на древнейших «портретах» Христа и Святых – на фресках римских катакомб или на барельефах древнехристианских саркофагов; сохранилось немало памятников той эпохи, демонстрирующих единоперстие. Бронзовый ап. Петр в Ватикане – святыня Рима, пап и всего христианского Запада, статуя, перелитая, по преданию, из статуи Юпитера Капитолийского (святыни античного Рима) по приказу папы св. Льва Великого в 450-х гг., – благословляет (в последующие эпохи удивительно красивый жест его десницы понимался, конечно, сотнями миллионов паломников именно как благословляющий) двуперстно (см. рис.3, 4). Его двуперстие, как и у подавляющего большинства древних памятников, не совсем такое, как требуют русские предконовские псалтыри и Стоглав; указательный перст не вытянут, и три вспомогательных перста не сложены концами воедино.

Эта статуя могла бы стать предметом очень интересного отдельного обсуждения, но, конечно, здесь для этого нет места. Отметчу только, что некоторые исследователи по искусствоведческим соображениям опровергают указанную традиционную датировку; эти соображения всегда не абсолютно надежны. В то же время почти несомненно, что в 726 или 727 г. император-иконоборец Лев III Исавр, угрожая в своем письме из Константинополя папе Григорию тем, что он пришлет отряд воинов в Рим, и они разрушат «изображение св. Петра», имел в виду именно эту статую и предполагал, что папа понимает, о чем он пишет. Она, следовательно, уже тогда имела всехристианскую известность, была почитаема, как святыни, православными (иконопочитателями) и ненавидима, поэтому, иконоборцами и, следовательно, уже давно существовала.

Двуперстны жесты: Спасителя на Евангелиарии из Мурано (конец V в.), ангелов Св. Троицы и ближайшей к имп. Феодоре придворной дамы – дочери Велизария – на знаменитых мозаиках в церкви св. Виталия,

св. Севера в церкви св. Аполлинария во Флоте, и Спасителя, Богоматери и ангелов в церкви св. Аполлинария Нового (все три церкви в Равенне, начало – середина VI в.), миниатюра греческого Евангелия VI в., хранящегося в кафедральном соборе в Россано [80, т. 9, вып. 1 (М. 1881), таблл. 1, 6, 7]; приблизительно с этого времени памятники демонстрируют нам двуперстие, господствовавшее во всем христианском мире. Именно во всем христианском мире: на его восточной границе, в Сирии, было написано и иллюстрировано в 586 г. так называемое Евангелие Раввулы; жесты персонажей его миниатюр двуперстны [80, т. 11, вып. 2 (М. 1886), с. 7–34]; двуперстен жест Архангела на египетской иконе конца VI – начала VII вв. ([98, с. 51, рис. 4]); двуперстие было обычным и в Армении (известен демонстрирующий двуперстие памятник V–VI вв. – каменная стела из Талина ([18, с. 27])); см. также с. 167) и в Грузии (например, двуперстно благословляет Спаситель на каменной стеле 2-й пол. VI в. в Хандиси [108, с. 237]); известные мне эфиопские памятники (вплоть до XX в.) демонстрируют только двуперстие, сходное отчасти с западным, отчасти с русским, но отчасти своеобразное.

Необходимо, однако, оговориться, что в VII в. и раньше художники изображали не молитву или священническое благословение (как понималось в более поздние эпохи и понимается доныне), но шире – сопровождающий речь благожелательный жест вообще, известный и античному ораторскому искусству (см. об этом [23]). Так, VII в. датируется знаменитый Ватиканский свиток Иисуса Навина, одна из миниатюр которого изображает Иисуса, обращающегося (его жест двуперстен) к Архангелу Михаилу с речью. Встречаются (не часто) и более поздние памятники, изображающие не молитву и не священническое благословение, но демонстрирующие явное двуперстие – благожелательный речевой жест. Так, на иконе XII в. Благовещения в Синайском монастыре св. Екатерины обращают двуперстные речевые жесты Ангел – Дева Мария и Мария (левой рукой) – Ангелу; господин брачного пира Евангельской притчи двуперстно приказывает извергнуть не имущаго одеяния брачна в росписях 1503 г. Рождественского собора Ферапонтова монастыря; евангелист Лука и София Премудрость Божия (левой рукой) обращаются друг ко другу двуперстными речевыми жестами (царские врата 2-й половины XV в. в ГРМ). Большинство таких изображений – это иконы (не позднее начала XVI в.) пророков, преподобных мужей и жен, мучеников и мучениц, жест десницы которых обращен к смотрящему на икону и обозначает не молитву и, конечно, не священническое благословение,

но поучение или наставление, во-первых, словом (так как жест этот, первоначально, – речевой), и, во-вторых, примером действия или поведения. Замечательно упомянутое на с. 139 изображение «Искушения Христа» в армянском Карсском Евангелии: Христос дважды обращается к Сатане с речью и сопровождает ее «ветхозаветным» двуперстием (то есть, протянув указательный перст и мизинец) – Он уж, точно, Сатану не благословляет и ему не молится. См. [100, с. 199].

Единоперстие некоторых немногочисленных древнейших христианских памятников – тоже, конечно, речевой жест, требующий усиленного внимания и сохранившийся в быту от античности доныне с этим же значением даже и в странах, далеких от античной традиции. Что касается знамения креста, которое христиане древнейшей эпохи (насколько известно, начиная с конца II в.), начертывали на собственном челе, то они делали это тоже одним пальцем, согласно многим литературным свидетельствам того времени, самое позднее из которых – VIII в. [23, с. 153–155]. (См. об этом [103, «сгоих» и рисунок]). Ясно, таким образом, что довольно долго применялись христианами одновременно единоперстие (в основном, когда знаменовали крестом свое чело, но иногда и как требующий внимания речевой жест) и двуперстие (в основном, как благожелательный речевой жест); какие-либо споры по этому вопросу неизвестны. Впрочем, указания православных авторов – современников на то, что начертывают на лице крест одним перстом армяне и яковиты, уже очень похожи на упреки – [23, с. 160 (сноска)]; вероятно, сами авторы этих упреков крестились и благословляли уже только двуперстно. *Одновременное существование двух (и даже, как будет показано ниже, трех или четырех) речевых жестов не удивительно, так как они обозначали разные душевые движения: двуперстие – благопожелание, единоперстие – призыв к вниманию.*

Христиане 1-й половины 1-го тысячелетия, конечно, не придумывали и не изобретали жестов, не «конструировали», не «измышляли» их, но, быв гражданами поздне-античного общества, использовали в своей практике речевые жесты античной эпохи сначала в привычном бытовом смысле; затем в христианской среде эти жесты постепенно переосмыслились и приобретали новое – специфически христианское значение. Двуперстие, выражавшее благопожелание, легко и естественно стало благословлением, когда говоривший желал блага собеседнику и молитвой, когда он желал блага себе. Это ни в коем случае не значит, что мнение, будто Христос благословил

Апостолов двуперстно,- выдумка. Напротив, очень вероятно, что Он благословил учеников, которым желал добра, общепонятным в ту эпоху и в Израиле жестом добропожелания. Этим Он начал, вероятно, сакрализацию в христианском обществе этого жеста.

То, что сказано о двуперстии и единоперстии, можно сказать и о троеперстии: «Квинтиллиан свидетельствует, что троеперстие в <античном> Риме было обычным ораторским жестом. <...> Жест троеперстия <...> был сначала бытовым жестом убеждения, а потом перешел в культ. Такую же эволюцию, вероятно, проделал и жест благословения <...> Главнейший христианский ритуальный жест – крестное знамение – восходит к глубокой дохристианской древности. <...> Жест христианского благословения (*benedictio latina*) первоначально имел антропическое, оберегательное значение. Он встречается в культе Сабазия в качестве ритуального жеста благословения – прямого предшественника христианского обряда. <...> Сабазий – божество плодородия, а также загробного мира» [96, с. 70–72, 78–79]. Троеперстие и сейчас хорошо знакомо бывавшим в Италии и любителям кино – они нередко видели его в Италии и итальянских фильмах, как жест убеждения противника в жарком споре или – когда итальянец целует свою щекоть – восхищения. В таких качествах оно и бытовало 2000 лет (вероятно, и больше), в XV–XVI вв. в греко-язычных странах «перешло в культ», а в романских странах осталось в быту и в ораторском искусстве доныне. Что касается двуперстия, то оно, тоже «перейдя в культ» во всем ранне-христианском обществе, тоже не отказалось от своего бытового прошлого и сохранило его (в Средние Века) как жест присяги, а в новое время (в некоторых католических странах) как воинское приветствие (см. с. 148, рис. 5).

Четвертый античный речевой жест, функционально совпадающий с триперстием, - соединенные в «колечко» указательный перст и большой палец при отставленных в сторону среднем, безымянном и мизинце. Это – доныне живой жест убеждения и, особенно, разъяснения, не «перешедший в культ». Эти жесты употребительны более всего в Италии, но также и во всей латинской Европе, то есть в практике народов, наиболее близких к античной традиции. Все эти жесты не выдуманы, не «сконструированы» искусственно, в отличие от греко-язычного священнического имяносложения; о нем см. с. 152–155.

(Наблюдательный иностранец, не знаяший ни слова по-русски и ни разу не видевший европейцев и европейских жестов, заметил

в конце XVIII в., что 4-й жест («колечко») в смысле благосклонно-разъяснительном употребил русский чиновник, от которого зависела судьба его и его товарищей по несчастью (по кораблекрушению): «Гнев на лице русского начальника смягчился, и, обращаясь к двум оставшимся японцам, он что-то сказал, сложив пальцы так, что ноготь большого пальца плотно прижался к концу указательного. По его виду и без слов можно было понять, что ничего плохого они нам не сделают. Тогда на душе у них стало как-то спокойнее» [104, с. 59]) – это замечательно!

Я присутствовал недавно на вполне светском собрании и внимательно наблюдал жестикуляцию оратора – француза; он использовал несколько убеждающих и разъясняющих жестов; чаще остальных – «колечко» и троеперстие).

Итак, *в разные эпохи с III по XVI вв. в разных христианских странах* *везде распространенное двуперстие, несколько разнообразясь по странам и эпохам, оставалось двуперстием, то есть везде имело существенную, смысловую часть – два вытянутых (иногда слегка согнутых, иногда растопыренных) перста.* При этом «живой» речевой жест благопожелания или (позднее) молитвенный жест и священническое благословение везде демонстрировали указательный и средний персты, и только (с немногочисленными исключениями, подтверждающими правило) изображения ветхозаветных пророков иногда (в основном, в XII–XIII, реже в XI в. и до XV вв.) – указательный и мизинец.

Однако греки (собирательно – см. с. 19), крестясь в XVII в. уже тремя сложенными вместе перстами (большим пальцем, указательным и средним) и обозначая ими Св. Троицу (при этом безымянный перст и мизинец пригибались к ладони), не помнили (из-за общего у них упадка просвещения, свойственного им меньшего, чем было собственно русским XVII в., внимания к обряду вообще, и большей, чем у русских, либеральности в обряде), когда, где и как произошла у них смена (вероятно, ненасильственная, почему и оказалась забыта) этого обряда. Завершилась она, вероятно, в XVI веке; как определил трезвейший и достовернейший описатель современных событий – дьякон Федор -, «греки недавно начали так слагать персты – лет всего восемьдесят» [44-1910-3, с. 164] – то есть в 1570-х гг. (Он выразился неточно, сказав «начали»; вернее было бы сказать «окончательно перешли»). Высказывалось (на мой взгляд, вполне необоснованно и неубедительно) мнение,

что началась она намного раньше – в XIII в. ([23, с. 160–163]); если так, то она была столь постепенна, что растянулась на ~300 лет и завершилась именно в конце XVI в. Думаю, что гораздо осторожнее было бы отнести начало этой смены к XV веку (см. выше об анафеме в «Избраннике») и счесть ее длительность равной ~150 годам. Возможно (хотя, на мой взгляд, далеко не достоверно), триперстно крестился митр. Киевский и всея Руси Григорий Цамблак (родом болгарин из Тырнова, управлявший митрополией по воле и под контролем литовского великого князя Витовта) в Констанце в 1418 г. (см. [88, с. 366]). Это, если не ошибаюсь, – древнейшее возможное свидетельство не-двуперстия в Юго-Западной Руси. Митр. Григорий участвовал в соборе, имевшем одной из целей соединение Церквей, чему, вероятно, он сочувствовал и, возможно, с этим как-то связано его не-двуперстие.

Причины этой смены – особая и весьма не простая проблема; обсуждать ее здесь означало бы выйти слишком далеко за пределы, очерченные названием предлежащей читателю книги. Следует только отметить, что Аввакум и многие его русские единомышленники, говоря, что греки приобрели свои новшества потому, что стали рабами «безбожных» турок или обучились им в униатских школах, сильно упрощали далеко не простой вопрос. (Хотя, с другой стороны, мнение Аввакума замечательно тем, что, как я считаю, правильно указывает эпоху, когда сменилось перстосложение. И «рабство» греков, и связанная с ним усиленная учеба в униатских училищах начались именно в середине XV в. Не исключено и то, что одной из причин этой смены было желание Константинопольской патриархии противопоставить троеперстие, как знак Троицы, исламскому единобожию турок – победителей-оккупантов). Сколь он сложен на деле, демонстрируют три удивительных факта:

а) Нигде, кроме России, смена перстосложения не вызвала какой-либо заметной полемики; нет и каких-либо следов патриарших указов по этому поводу – как будто оно никогда и не менялось! Но оно менялось несомненно, и притом на Востоке христианского мира далеко не так плавно и постепенно, как на Западе. На Западе три пригнутые перста (безымянный, мизинец и большой палец) с каждым веком все более отдалялись от ладони, и вся рука «раскрывалась» (как это можно проследить по тысячам памятников XI–XIX вв.), пока (окончательно – только в XIX в.) не образовалось современное пятиперстие. На греко-язычном Востоке переход от двуперстия к троеперстию (по существу – ломка,

а не развитие как обряда, так и его толкования) не мог, конечно, быть непрерывным и плавным и, поэтому, незаметным (в чем может убедиться каждый, сложив соответственно персты), но, однако, остался неотмеченным в литературных памятниках! – обстоятельство, подлежащее рассмотрению.

б) Молитвенное троеперстие появилось, как сказано выше, вероятно, в XV веке (так датируются Констанцкий собор и древнейшие проклятия на недвуперстие), а есть предположение (на мой взгляд, неубедительное), что и раньше – с XIII в., но демонстрирующие его памятники изобразительных искусств, созданные где-либо до середины XVII в. – полностью отсутствуют! – хотя памятники, изображающие молитвенное двуперстие, есть, насколько я знаю, с IX по XVII вв., и их не очень мало, хотя, конечно, гораздо меньше, чем изображающих двуперстное священническое благословение или древнейший речевой жест. Вероятно, есть и более древние.

в) На латинском Западе никогда не было ни молитвенного троеперстия, ни благословляющего имянословия, ни речи о них, ни какого-либо разделения между молитвенным и благословляющим жестами. Поэтому греки не могли научиться всем этим удивительным вещам в униатских училищах.

Кем же и чем была вызвана анафема Стоглавого собора на крестящихся не-двуперстно, если русские, судя по памятникам изобразительных искусств, повсюду крестились только двуперстно, а анафемы в более древних русских книгах, переведенных с греческого, писались греками и имели в виду не-двуперстников – греков? Можно с большой степенью вероятия ответить, что в это время в России уже многие узнали о новом перстосложении у греков (полностью скрыть которое от русских грекам – милостынесбирателям, часто и подолгу (см. с. 214) жившим в Москве, было, конечно, очень трудно или невозможно, хотя и очень желательно, и о котором рассказывали русские, побывавшие в греко-язычном мире) и церковные власти надеялись так (пригрозив анафемой и русским, и прибывающим в Россию грекам) предотвратить его распространение у себя. Таким образом, постановление русского Стоглавого собора в 1551 г. против всякого не-двуперстия отметило момент широкого распространения не-двуперстия (конкретно – троеперстия) у греков на ~20 лет раньше даты, указанной дьяконом Федором (что демонстрирует его, как историка, точность и объективность). Широко распространенное у греков троеперстие не могло, конечно, не

«просочиться» и в Россию, что и сделало анафему Стоглавого Собора срочно необходимой. Имеется и свидетельство русского человека (инока Александро-Ошевенского монастыря Феодосия), записанное им в 1567 г., что он знаменовался крестом триперстно ([23, с. 169]). Зародиться же где-то в греко-язычных странах молитвенное троеперстие могло, конечно, и значительно раньше, постепенно в течение некоторого времени распространяться по греко-язычному миру (проникая понемногу и в Россию), и «отметиться» в греческих документах, их русских переводах и русских книгах, в том числе и подпасть под проклятия, цитированные в [46] и [54].

Я написал коротко: «зародиться и распространяться»; правильнее было бы сказать: постепенно перейти из бытовой сферы, где троеперстие жило непрерывно с античных времен и дожило (как «жест убеждения») до наших дней, в сферу сакральную и стать молитвенным жестом. В его первом значении – бытового жеста убеждения – этот жест можно увидеть в Италии и итальянских художественных фильмах, и убедиться в том, что это его значение живо доныне.

Точно так же (двуперстно) русские священники благословляли; крестное знамение в России до середины XVII века было одно для всех. Так было и на христианском Востоке до XV–XVI вв. (в течение которых молиться постепенно привыкали троеперстно, а благословляли по-прежнему двуперстно). При этом распространенное мнение, что молитвенное крестное знамение древнее, чем благословляющее – неверно. Они равно древни, причем древнейшее (по сохранившимся памятникам, с III в., но, конечно, нельзя исключать, что и с более раннего времени) двуперстие было речевым благожелательным жестом, и он, сопровождающий «благое слово», естественно стал именно жестом «благо-словения», а затем (по причинам, обсудить которые было бы очень интересно, но это вышло бы, конечно, за пределы темы моей книги) – только священнического. Впрочем, отчасти обычай благословлять жестом руки сохранился для мірян и до наших дней; например, так отец благословляет сына, отправляющегося в трудное путешествие или на военную службу или на какое-то опасное предприятие, мать – тяжело больного ребенка, и т. п. При этом благословляющий (мірянин или священник) может произносить какие-нибудь благопожелания, но может и молчать. Отсюда видно, что благожелательный жест – двуперстие – в древности сопровождал слово (то есть был жестом именно речевым), а затем стал и заменять его. Но так как молитва

— это речь, обращенная к Богу, то речевой жест вполне естественно стал и молитвенным.

Стоглавый Собор обратил внимание на знаменающихся крестным знамением неправильно, и не забыл иконописцев, среди которых тоже, вероятно, не все было в порядке. Он предписал им писать перстосложение на иконах так, как это делал Андрей Рублев. Все знают, что Рублев писал двуперстие. Выше я написал: «крестное знамение в России было одно для всех». И то же для икон.

На латинском Западе перстосложение, тоже изменяясь (постепенно и ненасильственно), конечно, в течение веков (но иначе, чем на Востоке), оставалось всегда единым для крестного знамения и для священнического благословения. До XI в. включительно, судя по многочисленным памятникам, для обеих этих целей употреблялось двуперстие двух типов: 1) такое же, как на Востоке и 2) с «второстепенными» перстами, сложенными довольно неудобно, а именно: большой палец отставлен в сторону, а безымянный перст и мизинец пригнуты к ладони. Это, несомненно, двуперстие, но в необычной для Востока форме, которую тоже знала античность (см. [96, с. 71]). Единым (постепенно разогнув неудобно согнутые два перста и сблизив большой палец с остальными перстами, то есть мирно превратившись в гораздо более удобное для руки пятиперстие) западное перстосложение остается и сейчас; исключением было и остается не изменившееся с древнейших времен двуперстное папское благословение — яркий пример консервативности Римской Церкви. Впрочем, в некоторых католических странах доныне сохранилось древнейшее молитвенное единоперстие, которым начертывают крест на челе, как во II—VI вв.

О крестном знамении на Западе обязательно нужно сказать еще следующее. Оно в течение веков трансформировалось в некоторых католических странах в два очень распространенных жеста: 1) жест присяги (воинской и в суде): присягающий поднимает правую руку с западным двуперстием; (эта присяга очень напоминает русские слова «вот тебе крест — не вру» с осенением себя крестным знамением; так в России к нашему времени трансформировалось средневековое «крестоцелование») 2) жест воинского приветствия: военнослужащий, приветствуя старшего по чину, прикасается к своему головному убору двуперстiem (рис. 5). Это, несомненно, — трансформация жеста феодальной вассальной присяги младшего — старшему (рыцаря — своему сеньёру). Жест же средневековой рыцарской присяги происходит, вероятно, как и христианское двуперстное благословение, от античного жеста добропожелания.

Петербургцы, желающие убедиться в справедливости сказанного, могут доехать до ст. метро Купчино и там в проходе между торговыми павильонами увидеть бронзового Швейка, приложившего двуперстие к своему воинскому кепи солдата армии Австро-Венгерской Империи (которая вся была хранительницей всяческих традиций, в том числе и этой).

(Здесь будет кстати отметить, несколько отвлекаясь, великолепный пример глубокой консервативности и традиционализма (не на словах и в декларациях, а на деле) Римско-католической Церкви – совершение Ею молитвенного крестного знамения слева направо. Ведь крестовидно знаменовать свое чело перстом правой (десной) руки, как делали христиане древнейшей эпохи, предпочтая, как все в их время правое (десное) левому (шуему), удобно только слева направо! (и сверху вниз) – эти направления крестного знамения были вполне естественно, бесхитростно, без споров и обсуждений (поэтому не вполне ясно, когда) перенесены и на осенение крестом всего тела. Замечу, что переход на христианском Востоке к совершению крестного знамения справа налево соответствовал постепенной символизации всего богослужения, свойственной восточному символизму и несвойственной западному рационализму, и был ее частью. Приблизительно то же произошло со многими церковными традициями, например: 1) появление в большинстве восточно-христианских Церквей квадратных престолов вместо древне-христианских прямоугольных, сохранившихся в Римско-католической Церкви (и в самой консервативной из восточных Церквей – армянской) доныне; 2) замена на Востоке в VI-VIII вв. древнейшей утилитарной ранне-христианской базилики символистическим центрально-купольным храмом, чего не произошло на Западе, где доныне большинство храмов, как древних, так и нового времени, и строящихся сейчас – базилики; 3) появление на Востоке высокого иконостаса, закрывающего священника и священнодействие от глаз молящихся; и мн. др. в духе той же символизации богослужения).

Греки же в середине XVII в. имели (как и доныне имеют все православные Церкви, кроме русских старообрядческих) два разных перстосложения: вышеописанное трехперстное для крестного знамения, и имянословное (то есть изображающее перстами греческие буквы, начальные и конечные в словах: Иисус Христос, то есть IC XC) для священнического благословения. В имянословном благословении персты складывают так:

вытянутый указательный означает I, согнутый средний – С, перекрещенные безымянный и большой палец – Х, и согнутый мизинец – С; получается ICХС. Это странное, не обоснованное кем-либо и чем-либо, не описанное кем-либо и когда-либо, неслыханное и невиданное и даже не упомянутое кем-либо и где-либо до конца XVI в., а в России неслыханное до середины XVII в. раздвоение перстосложения – совершенно явная, откровенная и неприкрытая ломка – яснее всего другого, конечно, показывала тогда неправоту греков в этом пункте их спора с русскими. Именно к этому нововведению можно прямо и буквально отнести слова соловецкой челобитной 1667 г.: «Учат нас тому, о чём не точию мы, но и прафеды, и отцы наши <...> и слухом не слыхали» [40, с. 37].

(Я написал на с. 142: «Одновременное существование в раннехристианском обществе двух речевых жестов не удивительно, так как они обозначали разные душевые движения: двуперстие – благопожелание, единоперстие – призыв к вниманию». Это ничуть не противоречит тому, что и молитве, и благословение должен и может выражать (или сопровождать) один и тот же жест; в том-то и дело, что осеняя крестным знамением себя или что-то другое, человек (в том числе священник) повинуется одному и тому же душевному движению: желанию привлечь на этот предмет (в том числе на себя) охраняющую благодать свыше, и так выражает свое благопожелание другому или себе. Именно поэтому молитвенному и благословляющему жестам совершенно незачем различаться; различие между ними создано искусственно, выдумано кем, когда и зачем? – см. с. 154).

При этом греки, с одной стороны, по историко-археологическому невежеству, а с другой, чтобы их доводы звучали убедительнее для русских, приписывали в спорах с ними обоим своим перстосложениям глубокую древность. На деле (см. выше) обычное двуперстие преобладало (реже, судя по памятникам изобразительных искусств, употреблялось единоперстие, выражавшее другое душевное движение) приблизительно до VI века и доминировало (очень редко встречаются на памятниках искусства другие виды перстосложения, например, «ветхозаветное» двуперстие, как у пророков в Старой Ладоге) с VI в., троеперстие – с XVI в., и имянословие – с XVII в.

Об этом в авторитетнейшем «Пидалионе», изданном в Афинах в 1841 году (с. 386, толкование 91-го правила св. Василия Великого) после описания и объяснения предписанного всем молитвенного троеперстия ска-

зано: «Древние христиане осуществляли крестное знамение иным <чем теперь> жестом руки, а именно, двумя перстами руки, средним и указательным, как говорит св. Петр Дамаскин (гл. 642 Добротолюбия), где он пишет, что рука обозначает единую ипостась Христа, а два перста – две Его природы. Ныне же возобладал обычай христиан соединять два перста руки с большим пальцем, и этими тремя перстами обозначать Св. Троицу». – Слова «ныне возобладал обычай» точно описывают постепенную замену двуперстия троеперстием; очень жаль, что не сказано, когда возобладал и по чьим указам; не сказано потому, что этого не знали составители «Пидалиона». Св. Петр Дамаскин (напомню: он жил, вероятно, во второй половине XII в.;) описал двуперстие как единое – и для крестного знамения, и для священнического благословения – возможное в это время перстосложение, не проклиная не-двуперстников (так как их тогда не было), даже не упомянув о не-двуперстии (так как его тогда не было) и ничего не говоря о: 1) трех «второстепенных» перстах, не приписывая им какой-либо символической роли и допуская, следовательно, любое их сложение или несложение; 2) сгибании или несгибании указательного и среднего перстов, допуская, следовательно, то и другое. Его слова и его молчание в точности подтверждаются сотнями тысяч памятников до XVII в. Отмечу, что именно в годы его жизни чаще, чем в другие эпохи изображались пророки, сложившие персты (см. с. 139) не так, как он описал; возможно, он видел такие изображения («ветхозаветного» двуперстия) или слышал о них. Если так, то, вероятно, он не упомянул о них потому, что считал такое перстосложение пригодным только для икон, но не для реальной молитвы или благословения (о которых писал он), что вполне естественно, если это перстосложение понималось так, как предположено выше, то есть как ветхозаветное. Вероятно, поэтому, что «ветхозаветное» двуперстие, действительно, не было «живым» молитвенным и благословляющим жестом, но только служило иконописцам. Известны, кроме слов св. Петра Дамаскина, три древних литературных упоминания тогдашнего двуперстия; все они не различают молитвенный и благословляющий жесты: конца IX в. у несториан, и в 1029 и 1172 гг. в Константинополе [23, с. 158]. Последние две даты относятся именно к той эпохе, когда русские усваивали христианские веру и обряды именно из Константинополя.

Нужно оговориться, что есть источники, указывающие, что св. Петр был в 775 г. нареченным епископом Дамаска и был императором иконоборцем Константином сослан в Аравию, где и скончался, «за что и

получил венец мученика» [54, с. 154]. Если это верно, то замечательно, что он не упоминает о единоперстии.

Намного проще, чем вопрос о происхождении триперстия, разрешается вопрос о причинах и времени появления в греко-язычных странах новоизмышленного имянословного благословляющего перстосложения. При патр. Никоне греки, называя свое имянословное перстосложение идущим «изначала», то есть от Христа, благословившего Апостолов (Лк. 24–50), выглядели в глазах нормального русского человека обманщиками; ведь *Христос благословлял Апостолов – евреев, а провиденциально его благословение предназначалось всему миру, всем народам; оно не должно быть связанным с каким-либо алфавитом (даже и с еврейским), но должно обозначать самого Христа, как бы замещать его, отсутствующего телесно на земле после Вознесения, и быть понятным христианам любой национальности и письменности. Или можно сказать так: благословляющий жест должен обозначать самого Богочеловека, а не Его имя, написанное на том или ином языке. Таким, обозначающим самого Христа – Бога и Человека, и не зависящим от эпохи, алфавита, местности и национальности, было и есть двуперстие.* А имянословное перстосложение было и есть греко-алфавитным, понятным только грекам, болгарам, сербам и русским; попытки изобразить перстами имя «Иисус Христос» в других алфавитах немыслимы; как, например, изобразить перстами одной руки две латинские буквы S? Об алфавитах, более далеких от греческого, чем латинский, например, об арабском и грузинском, не стоит и говорить. Итак, раздвоение перстосложения и имянословие были для русских того времени (считавших «истинным» именно то, что «изначала») неприемлемы; с другой стороны, в это время имянословие было еще очень молодым измышлением (нет памятников с имянословием до XVII в.), и не стало еще всеобедржным обрядом в греко-язычных странах. (Я назвал имянословие «новоизмышлением»; оно было именно измышлено, сконструировано, нарисовано на бумаге, а не «перешло в культ» из античности, как древние речевые жесты – 1-, 2-, и 3-перстие). Вероятно, по этим двум причинам заметно стремление реформаторов середины XVII в. (греков и русских) молчать об имянословии, и, следовательно, о раздвоении перстосложения; при Никоне этот вопрос почти не обсуждался вслух, но только очень мало, робко, на бумаге (см. с. 165). В XVIII в. высокопреосвященные «обличители раскола» уже не молчали об имянословии (о котором уже все в России знали), но утверждали то же, что противники Суханова, то есть,

что оно (и, следовательно, раздвоение перстосложения) – «изначала»; см. [21], [34] и очень многие подобные сочинения XVIII и XIX вв. В XVIII в. можно уже было быть уверенным, что и такая нелепость не встретит открытых возражений. Впрочем, чтобы избежать этой нелепости, сино-дальные полемисты и в XVIII, и XIX вв, хоть и не опасались открытых возражений, все же напирали больше на более «приличную» альтернативу: двуперстие – триперстие.

Эту нелепость трудно не только как-то обосновать, но даже себе представить: в I–IX вв., когда (говоря коротко и упрощенно) высшим авторитетом и последней судебной инстанцией в неразделенной вселенской Церкви был римский епископ, и когда большинство западных христиан (в I–IV вв.) или все, в том числе и сам папа (в V–IX вв.), не знали греческого языка, и подавляющее большинство западных христиан (и в том числе священников и епископов) ни разу в жизни не видели ни одной греческой буквы – все их священники и епископы благословляли греческими буквами?!

Вышеприведенные датировки, несомненно, верны; отсюда ясно, что русские получили от греков, крестивших их в X в. и от греков – русских митрополитов в X–XV вв. именно двуперстие для крестного знамения и священнического благословения. И русские сохранили его без изменений (кроме постепенного расширения трактовки позиции среднего перста и трех «второстепенных» перстов – большого пальца, безымянного и мизинца – в XVI–XVII вв.; см. с. 138) до середины XVII в. с обычной для них (как я пытался объяснить выше) привязанностью к обряду. Итак, и греки, и русские защищали свое перстосложение (русские – единое для всех двуперстие, а греки – троеперстие для крестного знамения и имянословие для священнического благословения), как идущее от самого Христа. (Нет чего-либо невозможного или противоречивого в том, что сам Христос, воздев руки, благословил Апостолов, покидая их, двуперстно, употребив общеизвестный жест благопожелания, и этим освятив, сакрализовав его). Фактически двуперстие существовало до XVI в. повсюду в Церкви (с постепенно нараставшими национальными особенностями, к числу которых можно отнести и русские) с древнейших времен и не имело «конкурентов» с VI в. (приблизительно), троеперстие «возобладало» во всех, кроме России, православных странах в середине XVI в. (что отмечено Стоглавым собором в 1551 г.), появиввшись, вероятно, на 100–130 лет раньше (что отмечено анафемами в древних рукописях, цитированных в [46] и [54] и, возможно, Григорием Цамблаком в Констанце в 1418 г., но наиболее

вероятно – падением Константинополя); благословляющее имяословие было измышлено в середине XVI в. Таким образом:

Русские были в этом споре не вполне правы, так как они не знали, что: а) в начале христианства было и единоперстие, б) осмысление двуперстия менялось в ~VII-X вв. во всем христианском мире, в) оно и его осмысление детализировались в XVI-XVII вв. в России и, поэтому, в середине XVII в. требовалось сгибание среднего перста и соединение воедино концами трех «вспомогательных» перстов, г) двуперстие, оставаясь везде двуперстием, постепенно и без ломок приобрело к XVI в. в разных странах местные особенности – например, на Западе, в Армении, в Эфиопии. – Одним словом, русские не знали, что двуперстие развивалось, эволюционировало. Греки же, в противоположность русским, были принципиально и вполне неправы, и их неправоту ясно и очевидно, несмотря на замалчивание, обнаружило странное и не засвидетельствованное какими-либо древними памятниками и документами новоизмыщенное раздвоение перстосложения.

Впервые имяословное перстосложение описал прот. Николай Малакса, который, по словам архим. Порфирия (Успенского) «был, в 1558 году, справщиком книг в Венецианской греческой типографии у Андрея Спинелли, который по принятому тогда обыкновению, исправлял печатные книги по своему» [54, с. 95]. Многие старообрядческие авторы считали, что Николай Малакса его и измыслил; это вполне вероятно, хотя нельзя, конечно, считать это доказанным; ясно только, что оно появилось в годы его жизни.

(Замечательно придуманное старообрядцами выражение для обозначения имяословного жеста «никонианского» священника; избегая употребить в данном случае слова «благословить» или «крестить», они говорили: «малаксать»! [69, с. 399]. Каков потенциал презрения и ненависти! – и, замечу, именно к имяословию, а не к троеперстию; о троеперстии старообрядческие писатели всегда говорили спокойно: «молиться тремя перстами – неправильно», и т.п. Они чувствовали, вероятно, что троеперстие и имяословие – явления разного порядка).

Психологически естественно, что оно, изображающее греческое имя Христа, было измышлено (именно измышлено), как дополнение к уже преобладающему в середине XVI в. в православных странах молитвенному жесту – троеперстию, ничего не говорящему о Христе. С другой стороны, не будет, вероятно, преувеличением считать, что *имяословное грекоязычное благословение (которое должно было быть принято всеми православными христианами, в том числе и не знающими греческий*

алфавит, то есть грузинами, арабами и румынами) было измышлено, чтобы стать демонстрацией духовной власти эллинского гения над всем христианским миром (раз уж безвозвратно утрачена власть православного Константинопольского императора и не существует сама империя) и подсластить грекам горечь безвозвратной потери ими свободы и государственности. Эта потеря имеет точную дату: 1453 г. К этому году можно упрощенно и предположительно отнести начало попыток изменить молитвенное перстосложение (ввести троеперстие; как сказано на с. 145, это вероятно, было вызвано желанием противопоставить единобожию победителей-оккупантов-турок знак Троицы). А безвозвратной эта потеря, вероятно, стала ощущаться или осознаваться именно в середине XVI в.; за 100 лет «растаяли» надежды греков на крестовые походы латинян и на восстановление православной империи.

Усвоение греко-язычным духовенством имянословного благословения облегчалось его внешним (но, конечно, не смысловым) сходством с: а) одной из древних форм двуперстия – с отставленным мизинцем, б) поздней формой двуперстия – с согнутым средним перстом и вытянутым указательным, как требует [17]. Соединив две эти формы двуперстия, оставалось только наложить, чуть-чуть подвинув, большой палец на безымянный перст, и получилось имянословие – минимальное геометрическое изменение и радикальная ломка осмысления.

Явная поздняя вымышенность имянословного перстосложения и разделения перстосложения по сословиям (благословляющим священникам – одно, молящимся мирянам – другое) делала очевидной для русских их правоту в этом вопросе, и давала им основание думать, что и в остальных спорных вопросах греки столь же неправы, и остальные их несогласные с русской традицией обряды столь же новы и «выдуманы». На деле было не совсем так.

2) Пение и чтение в русском богослужении «аллилуиа» дважды, и затем «слава тебе Боже» (как предписала 42-я глава постановлений Стоглавого собора); в греческом – трижды, и затем «слава тебе Боже». Неясно, какой обычай древнее в греко-язычных странах; в России издревле аллилуиа двоили; споры из-за этого вопроса известны только в Новгороде и Пскове в 1-й половине XV в., где двоение защищал прп. Евфросин Псковский, ходил консультироваться по этому вопросу в Константинополь, и тамошний патриарх благословил двоение. Предписывал двоить аллилуиа и прп. Максим Грек, следовательно, сторонники троения «аллилуиа»

могли быть в России и во время Стоглавого собора; после него троение в России исчезло. Во всяком случае, несомненно (по многим русским литературным памятникам XI–XVII вв.), что в X в. русские усвоили от греков именно двоение; это не значит, конечно, что в X в. и позже во всех грекоязычных странах и областях «аллилуиа» двоили; вероятно, где-то и троили, чем и объясняется, вероятно, появление троения в России до запретившего его авторитетнейшего Стоглавого собора. У греков это не стало причиной полемики и распри, и единообразие (троение) установилось у них постепенно и ненасильственно. Возможно, однако, и проникновение троения аллилуиа в Россию (в Новгород и Псков) из-за другого рубежа – от немцев-католиков, на что намекает Стоглав.

Сторонники двоения утверждали, что еврейское «аллилуиа» означает по-русски «слава тебе Боже» и, таким образом, они славят Бога трижды в честь Св. Троицы – два раза по-еврейски и один раз по-русски. Сторонники троения – что «аллилуиа» означает «славьте Бога», и они трижды призывают славить Бога в честь Св. Троицы, а затем поют «слава тебе Боже» в честь единого Бога. Фактически, конечно, то и другое понимание еврейского слова допустимы, но при троении появляется, а при двоении исчезает опасность «четверения» Св. Троицы. Но и обратно: при двоении появляется, а при троении исчезает опасность «двоения» Св. Троицы; в том и другом можно было, при желании, усмотреть ересь.

3) Русские служили литургию на семи просфорах; греки – на пяти. «Служение на пяти просфорах было вполне обычным у греков, хотя в монастырях принято было служить на семи просфорах» [88, с.389]. Следовательно, греки при царе Алексее Михайловиче запрещали русским то, что у них самих было разрешено и «нормально». Споры по этому поводу в России до середины XVII в. неизвестны.

4) В богослужении все круговые обходы русские совершали по солнцу («посолонь»); греки – против солнца. Об этом спорили в Москве в 1478 г. Неясно, можно ли утверждать, что какой-то из этих обычаяев древнее.

5) Русские произносили имя Спасителя в 2 слога: Иисус, писали же: ИС (первая и последняя звучащие буквы имени) под титлом – знаком сокращения, или полностью (без титла): Иисусъ. Греки писали имя Христа в 3 слога: Ιησοῦς (по слогам: I-h-sous); это греческое написание, приблизительно передающее еврейское имя Христа, – древнейшее в христианской

письменности. Учили и требовали писать по-русски греки, соответственно, в 3 слога: 'Иисусъ (I-и-сус), а сокращенно (под титлом) – Иис.

Но в греческом имени Христа первый и второй гласные звуки – разные, притом первый – краткий, второй – долгий; в русском языке нет долготы и краткости гласных, а буквы И и И звучат одинаково; поэтому русские написания Иисус и Иисус неточно передают звучание греческого имени. Это создает трудность, впрочем, не более значительную (если ее не раздувать намеренно, как поступили греки в России в середине XVII в.), чем во всех европейских языках; на них имя Христа тоже звучит не так, как оно звучит на древнейших и «авторитетнейших» христианских языках: по-гречески или по латыни. Ни римляне, ни греки нигде, кроме России, из этого не сделали проблему.

Древнее латинское Jesus звучит как Йезус, то есть в 2 слога (ударный – первый). Сокращая это имя, в средневековых латинских рукописях часто писали IS (первая и последняя буквы имени, то есть так же, как сокращали русские до реформы) тоже под знаком сокращения; позднее писали IHS. С IV в. и доныне грузины произносят полное имя Христа в 2 слога: Йесо (ударный – первый), сокращенно же записывают его тоже двумя буквами, первой и последней в имени, как и русские до реформы, под титлой. По-армянски перед первой буквой «с» стоят две буквы: полугласная и гласная; звучит имя Христа приблизительно «Хисус» – в 2 слога. На новых европейских языках: по-французски, по-испански, по-немецки, по-итальянски, по-английски, по-португальски имя Христа звучит в 2 слога, даже без полугласной.

Более того, ближайшие к русским по языку народы писали и произносили и доныне пишут и произносят: сербы, македонцы и болгары: Иисус, а хорваты: Isus. Никогда греки не требовали от православных сербов, македонцев и болгар, чьи Церкви находились в отношениях с константинопольским патриархатом приблизительно таких же, как русская, писать имя Христа в 3 слога. Запрещать русским то, что было и есть нормально для сербов, македонцев и болгар – абсурд, но факт.

Жил, живет и непрерывно сохраняет свой язык народ, который знал имя Христа раньше, чем это имя узнали греки и римляне и намного раньше, чем жил Христос. Имя Христа на языке этого народа ближе всех остальных к первоисточнику – еврейскому имени, и его свидетельство должно быть самым авторитетным. Этот язык – арабский; имя ветхозаветных сына Наввы и сына Сиры с глубокой до-христианской древности и доныне арабы произносили и писали и произносят и пишут (а многие и носили и носят): Иса!

— в 2 слога. Начиная со II в. и до наших дней немало арабов — христиане (особенно в нынешнем Ливане); имя Христа они произносили и писали и произносят и пишут и носили и носят точно так же. Коран и хадисы Мухаммада в VII в. и вслед за этими первоисточниками все арабы-мусульмане писали и произносили и пишут и произносят его так же.

Интересно, что двое из главных «спецов по науке» царя Алексея Михайловича — патриархи Паисий Иерусалимский и Макарий Антиохийский (как и многие другие греко-язычные иерархи того времени, как, впрочем, и нашего) — арабы по рождению ([25, с. 147]), слышавшие, писавшие, читавшие и певшие, конечно, не раз имя Христа на своем родном языке в 2 слога. Сын (официально — племянник) патр. Макария дьякон Павел Алеппский написал свои бесценные воспоминания о путешествиях с отцом («дядей») по-арабски; (о поисках и обнаружении подлинника см. [91, с. 42]) следовательно, в их семье именно этот язык был разговорным и все его тонкости были всеми членами семьи усвоены с молоком матери. Однако, патриархи Паисий и Макарий убежденно настаивали, что русские обязаны писать имя Христа только в 3 слога, и не иначе!

Свидетельства этих христианских древних и новых культур (всех, кроме греческой) достаточно, чтобы установить, что в XVII в. в вопросе о написании полного имени Христа греки не имели права и оснований требовать от русских написания его в 3 слога. Написание в 2 слога, если ориентироваться не только на греческую традицию, но учитывать и все остальные многочисленные (в том числе самый весомый — арабский) факторы — более правильно. Отсюда ясно, что требование писать имя Христа в 3 слога, то есть так, как пишут греки — того же рода, что требование благословлять именословно; оба эти требования, с одной стороны, демонстрировали эллинизацию всего православия, а с другой — призваны были служить упрочению и усилению этой эллинизации.

Со II по XX в. грекам не пришло в голову хоть раз потребовать написания или произнесения имени Христа в 3 слога от латинян или, например, от итальянцев или хорватов, а спорили они в течение этих веков немало, и спорных тем тоже было немало, но этой — не было. То же и с грузинами, сербами, румынами, болгарами, православными арабами; от русских же при царе Алексее Михайловиче они могли требовать и требовали чего угодно, кроме, конечно, того, что не одобрил бы сам царь. Само собой разумеется, что латиняне, итальянцы и пр. диспутанты никогда не требовали от греков писать имя Христа в 2 слога — такая дичь никому не пришла в голову.

Что же касается сокращенного написания, то оно, если согласиться с 3-сложным написанием по-русски полного имени Христа, конечно, может быть любым – и ИС (аналогично древнейшим латинскому и грузинскому сокращениям имени Христа), и ИИС; требовать от русских, чтобы они непременно сокращали имя Христа «ИИС», и не иначе (а именно этого требовали учителя-греки и, вслед за ними, русские реформаторы), было со стороны греков глупо и жестоко, а подчиниться этому требованию было со стороны русских – глупо и унизительно. В древней Руси почти без исключений писали ИС под титлом; полное имя 'Ісоусть писали очень редко. Еще гораздо реже писали ИИС (насколько я знаю, только в Остромировом Евангелии – знаменитой новгородской рукописи XI в.), бывшее, конечно, сокращением имени 'Іисусъ или, точнее, его не вполне адекватного варианта 'Іисусъ. Быстро произносимое имя Иисус легко и незаметно (благодаря совпадению звучаний двух первых гласных – И И -, чего нет в других языках) превратилось в устной речи в «Іисус». Этому способствовало всеобщее написание ИС (под титлом). А позднее, при безразличном молчании (знаке согласия) иерархов-греков и немногочисленных гречески-образованных людей, редкое имя 'Іисусъ просто забылось, а вслед за ним и редчайшие ИИС и ИИС.

Помнили о них только жившие в России и писавшие по-русски греки, которых были единицы, например, прп. Максим. Все его мнения и сочинения подверглись пристальной и недоброжелательной проверке, и в них придирчивые судьи нашли много крупных, мелких и мельчайших погрешений и многое поставили ему в вину, но не его собственноручное написание «'іисесь» (под титлом), как мы видим в сохранившихся до наших дней его автографах; об этом см. с. 272. До середины XVII в. это редчайшее русское написание имени Христа в 3 слога, подражающее греческому, не вызывало споров, распреи и осуждений, несмотря на всеобщее употребление написания в 2 слога.

Нужно сказать несколько слов об Остромировом Евангелии. В нем множество раз имя Христа написано в 3 слога: ИИСЪ под титлом (почти как у греков), но есть лист, на котором полностью в 2 слога: 'ІСОУСЪ (как во всех русских рукописях тогдашних и позднейших до времени патр. Никона). Почему так? Есть, думаю, два возможных объяснения: 1) писец точно переписал какую-нибудь юго-славянскую рукопись; 2) заказчик – новгородский посадник Остромир – приказал писцу писать имя Христа на греческий манер, и тот повиновался. Такую важную и ответственную работу выполнял, конечно, очень опытный русский

переписчик, который до нее множество раз писал имя Христа, как было принято по-русски. И, отвлекшись на минуту, в одном месте ненамеренно (по рассеянности) написал это имя так, как привык. Так или иначе, но, повторюсь: это – единственная древне-русская рукопись, где имя Христа написано с двумя начальными гласными, как у греков (рис. 6).

Остается отметить, что, надписывая иконы (фрески, мозаики и т.д.), греки всегда писали: ΙC – и во время описываемых споров, и до, и после них. Так же и македонцы, сербы, румыны, болгары и грузины (надписывавшие имя Христа иногда двумя грузинскими, иногда двумя греческими буквами). Свидетельств этого – десятки тысяч, например: молдавские шитые плащаницы 1592, 1657 и 1681 гг., воздух 1517 г. и пелена 1612 г. [13, Балканы, Русь. СПб 1995, с. 263, 268, 271].

6) В 8-м члене Символа веры в греческом тексте всегда стояло одно слово – Κύριος; русские читали два слова: «Господа истинного». До середины XVII в. такой перевод не вызывал возражений, при том, что заезжие в Россию иерархи-греки (некоторые из которых – неплохо, а немногие – хорошо знали русский язык и понимали русский текст) многотысячекратно слышали и собственноустно читали русский Символ. При Никоне, требуя от русских выбросить из Символа слово «истинного», греки были формально-буквалистски правы, хотя какой-либо «ереси» в этом слове, конечно, нет.

7) Русские печатали просфоры восьмиконечным (не употребляя этого слова, но говоря: тричастным, или трисоставным) крестом; греки – простым четырехконечным (двучастным, двусоставным). Двусоставный крест, без сомнения, древнейший; известно его изображение, сделанное до 79 г.! и очень много в V–VIII вв. Трисоставный же встречается на памятниках (причем именно на греческих) не ранее, если не ошибаюсь, IX в. В этом вопросе греки были правы полностью. Но и опять-таки, в трисоставном кресте, несмотря на его относительную новизну, нет какой-либо ереси, и запрещать его в XVII в. было совершенно незачем. В аспекте же психологическом, трисоставность креста очень похожа на развитие понимания двуперстия в России в XVI в. То и другое соответствует русскому восприятию обряда вообще, обнаруживает особое внимание русских к обряду, стремление полнее раскрыть, истолковать, детализировать его, не ломая.

Свои собственные изображения трисоставного креста IX–XVII вв. иерархи-греки, конечно, не уничтожали и писать его своим художникам не запрещали.

ПРОКЛЯТИЯ НА СТАРЫЕ КНИГИ И ОБРЯДЫ

Итак, царь Алексей Михайлович и патр. Никон стояли после собора 1654 г. перед необходимостью доказать русской оппозиции (запуганной, но не убежденной их доводами), от которой они могли ожидать появления новых твердых и авторитетных вождей вместо репрессированных, правильность и благотворность своей реформы русских богослужебных обрядов и текстов. Патр. Никон немедленно отправил Константинопольскому патр. Паисию послание, излагавшее ход заседаний собора и содержавшее 28 (или, возможно, по разным источникам, 26 или 27) вопросов, ответы на которые должны были, по замыслу Никона (вероятно, и царя Алексея Михайловича), авторитетно подтвердить правильность его действий. Курьеру – Мануилу Константинову – было приказано ждать ответ патр. Паисия и срочно привезти его в Москву. Русские события в послании патр. Никона были, конечно, описаны так, чтобы у Константинопольского патриарха не было и малейших сомнений в том, что противники Никона – враги Церкви; однако, патр. Паисий был весьма (гораздо более, чем Никон) опытным политиком, знал, как пишутся письма, и имел возможность осведомляться о русских делах и из других источников.

В неделю Православия 1655 г. в Успенском соборе все молящиеся видели описанную на с. 105 сцену разбивания западных икон, после чего патр. Антиохийский Макарий сказал через переводчика, что русские крестятся неправильно и нигде православные не крестятся, как в России, двуперстно, но везде крестятся триперстно. Этот факт не мог бы, конечно, даже если бы был неоспоримо доказан (чего не было) или если бы русские без сомнений верили греческо-арабскому патриарху на слово (чего не было), убедить русских в том, что греки, валахи и т.д. правы, а русские неправы. Каких-либо доказательств «правоты» триперстия патр. Макарий не привел, потому что не знал.

В марте 1655 г. собор русских иерархов с участием патриархов Макария и Гавриила (Сербского) одобрил только что напечатанный служебник, заново переведенный с греческого печатного служебника с

учетом всех рекомендаций патр. Макария. На этом соборе патр. Никон объявил, что «он русский и сын русского, но его вера — греческая». Об этом соборе читаем у Павла Алеппского: «Некоторые роптали, говоря: "Мы не переменим своих книг и обрядов, мы их приняли издревле". Однако они не смеют говорить открыто, ибо гнев патриарха неукротим: известно, как он поступил с епископом Коломенским»; цит. по [2, с. 159]. Эти слова ясно показывают, что мартовский собор 1655 г., как и собор 1654 г., был не убежден, но запуган. За спиной Никона явно для всех стояло все могущество царской власти.

Замечательно, что собор был устрашен судьбой Павла еп. Коломенского; следовательно, он был именно сожжен (как и утверждают старообрядческие источники, в том числе [14]), и это было собору «известно»; это было настолько широко и недвусмысленно «известно», что было известно даже чужаку, которому вовсе не следовало знать о подобных русских делах — Павлу Алеппскому. Повторю и подчеркну его слова: «известно, как он поступил с еп. Коломенским». Ссылка не запугала бы так русских епископов и не замкнула бы их рты, так как в России, где везде холодно, везде были теплые шубы и дрова в любом количестве, и везде было сытно, ссылка (с упоминанием на помощь множества сочувствующих и на почти несомненное в скором будущем — в чем в 1655 г. были еще уверены все вожди старообрядчества — царское «образумление» и помилование) не была очень страшной.

Во многих книгах по истории русской Церкви утверждается, однако, что еп. Павел в ссылке «пропал безвестно» (как было сказано на соборе 1666–1667 гг., осудившем Никона, в том числе и за эту ссылку без суда и следствия); это прямо и буквально противоречит слову Павла Алеппского «известно». Собор 1666–1667 гг. лгал, историки (в том числе и Ключевский), цитируя собор, эту ложь повторяли и повторяют. Лгал же собор 1666–1667 гг., не желая: 1) обнаружить жестокость не лично Никона (который участвовал в нем уже как подсудимый, в том числе и по делу еп. Павла, и жестокость которого уже незачем было скрывать, но желательно было, наоборот, преувеличивать), но всего проведения реформы, 2) бросить тень на гуманность «тишайшего» царя Алексея Михайловича и 3) подать мысль о канонизации еп. Павла. Можно думать, что если бы в смерти еп. Павла был полностью невиновен царь Алексей Михайлович, то о ней на соборе 1666–1667 гг. было бы рассказано (чтобы усилить обвинение против Никона) подробно и документировано.

Как мог епископ, беззаконно и неканонично сосланный, «пропасть безвестно», кроме как с ведома и разрешения царя? Епископ – не крепостной мужик патриарха! И епископов в России не сотни, как в греко-язычном мире (в том числе десятки безместных, бездомных и безденежных, «безвестная пропажа» которых была бы многим столь неинтересна и безразлична, что ее могли бы и не заметить), а всего (в 1655 г.) 12! (их список см. [42, с. 406]). Замечу к тому же, что если бы еп. Павел не скончался вскоре после своей ссылки, то ему удалось бы (как Аввакуму, Федору, Авраамию – см. ниже) списаться со своими повсюду многочисленными сторонниками и почитателями, и значительная часть этой переписки (конечно, бережно хранимой) дошла бы до нас; чего-либо подобного нет; его гипотетическая переписка отсутствует и никогда никем не цитировалась и не упоминалась. Можно, таким образом, почти с уверенностью утверждать, что он был сожжен не позднее февраля 1655 г., и об этом было «известно» собору и Павлу Алепскому в марте.

«В том же году после торжественной службы в Успенском соборе Никон на глазах всего молившагося народа снял с себя русский клобук и надел греческий, что впрочем вызвало не улыбку, а сильный ропот» [31, с. 302].

Какое странное замечание! Уж на что русские до XVIII века были абсолютно неспособны, так это на улыбки в храме. Их отношение к храму и всему, до мелочей, совершающемуся в храме, было серьезно «до смерти, смерти же крестныя». В противном случае вся «Никонова» реформа могла бы мягко пройти «на улыбках», то есть «посмеялись и махнули рукой – пустяки, как-нибудь утрясется; оденем греческий клобук и покрестимся тремя перстами, авось начальству эта глупость надоест, и оно образумится; не в костер же идти из-за дураков!». Но многие русские люди предпочли идти в костер, чтобы русский храм не стал местом смеха.

А вот ропот в середине XVII в. был уже привычным делом (см. с. 69). Ключевский отметил, что ропот вызвал греческий клобук; через 50 лет отвратительные кощунственные издевательства Петра над православным богослужением, его беззаконные и безобразные развод и второй брак, убийство родного сына от первого, «правильного» брака и лишение, тем самым, России правильного престолонаследия должны бы были, если бы народ оставался тот же и если бы не святость царского имени, вызвать уже не ропот, а восстание.

Но на весах русской истории чаша повиновения властям оказалась более весомой и опустилась под тяжестью обаяния и авторитета царского имени; чаша народного негодования оказалась легче. Да и народ был уже другой; немногие способные к смелому открытому протесту были за эти 50 лет сожжены или сожглись сами (см. с. 245) или разогнаны по медвежьим углам и окраинам России или за ее границы (см. с. 335); большинство недовольно ворчало и молилось двумя перстами дома, и уже были люди, склонные к улыбкам в храме. В начале XX в. их стало гораздо больше; последствия не замедлили: от насмешки над богослужением – служением Богу – один маленький шажок до соседней насмешки – над служением Божьему помазаннику.

Я написал: «большинство недовольно ворчало и молилось двумя перстами дома»; не преувеличение ли это? Нет; «Церковный собор 1666/67 гг. предал анафеме всех, кто придерживался старого обряда, т.е. большую часть населения страны» [112, с. 112].

В мае того же 1655 г. в Москву приехал Мануил Константинов с посланием патр. Паисия и ответами, подписанными им и 28 архиереями его патриархата, на вопросы патр. Никона. Послание Паисия – опытного, как и все греческие патриархи, дипломата – было составлено так, чтобы не оскорбить победителя в русском споре, кто бы им ни оказался – патриарх Никон, или оппозиционное духовенство. Уже из этого видно, что: 1) патр. Паисий был, вероятно, осторожнее, умнее и образованнее, чем патриархи Макарий и Гавриил; 2) они, жившие в Москве на государевом и патриаршем иждивении и участвовавшие в русском споре на стороне своих кормильцев, были и жизненно заинтересованы в их победе, и обязаны ей способствовать, а патр. Паисий – нет, или, вернее, был заинтересован в гораздо меньшей степени.

С одной стороны, патр. Паисий одобрил все обрядовые реформы, начатые в России, советовал патр. Никону настоятельно увещевать их противников, и особо отметил желательность уничтожения разнотений в символе веры. С другой стороны, патр. Паисий, описав имянословное благословляющее перстосложение, добавил, что можно слагать персты и иначе, «лишь бы только благословляющий и благословляемый имели в мысли, что это благословение исходит от Иисуса Христа». Это «можно и иначе», резко противоположное общему убеждению реформаторов и их противников, что можно только так, как считают правильным они, а иначе – нельзя, и сразу поднимающее патр. Паисия над уровнем спора, одно

могло бы заставить патр. Никона и царя Алексея Михайловича еще раз обдумать свои действия. Но далее патр. Паисий писал еще яснее: «*Если случится, что какая-нибудь Церковь будет отличаться от другой порядками, неважными и несущественными для веры, или такими, которые не касаются главных членов веры, а только незначительных подробностей, например, времени совершения литургии, или какими перстами должен благословлять священник, и т.п., это не должно производить какого-либо разделения, если только сохраняется неизменно одна и та же вера. Это потому, что наша Церковь не с самого начала получила тот устав чинопоследований, который она содержит сейчас, а только мало по малу*»; цит. по [2, с. 157].

Эти прекрасные слова, увы, не пошли впрок русским реформаторам и их греческим наставникам-союзникам-сотрудникам. Русские государи и патриархи как будто их не прочитали или, прочитав, немедленно забыли навсегда. Более того, в предисловии к Служебнику, изданному в 1656 г., должно утверждается, что:

- 1) Ответы патр. Паисия на вопросы патр. Никона были получены до собора 1655 г.
- 2) В них патр. Паисий полностью и без оговорок одобрил всю деятельность патр. Никона и настойчиво советовал ему довести начатые реформы до конца.
- 3) Получив послание патр. Паисия, патр. Никон стал собирать старые славянские и греческие книги, собрал их, предъявил собору и сравнил с греческими, представленными патр. Макарием.
- 4) Отцы собора «тако вся старописанныя греческия и славянския книги разсмотревше, обретоша древния греческия с ветхими славянскими книгами во всем согласующася. В новых же московских печатных книгах, с греческими же и славянскими древними многая несогласия и погрешения».
- 5) Собор постановил действовать так, как рекомендовал патр. Паисий.
- 6) Собор одобрил подготовленный к изданию новый служебник, сличив его с древними греческими и славянскими служебниками.

Замечательно, что патр. Паисий, желая привести в своем письме убедительные примеры допустимости некоторых местных церковных обычаем, которые «не должны производить какого-либо разделения», упомянул именно священническое перстосложение, хотя мог упомянуть очень-очень многое; все это многое он обозначил словами «и т. п.». Совершенно очевидно, что он знал из-за чего в России «сыр-бор разгорелся».

Кончая рассказ о соборе 1655 г., отмечу, что одобренный им служебник был фактически правлен, как доказано уже в XX в., со служебников венецианского униатского издания 1602 и 1604 гг. и киевского издания 1620 и 1629 годов. Рассмотреть же «вся старописанныя греческия и славянския книги» собор 1655 г., длившийся не более недели, никак не мог. Патр. Никон, таким образом, мог прочесть в послании патр. Панисия как поощрение начатым реформам русского богослужения, так и, наоборот, возможность оставить русские обряды (сочтя их отличающимися от греческих «только незначительными подробностями») такими, как они были; он предпочел первое; его союзником и сотрудником был патр. Макарий.

В день памяти свтт. Алексия Московского и Мелетия Антиохийского (участника 2-го вселенского собора, предместника патр. Макария) 12.2.1656 после литургии в Чудовом монастыре в присутствии именинника – царя, его семьи и множества народа патр. Никон сам прочел статью из Пролога о св. Мелетии, и стал толковать тот ее эпизод, где говорится о чуде от сложения перстов, совершенном св. Мелетием на соборе против ариан. Эпизод этот был известен всем слушателям патр. Никона, и вообще многим русским, так как был частью статьи о крестном знамении в некоторых изданиях Псалтыри (распространеннейшей в России книги) до 1653 г. (например, в [17]) и был описан в Стоглаве [12, с. 105], а после начала реформы перстосложения не сходил с языка всех ее противников и упоминался во многих произведениях их пера всех жанров. Он всегда и всеми в России понимался как описание чуда именно от двух перстия, как его и понимают до сих пор старообрядцы, и продолжают печатать эту статью приложением к своим Псалтырям доныне; только так его и можно, я думаю, понимать. Вот он: св. Мелетий «показа три персты, и не бысть знамения, потом же два совокупль, и един пригнув, и благослови люди, и изыде от него огнь яко молния» [17, л. 11].

Какие три перста показал св. Мелетий? Либо указательный, средний и безымянный, либо указательный, средний и большой палец, либо указательный, средний и мизинец, либо указательный, без'имянный и мизинец; остальные варианты очень неудобны или даже вовсе невозможны. Как он их показал? Как показывают обычно, то есть подняв руку и растопырив персты. Затем два из показанных перстов он «совокупил», а третий пригнул. Независимо от того, какой перст он пригнул, во всех вариантах остались указательный и средний; их он «совокупил», то есть прижал один к другому; «совокупить» их иначе невозможно, «совоку-

пить» какие-то другие два перста – тоже невозможно. О сгибании среднего перста – ни слова; о положении безымянного, мизинца и большого пальца – тоже, но ясно, что они «пригнуты». Это – точное словесное изображение двуперстия, каким оно было до изменений XVI–XVII вв.; об этих изменениях см. с. 138. Свт. Мелетий Антиохийский жил в IV в.; если не признавать описание его чуда вышедшим из-под пера его современника и очевидца, то необходимо, все же, признать это описание документом, составленным не позднее XV в. Нужно отметить, что если бы повествование о чуде св. Мелетия описывало троеперстие, то, конечно, было бы сказано не «два совокупль и един пригнув», а «все три пригнув и соединив концами». Достоверность же самого сказания о св. Мелетии не вызывала даже малейших сомнений у патриархов Никона и Макария, как и у их противников, как и в 1551 г. у отцов Стоглава; в наше время она выглядит, конечно, сомнительной.

Никон, однако, умолчав об авторитетнейшем Стоглаве, попытался (на мой взгляд, вполне неубедительно) в своей проповеди истолковать перстосложение свт. Мелетия как троеперстие. Для сугубого эффекта он пригласил выступить со своим комментарием и присутствовавшего тут патр. Макария. Макарий, в торжественном тоне объявив всем, что он – преемник и наследник престола св. Мелетия, и тоже растолковав его перстосложение как троеперстие, заявил (все через переводчика) что тот, кто крестится двуперстно – «арменоподражатель есть, арменове бо тако изображают на себе крест! [2, с. 158]. Русские услышали, что все их предки, все (в том числе святые) отцы Стоглавого собора и все греки – русские митрополиты и архиереи на русских кафедрах, в том числе святые, подражали еретикам – армянам и крестились еретически!

В словах патр. Макария есть и правда: армяне, действительно, сохраняли двуперстие, как древний церковный обычай, что, при спокойном и беспристрастном исследовании, могло служить подтверждением древности двуперстия и консервативности Армянской Церкви, но никак не «подражания» русским перстосложению армян, которых в России всегда считали злейшими еретиками (насколько обоснованно и справедливо – особый и очень не простой вопрос) и поэтому ни в чем им не «подражали». Армянская Церковь отделилась от Римской и (употребляя, за неимением лучшего, не вполне точный термин) Византийской после 3-го Вселенского собора (431 г.) и не признала 4-й (451 г.) и последующие; неизменное с середины V и до середины XVII вв. сохранение Ею двуперстия – свидетельство его всеобдержности уже в V в. повсюду, в том числе

на самом восточном краю христианского міра. Прекрасные и знаменитые армянские миниатюры рукописей, барельефы, украшающие храмы всех эпох, и шитье неизменно показывают ярко выраженное двуперстие, несколько отличное от русского («смыловые» персты вытянуты и плотно сжаты, «второстепенные» персты либо не видны, либо безымянный сложен с большим пальцем, а мизинец отставлен). Яркий пример – перстосложение младенца Христа на окладе Эчмиадзинского Евангелия VI века.

Что же касается консервативности армянской Церкви во всех областях церковной культуры, то она исключительна. Доказывать это подробно я считаю излишним и неуместным; упомянуть только внешний вид армянских клириков (который они имели всегда и имеют доныне) – точно такой же, как клириков первых веков христианства: коротко стриженые голова и борода, как у вышеупомянутой статуи ап. Петра (см. рис. 3, 4) и сотен других древнейших христианских памятников. В отличие от армян и клириков первых веков, поздне-средневековое и нового времени западное духовенство (и даже, отчасти, монашество) брило лица и тонзуры; византийское, а вслед за ним древнерусское и русское старообрядческое, по-прежнему коротко подстригая головы, отрастило неограниченные бороды; русское «никонианское» отрастило длинные волосы, в чем ему с начала XX в., как это ни странно, подражало и старообрядческое и подражает доныне; после-петровское русское подстригло усы; описать же разнообразие всевозможных брадовыбриваний, брадовыстрижений и причесок русского духовенства советской эпохи мне не хватит слов и бумаги.

24.2.1656 (в неделю Православия) патр. Никон служил в Успенском соборе; ему сослужили патриархи Макарий и Гавриил и митрополиты Никейский Григорий и Молдавский Гедеон. Патр. Макарий, показав триперстное сложение, сказал молящимся: «Сими тремя перстами всякому православному христианину подобает изображати на лице своем крестное знамение. Кто же крестится по Феодоритову писанию <то есть двуперстно; в той же статье о крестном знамении в некоторых изданиях русской Псалтыри напечатано, что прп. Феодорит Кирский (+457) предписал христианам креститься двуперстно> да будет проклят» [2, с. 159]. *Итак, в присутствии и при одобрении русских царя, патриарха и многочисленного духовенства, в неделю Православия, когда проклинаются все древние и новые еретики, заезжий учитель – патр. Антиохийский – проклял в их ряду, то есть с максимальной торжественностью и официальностью, всех, крестящихся двуперстно;* еще 4 года назад

так крестились все русские. Несомненно, точно так же крестились и благословляли в России и все приезжавшие сюда до патр. Никона греки (в том числе и служившие на русских кафедрах епископы), либо потому, что они так же крестились и благословляли у себя на родине, либо боясь прогневить щедрых хозяев – милостынедателей и не видя в двуперстии чего-либо предосудительного или недопустимого, то есть в духе вышечитированного письма Константинопольского патр. Паисия. Замечательно, что патр. Макарий благоразумно-дипломатично умолчал о имянословии и раздвоении перстосложения; он боялся этой очевидной нелепостью вызвать скандал.

Усиливая нажим на русских, патр. Никон потребовал от всех живших в Москве греко-язычных архиереев подписать такое заявление: «Предание прияjom от начала веры от свв. Апостол и свв. отец и свв. семи соборов творит знамение честного креста тремя первыми перстами десныя руки. И кто от христиан православных не творит крест тако по преданию восточная Церкве, еже держа с начала веры даже до днесъ, есть еретик и подражатель арменом. <Имянословное благословение обойдено молчанием.> И сего ради имамы его отлученна от Отца и Сына и Св. Духа и проклята» [2, с. 159]. Церковь от начала веры крестится триперстно! Кто не творит крестное знамение тремя перстами – еретик и проклят! Это заявление было беспрекословно подписано всеми и опубликовано в новоизданной книге «Скрижалъ». Итак, *трижды всеми русскими и греко-язычными архиереями торжественно и официально назван ересью и проклят древнейший и любимейший русский обряд и названы еретиками и прокляты все, употребляющие его* – и без всяких доказательств или обоснований! А всем известные очевидные доказательства древности, святости и верности двуперстия (Феодоритово слово, чудо св. Мелетия, писания Максима Грека, постановления Стоглавого собора, участниками которого были прославленные и всеми любимые русские святые, и тысячи и тысячи древних икон, в том числе принесенных из греко-язычных стран или чудотворных или даже приписываемых кисти ап. Луки, и фресок, в том числе созданных мастерами – греками, ясно показывающих единобразное двуперстие и для крестного знамения и для благословения) даже не упомянуты, их как бы не было, они вменены ни во что! И даже более того – отцы Стоглава и все русские святые причтены к еретикам! Патр. Никон и царь Алексей Михайлович с греками-наставниками согнули в дугу русские умы и совести – можно и перегнуть! Но нажим продолжался.

Архиерейский собор, начавшийся 23.4.1656, постановил: «Аще кто отселе, ведый, не повинится творити крестное изображение на лице своем, яко же древле святая восточная Церковь прияла есть и яко же ныне четыре вселенския патриархи, со всеми сущими под ними христианы, повсюду вселенныя обретающимися имеют, и яко же зде прежде православнии содержаша, до напечатания слова Феодоритова в псалтырях со возследованием московская печати, еже тремя первыми великими персты десныя руки изображати, во образ <...> Троицы, но имать творити сие неприятное Церкви, еже соединя два малыя персты с великим пальцем, в них же неравенство Святая Троицы извещается, и два великосредняя простерта суща, в них же заключати два Сына, два состава, по Несториеве ереси, или иначе изображати крест; сего имамы <...> отлученна от Церкви, вкупе и с писанием Феодоритовым, яко и на пятом соборе прокляша его ложная писания на Кирилла архиепископа Александрийского и на правую веру, сущая по Несториеве ереси, проклинаем и мы» [2, с. 159–160]. Это постановление, содержащее 6 грубых ошибок и тоже умолчавшее об имянословном благословении и раздвоении перстосложения, тоже было напечатано в «Скрижали». Разумеется, большинство русских епископов, если не все, не были настолько невежественны, чтобы не понимать, что они подписывают нагромождение лжи, но страх замкнул им уста – все знали и помнили судьбу Павла Коломенского – она была «известна».

Следует отметить, что не только русские архиереи (они – страха ради) кривили душой, подписывая этот нагло-ложивый документ, но и молдавский митр. Гедеон, которому, вероятно, не грозили ссылка, кнут, цепи и костер, но только высылка из хлебосольной России, подписал заявление 1656 г., прекрасно зная его несоответствие действительности. Он, несомненно, держал в руках изданные в Яссах (столице Молдавии) в 1643 г. Учительное Евангелие, украшенное изображением святителей, благословляющих двуперстно, и карту Молдавии, на лицевом листе которой изображен Христос, благословляющий двуперстно. Столь явная лживость одного из архиереев – гостей, учителей и иждивенцев России, крайне невыгодно характеризует весь их единогласный (но единодушный ли – один Бог весть) сонм. Двуперстие сохранялось в Молдавии и позже; так, на стяге молдавского воеводы (1678–1688) Щербана Кантакузина изображен «Царь царем», благословляющий двуперстно.

Одновременно началась переделка и внешнего вида русского духовенства и монашества на греческий манер (пионером стал сам патр.

Никон – см. с. 163). Описывать ее подробно было бы слишком долго; «амвоны и посохи, рясы и головные уборы, архитектура и иконы,- ничто не ускользнуло от нового порядка» [89, с. 340]; особенно ревнители русских традиций невзлюбили «рогатый» греческий клобук. Желание патр. Никона переделать все на греческий лад доходило в эти годы до того, что ему даже «строили кушанье по-гречески». Вершиной же реформаторства патр. Никона и царя Алексея Михайловича можно считать запрещение впредь строить шатровые (самые любезные русским той эпохи, и, действительно, занимающие выдающееся место во всем христианском храмостроительстве, но непривычные и, вероятно, неприятные греческому глазу) церкви. Это запрещение, в общем, соблюдалось; нарушалось оно только если почему-либо оказывался слабым правительственный надзор, то есть, в основном, на окраинах государства (именно там, куда бежали от пыток и казней старообрядцы), особенно на севере. Большинство сохранившихся доныне шатровых деревянных северно-русских церквей – шедевров міровой архитектуры – построены после и в нарушение этого указа, и в местностях, где большинством населения были старообрядцы, склонные скорее его нарушить, чем исполнить. Он, однако, не касался часовен и колоколен и они строились по-прежнему с любимыми русскими шатрами по всей России.

Отмечу исключение – «церкви, построенные в 1680-х гг. в двух подмосковных усадьбах И.М. Милославского. <...> Церкви в селах Аннино и Петровское увенчаны шатрами, запрещенными еще патриархом Никоном. Среди придворной знати 1680-х гг. так уже никто не строил. Столь нарочитое нарушение запрета Никона, который соблюдали остальные представители столичной знати, позволяет предполагать негативное отношение И.М. Милославского к самому Никону и, видимо, к его реформе» [112, с. 279–280].

Несколько отвлекаясь, отмечу, что запрещение церковных шатров предвещало поток запрещений старых церковных, общественных и частных обычаяев, и поток обычаяев новых; оба потока вылил на русские головы сын царя Алексея Михайловича – имп. Петр I. При нем были запрещены бороды, традиционная русская одежда, богослужение в часовнях и постройка новых часовен, кресты и купола над кровлями домовых церквей, неоштукатуренные потолки в частных домах, гробы неустановленного образца (а священникам – отпевание покойника, лежащего в таком гробе) и даже надмогильные памятники неустановленного образца! Надгробные камни надлежало

«окопав, опустить в землю такою умеренностью, дабы оныя с положением места лежали ровно. <...Потому что> те камни неуборно и неприлично положенные наносят святым церквам безобразие, и в случающемя около тех церквей хождении чинят препятие» [110, с. 357]. То есть, они должны были быть положены вровень с землей, чтобы по ним, «положенным ровно с положением места», можно было ходить без «препятствия»! До таких указов и таких памятников западные учителя имп. Петра не додумались. Придуманная и осуществленная впервые в России имп. Петром «рекрутчина тяжело воспринималась народом: по рекрутам, уходившим из дома навсегда, плакали как по покойникам, по дороге в армию требовалась надежная охрана, колодки и специальные помещения (станции), где рекрутов держали, чтобы они не смогли разбежаться. Этого Петру показалось мало, и в 1712 г. он издал указ <...>: "А для знаку рекрутам значить на левой руке, накалывать иглою кресты и натирать порохом. И сказать всех губерний в уездах явственно, в городах и по церквам, и на торгах, кто где увидит такого человека, который имеет на левой руке назначено крест, чтоб их ловили и приводили в города. А кто такого человека увидит и не приведет, и за такое противление оной непослушник высокого монаршаго указа будет истязан, яко изменник и беглец и может потерять все свое имение, и написан сам будет в рекруты. А для образца послать в губернии начертанные руки с назначенными крестами, каков образец вложен в сем письме". <...> Действительно, образец наколки, прозванной в народе "печатью Антихриста", был приложен к указу и производил тягостное впечатление» [127, с. 18].

Несмотря на неоднократное и усиленное декларирование книжной правки по древнейшим греческим и славянским спискам, фактически она велась по новейшим греческим книгам униатской печати; это не укрылось от первых вождей старообрядчества. Неоднократно утверждал это дьякон Федор, писал об этом и священник Никита Добрынин. Это же свидетельствовал и один из образованнейших в России в 1680-х гг. людей, далекий от старообрядчества и прекрасно знавший историю книжной правки Сильвестр Медведев. При том книги, напечатанные при патр. Никоне, разнились и между собой, так как правщики по-прежнему подправляли основной текст (перевод новой греческой книги), пользуясь различными древними рукописями, которые казались им лучшими. Наконец, после 13 лет правки Служебника и выпуска нескольких его

расходящихся одно с другим изданий, архиерейский собор 1667 г., одобрил готовящееся последнее издание, постановил: «Никто же да не дерзнет отныне во священнодействие прибавити что, или отъяти, или изменити. Аще и ангел будет глаголати что ино, да не имате ему веры» цит. по [2, с. 163]. То есть, *собор 1667 г. запретил (что ранее, в том числе и при патр. Никоне, было неслыхано в России) дальнейшую правку служебника*; вероятно, текст служебника 1667 г. был гарантирован от ошибок и неточностей, и выше всякой критики, даже ангельской. Тому, кто в этом сомневался, оставалось молча предполагать, что *постановление собора 1667 г. было признанием научного бессилия правицков и несовершенства системы правки*.

В последующие времена нашлись, однако, духовные лица и, в том числе, высокопоставленные, признающие на словах постановления собора 1667 г., но «дерзнувшие отъяти нечто в священнодействии»; в результате этого «дерзновенного отъятия» «всенощное» бдение в конце ХХ в. совершается, как правило, за 1,5–2 часа вместо 6–7 в 1667 г. Имея в виду такое (в 3–4 раза) сокращение богослужения (хотя любое, даже малейшее сокращение прямо, буквально и недвусмысленно запрещено этими постановлениями), проф. И.Ф. Нильский (1831–1894) говорил: «У нас, собственно, нет богослужений, есть лишь оглашение к ним». Менее остроумно очень многие духовные лица в XIX и начале XX вв. критиковали никем не разрешенное, но всеобдержное сокращение богослужения в России и произвол каждого служащего священника в этом сокращении (например: «что попик, то типик <то есть устав>», или: «в нашем богослужении разнообразие граничит с безобразием» [39, с. 274]). Если бы – прошу прощения за шутку, не вполне, может быть, уместную – в ХХ в. русскую православную Церковь возглавил вставший вдруг из гроба патр. Никон, он первым делом отправил бы все (за единичными исключениями) подчиненное ему духовенство в монастыри на покаяние (на тяжелые работы на скотном дворе) за лень и произвол в богослужении, а самых ленивых и самовольных подверг бы безжалостной порке и посадил бы на цепь в подвал до полного искреннего исправления.

Проблема произвольных сокращений богослужения не была разрешена Синодом к 1917 г., нельзя считать ее разрешенной и сейчас, если, конечно, не считать ее разрешением тот факт, что к сокращениям и произвольностям все привыкли. Старообрядцам-половцам она неведома; любое сокращение богослужения у них невозможно

(хоть они и не читали предисловие к Служебнику 1667 г.), любой произвол в службе – тоже. Несмотря на это, их богослужение имеет местные (уже ставшие к концу ХХ в. традицией) особенности, что неизбежно даже при единстве языка и самом тщательном отношении к уставу. При патр. Никоне обе спорящие стороны этого не понимали.

Замечательно, что служебник 1667 г. разрешил присоединять латинян к православию через миропомазание, отменив необходимость крещения троекратным полным погружением. Это изменение Филаретовской традиции было важной уступкой русских обливанцам – иерархам грекам и малороссам – и попыткой смягчить неприязнь к ним, широко распространенную в России, хотя и замалчиваемую властями. Следует отметить, что отношение к обливанию изменил и лично царь Алексей Михайлович, который, если бы относился к нему столь же примирительно в начале своего царствования, вел бы себя иначе в деле замужества своей сестры Ирины Михайловны (см. с. 10). Ведь именно он, воцарившись, отпустил домой королевича-жениха-лютеранина-обливанца, не завершив начатого дела.

Замечательно, что переводя русские книги с новых греческих, скрывая это от «общества», декларируя перевод с древних греческих книг и жестоко расправляясь с теми немногими, кто открыто не верил этим декларациям (скрытно не верили очень многие, почти все), новые русские церковные власти были не менее своих противников уверены в правильности древних русских книг. Митр. Павел, допрашивая дьякона Федора, сказал ему: «И мы, диаконе, знаем, яко старое благочестие церковное все право и свято и книги непорочны; да нам бы царя оправить, того ради мы за новые книги стоим, утешая его... Великий государь то изволили, а мы бы и ради по старым книгам пети и служити Богу, да его, царя, не смеем прогневати и сего ради угождаем ему; а за то уж Бог судит – не мы завели новое»; цит. по [52, с. 167] – можно ли еще яснее указать на того, кто «завел новое»? (Ответ Федора см. с. 194). И даже сами патр. Никон и царь Алексей Михайлович считали, что «древние греческие книги с древними же славянскими во всем согласны. А в новых греческих печатных книгах с греческими же и славянскими многая несогласия и погрешения»; цит. по [2, с. 163]. Это удивительное противоречие еще раз доказывает, что *действительной целью правки книг было достижение не идеального «безошибочного» текста (как декларировалось), но полного единства с современной (конечно, погрешительной, что сознавалось) практикой греческой*

Церкви любой ценой ради осуществления великих царских внешнеполитических планов. Буквально то же можно сказать и о «исправлении» русских богослужебных обрядов.

Я написал: царь и патриарх намеревались достичнуть цели реформы «любой ценой». В какой степени эта цель была на деле достигнута? И – главное – какой (на деле) ценой? Ответы на с. 301–340.

Следует отметить, что Никон, покинув патриаршество, но продолжая страстно интересоваться многим (и даже письменно полемизируя из ссылки с царем и его сторонниками – см. [45, с. 44]), ни разу, однако, не вспомнил о начатых им книжных и обрядовых «исправлениях» и не поинтересовался их дальнейшим ходом. Более того, еще быв патриархом и примирившись с Нероновым, сказал ему: «обои <то есть и старопечатные, и новопечатные книги> добры, все равно, по каким хочешь, по тем и служишь»; цит. по [2, с. 164]. И даже, сам троя аллилуиа, позволил Неронову двоить (не в провинции и не на окраине Москвы, а в центре всей русской святости – Успенском соборе). Самый достойный доверия из участников событий – дьякон Федор – писал: «Никон <...> позна свое блуждение в вере и отрекся патриаршества своего <...> и отыде в монастырь свой и по сем в Валдае в Иверском монастыре завел свою друкарню <то есть типографию; ...> И повелел <...> тут печатать часовники по старому уставу и обычаю. И те часовники его видех аз. <...> Вся в них по старому слово в слово»; цит. по [2, с. 164]. Там же и тогда же напечатаны тоже по старым образцам псалтырь, молитвенник и канонник. «После оставления патриаршества в 1658 г. Никон несколько лет жил в основанном им Воскресенском монастыре <т. е. в Новом Иерусалиме> под Москвой. Там он написал свое знаменитое «Возражение, или Разорение смиренного Никона». Это сочинение стало своеобразным духовным завещанием владыки, в котором он высказался по всем волнующим его вопросам. В нем патриарх ни разу не обмолвился о церковной реформе. Очевидно, главным делом Никона была не реформа, а возвышение роли священства и вселенского православия <...>» [84, с. 129].

Ясно, таким образом, что с крайней жестокостью проведенная патр. Никоном и царем реформа книг и обрядов была для Никона важна не сама по себе, как «улучшение и исправление» богослужения, а как средство для выполнения своей главной цели (о ней-то он не забывал и в ссылке, и до конца своих дней) – возвеличения патриаршей власти и авторитета. Когда он лишился того и другого и, к тому же, полностью разочаровался в наставниках-предателях греках, реформа обрядов и текстов стала ему вполне безразлична. А с целями царя Алексея

Михайловича эта главная цель патриарха Никона совпадала лишь на одном этапе выполнения обширных царских планов – на этапе объединения русских книг и обрядов с греческими.

Когда это объединение было, по мнению царя, осуществлено, или последующий ход этого объединения обеспечен, дальнейшее стремление Никона к его цели – теократии – стало царю не нужным, и даже мешающим; стал мешать и сам слишком высоко поднявшийся, слишком властный, слишком неуступчивый и слишком привыкший к «собинной» царской дружбе Никон, и был убран. Это – его трагедия; трагедией же было и то, что он и по характеру, и по теократическим взглядам, и по методам их проведения в жизнь, и по уровню образованности и понимания событий, и даже по судьбе был очень близок к своим противникам и жертвам. На соборе 1666–1667 гг. подсудимый бывший патриарх Никон, полностью охладев к предавшим его грекам и их обрядам и книгам, заявил: «Греческие правила – не прямые. Их патриархи от себя писали, а печатали их еретики»; цит. по [2, с. 165]. Но это его запоздавшее единомыслие с противниками реформ – старообрядцами – уже не могло что-либо изменить; Никон своевременно обеспечил царю полную поддержку реформ восточными патриархами и почти полную – русской иерархией, раскол русской Церкви уже совершился, реформы продолжались, и их противники (которые оказалось гораздо упорнее и многочисленнее, чем предполагали, вероятно, в 1653 г. царь и патриарх) репрессировались без участия Никона с еще большим ожесточением.

Не следует очень удивляться тому, что царь Алексей Михайлович «убрал» Никона – своего «собинного» друга – с церковно-политической сцены, или считать этот факт психологически непонятным. 29.06.1648 взбунтовавшаяся толпа требовала от царя выдать ей его любимцев; «Алексей обещал сослать своего зятя, выдал толпе сначала Плещеева, тотчас же разорванного на куски, потом Траханиотова, которому отрубили голову» [89, с. 61]. Верность друзьям не была в числе добродетелей «тишайшего» царя.

Отмечу, что царь Алексей Михайлович сам более или менее ясно видел, к каким результатам привела его богослужебная реформа. Он писал в 1662 г. ссылному патриарху, упрекая его в том, «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". <...> В 1665 году, в письме к патриарху Иерусалимскому царь <писал...>: "В России весь церковный чин

в несогласии, в церквах Божиих каждый служит своим нравом"» [25, с. 203]. Попрекая Никона их общим детищем – реформой, он упорно и со все возрастающей, достигшей к концу его царствования патологического уровня жестокостью, продолжал после устраниния патр. Никона эту реформу и расширял свою реформистскую деятельность. Точно то же делали многие его потомки – преемники.

ИЗМЕНЕНИЯ В БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ

О богослужебных текстах, как и об обрядах, нельзя сказать, что все они в результате правки стали лучше, или все стали хуже; к тому же можно спорить и о содержании понятий «лучше» и «хуже». Не вдаваясь в рассмотрение критериев оценки и сравнивая богослужебные тексты, напечатанные при патриархах Иосифе и Никоне, приведу явные и бесспорные (на мой взгляд) примеры улучшения и ухудшения, то есть, тексты, ставшие в новом переводе более понятными, ясными и выразительными, чем были в старом, и наоборот.

Следует помнить, что речь идет именно о переводе, а не о составлении новых текстов.

Ухудшение:

До-никоновский текст

После-никоновский текст

1) Левит 24-16.

Проклиная же имя Господне,
смертию да умрет. <...> Егда
прокленет имя Господне,
да умрет.

Нарицая имя Господне,
смертию да умрет. <...>
Наречет имя Господне,
да умрет.

2) Колосс.2-13.

Отмыв нам вся
прегрешения.

Даровав нам вся
прегрешения.

3) Чин крещения.

Запрещает ти, диаволе, Господь
наш Ісус Христос пришедый в
мир и вселивыйся в человечех.

Запрещает тебе Господь,
диаволе, пришедый в мір
и вселивыйся в человечех.

4) Канон Богородице, ирмос 4-й песни.

Прииде Исус пребожественный
от Пречистыя Девы.

Прииде Иисус
нетленною дланию.

5) Октоих, гл. 3, утреня среды, канон, песнь 5.

Жертвы идольских
угасил еси.

Жертвы идольских
уставил еси.

6) Чин Богоявленского освящения воды, ектения.

О еже быти воде сей	О еже быти воде сей
приводящей в жизнь вечную.	скачущей в жизнь вечную.

7) Символ веры.

Егоже царствию	Егоже царствию
нечестия конца.	не будет конца.

8) Молитва прп. Ефрема Сирина.

Господи и Владыко животу	Господи и владыко живота
моему, дух уныния и	моего, дух праздности
небрежения, сребролюбия	уныния, любоначалия и
и празднословия отжени от мене.	празднословия не даждь ми.

9) Ипакой Пасхи.

Предвариша утро	Предварившыя утро
еже с Марию.	яже о Марии.

10) Молитва мч. Трифона.

Отсутствует.	Заклинаю вас, <...> червие, гусеницы и прузы Богом Отцем безначальным и Сыном Его <...>, и Духом Его <...>, вочеловечением Сына Божия, <...> страстию Его <...>, Его смертию, и <...> воскресением, и на небеса вознесением <...> честным телом и кровию Иисуса Христа. Еще заклинаю вас великим именем, на камени написанным, и не носившем, но разседшемся яко воск от лица огня.
--------------	---

Улучшение:

1) Вечернее славословие.

Свете тихий святыя славы	Свете тихий святыя славы
бесмертного Отца	бесмертного Отца
небесного святаго	небесного святаго
блаженного Иисуса Христа	блаженного Иисуса Христе.
Сына Божия, пришедшаго на	Пришедше на запад солнца,
запад солнцу, видевше свет	видевше свет вечерний,
вечерний, поем Отца и Сына	поем Отца и Сына и
и Святаго Духа Бога.	Святаго Духа Бога.
Достоин еси во вся	Достоин еси во вся
времена пет быти гласы	ремена пет быти гласы

преподобными,
Сыне Божий <...>.

Ангельскими невидимо
дароносима чинми.

преподобными,
Сыне Божий <...>.

Ангельскими невидимо
дориносима чинми.

2) Херувимская песнь.

Примечание. О тексте херувимской.

В поздних греческих книгах стоит **δοριφόροι μένον** («дорифороменон») – копьеносимый. «Дори» – копье; 1-я гласная – омикрон; вероятно, так же было и во время Никона, и в древних книгах.

Русский до-никоновский перевод **δωροφόροι μένον** («дароносимый»), вероятно, произошел от либо: 1) Какой-то греческой рукописи, в которой стояло слово «дорофороменон» от «дорон» – дар, с 1-й гласной – омега. Но это маловероятно, потому что греки не путают омегу с омикроном, т.к. омега всегда долгая, а омикрон чаще краткий, а в греческой фонетике краткие и долгие звуки ясно различаются. Либо: 2) двух ошибок русского переводчика: а) он не различал длинные и краткие гласные и, поэтому, не различил омегу и омикрон; б) он спутал и и омикрон, что вполне вероятно, так как в греческом письме эти буквы очень похожи. Так «копье» превратилось в «дар».

«Копьеносимый» – осмысленно и красиво; императоров – триумфаторов в античном Риме, действительно, поднимали на копьях воины; ангелы же поднимают и несут царя всех в его вселенском триумфе – в литургии. Аналогия изящная и схожая с многими аналогиями в греческом богослужении; этот текст производит впечатление очень древнего.

«Дароносимый» – неинтересно; все и так видят, что священник несет Христа в виде св. даров, и знают, что Он дается нам даром. Прихожане ведь помнят, сколько они заплатили за совершение литургии – 0 руб., 0 коп. Хотя такой текст возможен, и какой-либо ереси в нем нет, но он тривиален, совершенно не соответствует важности момента – переноса даров и не похож на обычные в греческом богослужении красивые аналогии.

Перевод «дароносима» лучше, конечно, чем до-никоновский (в сущности, неправильный и, можно даже сказать, вообще не перевод) «дароносима», но следовало бы полностью перевести греческое сложное выражение на русский и сказать просто: копьеносима. Это было

бы точно, наглядно и понятно. «Дориносима» – полу-перевод и греко-русский гибрид-уродец; почему на нем остановились Епифаний и его помощники и зачем в русском тексте легко переводимое, но не переведенное греческое слово – совершенно непонятно.

Первые 6 примеров ухудшения текста я взял из [11, с. 39–41]. Автор [11] – Д.С.Варакин – известный старообрядческий начетчик и полемист, конечно, прекрасно знал о приведенных мной примерах улучшения – «Херувимской» и «Свете тихий», однако не привел их, не пытался представить их как ухудшения (что иногда делают, вполне безуспешно) и вообще о них не упомянул. Следовательно, он понимал, что это –, действительно, улучшения, и упоминать (тем более, цитировать) их ему – по долгу службы старообрядческому полемисту, то есть писателю тенденциозному – незачем.

Таких изменений – улучшающих или ухудшающих русский текст – очень немного; кроме них в богослужебные книги было внесено множество изменений, безразличных для содержания; например, вместо «дети» – поставлено «отроцы», вместо «гробным» – «сущим во гробех», изменен порядок слов, и т. п. Священник Никита Добрынин составил перечень всех «Никоновых» изменений текстов и обрядов: он занял более 200 страниц! Фактически эти изменения были совершенно бесполезны и даже, отчасти, вредны, так как большинство русских пели и читали богослужебные тексты по памяти, и им пришлось почти каждый тропарь и стихири переучивать, что неизбежно должно было привести и привело к страшной разноголосице в русских церквях. Целью подобных изменений было, вероятно, доказать необходимость огромной и дорогостоящей работы – изъятия из обращения старых (до-никоновских) книг, содержащих якобы такое множество ошибок, и замены их новыми. Изъять же старые книги из обращения было нужно, чтобы стереть их из памяти. Кроме того, «исправление» такого множества «ошибок» демонстрировало квалификацию, трудолюбие, дотошность и – главное – нужность России греков-правщиков.

Следует также отметить, что некоторые песнопения, в старых книгах переведенные излишне буквально, так что трудно-понятны человеку, не знающему греческой грамматики, в новых еще более буквальны и уже совершенно непонятны; а вот бы где блеснуть пониманием языков Никоновым переводчикам! – например, ирмос 9-й песни 2-го канона Рождеству Христову. Вообще, почти все новые переводы буквальнее

старых, теснее привязаны к греческому тексту; в них меньше гибкости и свободы владения русским языком; в результате они менее понятны и менее красивы, так сказать, более неповоротливы и неуклюжи, что видно, в частности, по вышеприведенным примерам ухудшения.

«Нельзя сказать, чтобы литературное достоинство переводов Епифания <Славинецкого> могло привлекать к ним много читателей. Переводчик, большой буквалист, хотел переводить как можно ближе к подлиннику и, вместо того, чтобы передать смысл подлинника оборотами, свойственными языку, на который переводится, он кует произвольно славянские слова на греческий лад, дает славянской речи греческую конструкцию, вообще слог его переводов тяжел, темен, иногда непонятен. В самом его переводе богослужебных книг также встречаются тяжелые и неудобопонятные обороты. <...> В виде образчика переводов выпишем, напр., объяснение, что такое икона: "Всяка икона изъявительна есть и показательна, яко что глаголю, понеже человек ниже виднаго, нагое имать знание телом покоренней души, ниже по нем будущих, ниже местом разстоящих и отсутствующих, яко местом и летом списанный к наставлению знания и явление и народствование сокровенных примыслися икона всяко же к пользе и благодеянию и спасению, яко да столпствуем и являемъм вещем раззнаем сокровенная" и пр.» [113, с. 390–391].

Не обошлось и без грамматических ошибок (возможно, в результате того же буквализма перевода), некоторые из которых можно было, при желании, считать ересью, что и сделал в своей челобитной 1662 г. инок Савватий. Он отметил, например, что слова «Отче Слове» без союза «и» или запятой есть слияние ипостасей, и т. п.

ВОЗНИКОВЕНИЕ РАСКОЛА

«Память», опубликованную перед Великим постом 1653 г., можно считать началом раскола. Агитация против «Никоновых» реформ началась сразу после издания «Памяти»; после удаления Никона с патриаршой кафедры, его противники усилили ее. Аввакум и Лазарь в Сибири, Неронов в Вологде и Спасо-Каменном монастыре, Епифаний, Досифей и Корнилий на Севере и их многочисленные последователи по всей России имели много слушателей, сторонников и преданных учеников.

Несколько членов от вождей оппозиции было подано царю в 1663 г. Эти члены имели между собой много общего (хотя писались в разных концах России), и очень характерны для раннего старообрядчества. Их авторы не просили царя о себе, но только о Церкви; считали подачу членов своим христианским и пастырским долгом; не ждали земных наград, но упивались на небесные; верили в конечную победу истины; опасались, не пришло ли время Антихриста; видели «латинство» во многих церковных новшествах; обвиняли учителей-греков, и особенно Арсения; отмечали несогласие новопечатных книг между собой и бесцельность многих «исправлений», внесенных, следовательно, в богослужебные тексты только чтобы их как-нибудь изменить; видели признак царства Антихриста в «насильстве» над Церковью. В этих членов появилось название «никониане» – сторонники «Никоновых» нововведений – в противоположность «христианам», не пошедшим за Никоном, но оставшимся со Христом.

До знаменитого собора 1666–1667 гг. жизнь вождей раннего старообрядчества складывалась так:

Неронов (сам родившийся в 1591 г. под Вологдой) при попустительстве монастырского начальства и стражи писал и пересыпал свои письма царю, царице и прот. Стефану Вонифатьеву. В этих письмах замечательны его настойчиво повторяющиеся требования созвать собор не только из епископов, но и из священников и благочестивых и грамотных мірян; по его мнению, только такой собор будет беспристрастным

и независимым, сможет обоснованно решить вопрос о богослужебной реформе и восстановит, без всякого произвола и жестокостей, старое русское благочестие. В том же 1653 г. Неронов был выслан на самый северный край русской земли – в Кандалакшский монастырь; писал в Москву и оттуда «за своею рукою тетрати», и вскоре бежал по морю в маленьком баркасе с тремя спутниками, «а все неискусны морскому плаванию». Беглецы избежали двух погонь, чудом спаслись от бури, высадились в устье Кеми и добрались до Соловецкого монастыря, уже тогда бывшего оплотом противников реформ. Вероятно, утвердив братию в их решимости, Неронов оттуда добрался с благословением соловецкого архим. Ильи до Москвы, многократно избежав ареста, приказы о котором были повсюду разосланы патр. Никоном. Какова повсеместная поддержка местного населения и какова крепость духа 62-летняго протопопа, измученного угрозами, проклятиями, избиениями, приковыванием цепью за шею и тряской в телеге, которую было приказано гнать как можно быстрее! В Москве Неронов жил (с ведома благоволившего ему лично царя) у своего друга – прот. Стефана Вонифатьева и 25.12.1656 постригся в «Переяславль-Залесском Троицком Даниловом монастыре» ([47, с. 292]) с именем Григорий. (Но: «постригся в Спасо-Евфимиевом монастыре <в Суздале>» [60, с. 51]). Спорил с патр. Никоном, затем подал царю Алексею Михайловичу челобитные о старой вере в 1660, 1664 (в ней просил милости для прот. Аввакума) и 1665 гг. В 1665 г. был сослан в цепях в Вологду, но в 1666 г. вернулся в Москву и служил в Иосифо-Волоколамском монастыре. К началу собора 1666 г. подал челобитную против церковных новшеств, кончавшуюся словами: «А за имя великаго Бога и за государское величество аще и смерть приму, но не буду молчать».

Это – типичное для основателей старообрядчества выражение преданности царю, дожившей среди старообрядцев, несмотря ни на что, до 1917 г. Десятки тысяч их «приняли смерть за имя великого Бога и за государское величество, но не молчали» в 1918-1920 гг. на Дону, на Кубани, на Урале и за Байкалом в рядах белых казачьих войск.

О прот. Аввакуме нужно рассказать подробнее. Аввакум Петров, сын священника села Григорова Нижегородского уезда, родился 20.11.1620, женился в 1638 г. на 14-летней Анастасии Марковой, дочери местного кузнеца, дьякон с 1642 г., священник с 1644 г., протопоп Юрьевца-Повольского в 1652 г. В конце 1652 г. был вызван в Москву и

служил в Казанском соборе, протежириуемый его настоятелем – прот. Нероновым, после ареста которого 4.8.1653 возглавил оппозицию патр. Никону. 13.8 арестован и заключен в цепях в Андроников монастырь, 17.9 сослан с семьей в Тобольск. Там служил в кафедральном соборе, разрешение чего получил для него Симеон архиеп. сибирский. В конце июля 1655 г. выслан из Тобольска в Якутский острог с запрещением совершать богослужение; доехал до Енисейска и был там остановлен указом – ехать в Даурию с полком воеводы А.Ф.Пашкова; отряд вышел из Енисейска 18.7.1656. С 1.10 по 15.11 был заключен в холодную башню Братского острога; объяснить тот факт, что он остался там жив, а не замерз насмерть, можно только чудом. В мае 1657 г. отряд двинулся за Байкал по рекам Селенге и Хилку до озера Иргень, оттуда волоком до реки Ингоды, и по Ингоде и Шилке достиг в начале июля 1658 г. устья Нерчи. Весной 1661 г. по приказу из Москвы отправился в обратный путь с семьей и несколькими людьми через всю Сибирь, охваченную восстаниями коренных народов. Прибыл в Москву не позднее мая 1664 г. Почти 11 лет провел в Сибири Аввакум, в невероятных лишениях и голодае, от которого умерли два его сына, среди бесчисленных опасностей от врагов (которых он легко наживал своей строгостью и неуступчивостью), властей, диких и враждебных инородцев, зверей (см., например, потрясающее описание нападения стаи волков на караван ссыльных в [37, с.116-118]) и холода. В Москву он вернулся героем и исповедником за правду; развился и его талант проповедника, судя по его литературным произведениям – редкостный. По пути в Москву он «по всем городам и селам, в церквях и на торгах кричал» о правоте «старой веры» и лжи «Никоновых новин». Во всех невыносимых, казалось, обстоятельствах его неизменно поддерживала жена – женщина удивительной твердости и преданности.

Несмотря на лесть, заискивания, подарки и обещания властей, и ласковый прием самим царем, Аввакум не смягчил своего отношения к реформам и ожесточения к патр. Никону и подал царю чelобитную, в резких выражениях требовавшую, чтобы тот «взыскал старое благочестие, а новые служебники отложил, да и все Никоновы затейки»; цит. по [2, с. 167]. 29.8.1664 Аввакум с семьей был сослан в Пустозерск, но, по ходатайству Неронова, уже в дороге ему было разрешено ехать в более близкую и легкую ссылку в Мезень. Зимой 1665-1666 гг., в связи с подготовкой к большому церковному собору в Москве, начались аресты вождей оппозиции по всей России. При этом у арестованного на Вятке

иг. Феоктиста были при обыске обнаружены и изъяты списки и автографы сочинений Аввакума, в том числе письма и челобитные царю, изготовление, распространение и хранение копий которых было важным государственным проступком, и письма самому Феоктисту. 1.3.1666 Аввакум был привезен в Москву, где его увещал крутицкий митр. Павел; 9.3 его перевели «под начал» в Боровский Пафнутьев монастырь.

Священник Лазарь из Романова-Борисоглебска родился приблизительно в 1610 г., рукоположен во священство не позднее 1633 г. В 1653 (или в 1661 – [37, с. 135]) г. был сослан с женой Домной и другом и сподвижником – подьяком Федором Трофимовым – в Тобольск вслед за Аввакумом, и там с ним встречался. За свое «неистовое прекословие» привезен в Москву как арестант в ноябре 1665 г.; здесь составил «росписи» (рассмотренные соборами 1666–1667 гг.) против церковных новшеств, за что был сослан в Пустозерск. Оттуда 31.8.1666 он был в цепях привезен в Москву.

Епифаний, из крестьян, в 1645 г. пришел в Соловецкий монастырь, видел здесь прп. Елеазара, Иоанна Неронова и ссыльного Арсения Гре-ка; монах с 1652 г., отказался от рукоположения во священство. В 1657 г. ушел с Соловок на Виданский остров в Кондопожской губе Онежского озера и жил там неподалеку от скита пустынника Кирилла; там он начал проповедовать против реформ «патр. Никона». Затем два года жил в пещере на реке Водле (Пудожской волости) с Выговским подвижником Корнилием, затем на Кяткозере. Составив небольшую «книжицу» против новшеств, он сделал с нее особый список для царя Алексея Михайловича и, захватив его, отправился в Москву. Пришел туда как раз к собору 1666 г.

Федор Иванов, сын священника села Колычева Дмитровского уезда, рукоположен во дьякона не ранее 1654 г., в 1658 г. назначен служить в Благовещенском соборе московского кремля. Не заявляя протеста, служил первое время по новоисправленным книгам, тщательно сравнивая их с древними богослужебными текстами, и убедился, что «блудят <...>, што кошки по кринкам <...> нынешние переправщики по книгам, и яко мыши огрывают божественные писания» [6]. Отказался служить по новым книгам и сблизился с кружком протопопов – противников патр. Никона. 9.5.1665 по приказу царя Алексея Михайловича у него были отобраны келейные книги и бумаги, а сам он был отведен к митр. Павлу для допросов и увещаний и был им посажен на цепь. Федора упрашивали пожалеть себя и родственники (он имел жену и детей).

Вплоть до самого собора 1666 г. его непрестанно (несмотря на его невысокий сан и, вероятно, небольшой возраст) уговаривали отказаться от протеста и признать правильность новых книг, что свидетельствует о том, что его образованность, проповеднический и писательский талант и авторитет для всего движения против реформ были общеизвестны и общепризнаны.

Афанасий – земляк, ученик и духовный сын прот. Аввакума – до иночества юродствовал, «бродил босиком <...> в одной рубашке и зиму и лето. <...> Плакать же зело был охотник: и ходит и плачет» [16, с. 100]. Был весьма начитан и вполне подготовлен для учительства среди противников патр. Никона и «его» реформ; однако, не учительствовал до 1665 г., так как это противоречило бы традиции юродства. После ссылки Аввакума 29.8.1664 стал руководителем оппозиции; ранней весной 1665 г., предвидя себе иной подвиг, отказался от юродства и постригся с именем Авраамий (неясно, в каком монастыре; но не в Москве). Отсутствовал в Москве до весны 1667 г.

Юродивый Киприан, любимец царя Алексея Михайловича, подавший ему 21.11.1664 третью (всего их было 10) челобитную прот. Аввакуму.

Симеон, в иночестве Спиридон Потемкин, родом из Смоленска, дядя боярина и окольничего Ф.М.Ртищева, знаяший 5 иностранных языков, с 1662 г. архимандрит Покровского монастыря в Москве. Постоянно и неизменно писал против реформы, указывая, что она открывает путь в Россию Антихристу; еще при жизни (+1664) стал авторитетом для всех вождей оппозиции.

Дьяк Семен Васильев Башмак, прозвищем Третьяк, с 1654 г. инок Савватий. Автор (1659 г.) челобитной о «книжном неисправлении», послан за нее в Кирилло-Белозерский монастырь, откуда послал царю 2-ю челобитную, в которой перечислил ошибки в новых переводах и упомянуло о своей 40-летней службе царю. Неясно, сколько лет он пробыл в Кирилловом монастыре ссылым, а с 1661 г. рядовым монахом, и когда перевезен в Москву.

Столичные борцы против реформ имели последователей в провинции: Еп. Александр родился в Сольвычегодске в 1603 г., монах с 1631 года, игумен с 1643 г., архимандрит Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере с 1651 г., еп. Коломенский и Каширский (вместо Павла) с 1655 г., еп. Вятский с 1657 г. Подписав из страха в 1656 г. осуждение оппозиции, не скрывал теперь, перед собором 1666 г., своей солидарности с ней и открыто осуждал реформу. Письменно помогал вождям оппозиции

составлять их члены, подбирая для них материалы и доказательства, давал в своей Вятской епархии прибежище гонимым (например, иг. Феоктисту), сам составил «две тетради о сложении перстов крестного знамения» и особые «вопросы к собору» 1666 г., направленные против реформы и патр. Никона лично.

Иг. Беседного Никольского монастыря близ Тихвина Досифей скрывался от ареста в Курженской пустыни близ Повенца, и несколько раз приходил оттуда в Москву. Затем перешел на Дон, и стал одним из основателей старообрядчества на юге России.

Чудовский инок Корнилий (родом из Тотьмы) ушел на Дон вместе с Досифеем.

На Дону проповедовал и основатель поповского согласия – священноминик Феодосий (Ворыгин).

Сузdalский соборный поп Никита Константинов Добрынин несколько лет составлял члены в защиту старой веры и, не успев ее подать, был в декабре 1665 г. арестован и привезен в Москву.

Соловецкие иноки Арсений и Софоний проповедовали в Нижегородской земле и положили основание чернораменским скитам.

Псковский протопоп Варлаам проповедовал в Псковской и Новгородской областях, инок Капитон – во Владимирской, поп Полиевкт – в Калужской, поп Козьма – в Черниговской.

Центром московской оппозиции новшествам был дом боярыни Феодосии Прокопьевны Морозовой, дочери окольничего П.Ф.Соковнина, родственника М.И. Милославской – первой жены царя Алексея Михайловича. Прапрадедом Прокопия Федоровича Соковнина был выехавший в Россию из Ливонии в 1545 г. барон Иоганн ф. Икскюль ([6, «Соковнины»]); он, вероятно, и передал всем своим потомкам свой «рыцарский» характер. Родилась Ф.П.Соковнина в 1632 г., и в 1649 г. была выдана за боярина Г.И. Морозова – брата Б.И.Морозова, воспитателя молодого царя. Овдовев в 1662 г., она вся отдалась аскезе и заботам о нищих, больных и убогих; ее дом и огромное (из числа самых больших в России) богатство (8 тыс. крепостных) служили защитникам старой веры. («Эти земельные богатства – явление исключительное, не имевшее аналогов в землевладении первой половины XVII в.» [112, с. 159]). Она, как и ее сестра кн. Евдокия Урусова и их подруга, жена стрелецкого полковника Марья Данилова, были духовными дочерьми прот. Аввакума, который и жил в 1664 г. в ее доме; там собиралась и вся московская оппозиция. В ее доме жили и инокини (во главе с Меланией, в миру Александрой Григорьевной), изгнанные из своих монастырей за отказ молиться по

новым книгам, и юродивые Федор, Киприан и Афанасий, защищавшие старую веру на московских торжищах и площадях; частыми гостями были еп. Вятский Александр, иг. Феоктист и прочие вожди оппозиции. Часто бывали в ее доме инокини кремлевского Вознесенского монастыря; его уставщица Елена (Хрущова) приказала петь по старым книгам. Когда власти запретили это, организовали богослужение в кельях. Сама боярыня Феодосия Морозова в самом бедном платье обходила с милостыней все московские тюрьмы и богадельни, обличая там Никона и «его» реформы; открыто она выступила в защиту старой веры после ссылки прот. Аввакума на Мезень в августе 1664 г. Осенью ее безрезультатно уговаривали согласиться молиться по новым книгам и прекратить поддерживать оппозицию. В этих уговорах участвовал по приказу царя и муж сестры Морозовой Евдокии – князь П.С. Урусов, но тоже безуспешно. Летом 1665 г. половина ее вотчин была отписана на государя.

Осенью 1664 г. военные отряды искали, находили и арестовывали противников реформы, скрывавшихся в Вязниковских лесах по реке Клязьме, к востоку и северу от Москвы, на Керженце, в Среднем Поволжье и в Костромских и Вологодских пределах. Многих привезли в Москву для уговоров или сожгли на месте, но, по словам С.А. Зеньковского, «именно эти районы на века остались главными местами скопления противников нового обряда и зачинщиков неповиновения церкви». Желательным властям результатом этой «чистки» была наглядная демонстрация участия, ожидавшей остававшихся еще в Москве упорных, но уже тайных оппозиционеров. О розысках и казнях знали, конечно, и иерархи – будущие участники соборов 1666 и 1666-1667 гг.; это должно было обеспечить и обеспечило их правильное, с точки зрения властей, поведение на этих соборах.

Неудивительно, что кроме открытых противников церковных новшеств, готовых принять смерть за старую веру, подала свою общую члобитную (в порядке подготовки соборного суда над Никоном) царю Алексею Михайловичу и группа епископов, побоявшихся подписаться. Члобитная эта по своему содержанию очень близка к члобитным старообрядческих вождей; в ней, например, читаем: «книги, при патриаршестве его тиснением печатным изданные, мятежа и смущения исполнены. <...> Ужто до него, Никона, неправо веровали и безкровную жертву Господеви всегда приносили туне? Оле дерзости и безстыдия!»; цит. по [2, с. 171]. Эти слова епископов, сохранивших на плечах головы со своими

мыслями и убеждениями, и желавших сохранить их и впредь, и потому вполне послушных воле царя, хорошо отражают позицию всей огромной массы русского духовенства, причем священники, дьяконы и дьячки были настроены против царских («Никоновых») реформ еще резче из-за того, что им (по малограмотности) было труднее переучиваться. Это ясно выражено в членитной Соловецкого монашества 1658 г.: «А которые мы священницы и дьяконы маломочны и грамоте ненавычны и к учению косны, по которым служебникам старым многие лета училися, а служили с великою нуждею <...> Нам чернецом косным и непреимчивым сколько ни учиться, а не навыкнуть»; цит. по [2, с. 171] – это, конечно, отчасти притворство, попытка оправдать отвержение монастырем новых книг, не назвав при этом главных причин – несогласия с реформами и ненависти лично к Никону –, но лишь отчасти; в то же время это и правда.

Вышеупомянутую разноголосицу в русском богослужении в результате книжных и обрядовых исправлений ярко описал в своей членитной царю священник Никита Добрынин: «Во многих градех твоев благочестивыя державы, наипаче же в селех, церкви Божии зело возмущены. Еже есмь много хождах и не обретох двух или трех церквей, чтобы в них единочинно действовали и пели, но во всех разнствие и великий раздор. В той церкви по книгам Никоновым служат и поют, а в иной по старым. И где <...> два или трое священников литоргию Божию служат, и действуют по разным служебникам. А иные точию возгласы по новым возглашают и всяко пестрят. Наипаче же в просформисании священнодействуют <...> семо и овамо. Овии от них по старине Агнец Божий прободают, инии же по Никонову толкованию, в другую страну, и богородичну часть с девятью частями полагают. А прочии <священники> части вынимают и полагают, что и сказать неведомо как: овии от них треугольно части вынимают, ини же щиплят копием и части все смешивают в груду. К тому и диаконы со иереи не согласуются: он священнодействует по новому, а другой по старому. Ини же священники, против 52-й главы никоницкия книги велят диаконам агнец вынимати. И о том в смятении все. Такожде и певцы меж собою в несогласии: на клиросе поют тако, а на другом иначе. И во многих церквях служат и поют ни по новым книгам, ни по старым. И Евангелие и Апостол и Паремии чтут и стихири кананархисают ни греческим ни словенским согласием, понеже старое истеряли, а новое не обрели. И священномонастырская Божия служба и весь церковный чин мнется; одни служат и поют тако,

инии же иначе; или ныне служат тако, наутрие иначе. И указуют на Никоновы печатные книги и на разные непостоянныя указы. <...> И во всем, великий государь, в христоименитой вере благочестиваго твоего государства раскол и непостоянство. И оттого, великий государь, много христианских душ, простой чади, малодушных людей погибает, еже во отчаяние впали и к церквам Божиим пооскуду учали ходить, а ини и не ходят, и отцов духовных учали не иметь. <...> Богомольцы твои, святители Христовы, меж собою одеждою разделились: ови от них носят латынские рясы и новопокройный клобук на колпашных камилавках, ини же, боясь суда Божия, старины держатся. Такоже и черные власти и весь священнический чин одеждами разделились ж: овии священники и дьяконы ходят в однорядках и скуфьях, ини же по иноземски в ляцких рясах и в римских и в колпашных камилавках. А иные, яко просты людины, просто волосы и шапку с соболем с заломы носят. А инохи не по иноческому чину, но по ляцки без манатей, в одних рясах аки в жидовских кафтанах и римских рогатых клобуках. В том странном одеянии неведомо, кое поп, кое чернец, или певчий дьяк, или римлянин, или лях, или жидовин»; цит. по [2, с. 172–173].

Еще резче порицает новый внешний вид духовенства соловецкая целобитная: «Попы мірские, яко Никонова предания ревнители, нарицаеми никониане, ходят по римски без скуфей оброслыми головами и волосы распускав по глазам, аки паны или опальные тюремные сидельцы, а иные носят вместо скуфей колпаки черные и шапки кумыцкие и платье все нерусское же. А чернцы ходят в церковь Божию и по торгам без манатей, безобразно и безчинно, аки иноземцы или кабацкие пропойцы <...>»; цит. по [2, с. 173].

Начали осуществляться великие внешнеполитические планы царя Алексея Михайловича: в 1654 г. левобережная Украина в результате удачной войны против Польши соединилась с Великороссией в одно Русское государство. Но Малороссийская православная Церковь оставалась в юрисдикции Константинопольского патриарха и имела греческие богослужебные обряды, которые многие русские считали чужими и даже еретическими. В результате «присоединения Левобережной Украины, а также Киева <...> из украинских земель в Москву хлынула киевская православная ученость, а с нею при московском дворе утвердились и элементы культуры Нового времени. Так в стене, отделявшей Московское царство от Запада, была пробита непоправимая брешь.

Новшества из-за рубежа подрывали основы традиционного уклада московской жизни» [112, с. 111]. Так, когда в Иверский на Валдае монастырь прибыли 30 иноков малороссов и иг. Дионисий, приглашенные патр. Никоном, все иноки великороссы ушли из монастыря. Выражая их общее мнение, казначей Нифонт писал Никону: «Священника у нас в монастыре нашей русской веры нету ни единаго, и нам помереть без покаяния»; цит. по [2, с. 174]. При таком (фактически, всенародном) неприятии греческих и малороссийских богослужебных чинов и текстов царь Алексей Михайлович, видя свои планы уже реализуемыми, решил не отступать и не смягчать нажим. 20.4.1666 он созвал русских архиереев на собор.

СОБОР 1666 Г.

До открытия собора и без обсуждения между собой, каждый из 10 иерархов – предполагаемых участников (в том числе митрополит из Сербии Феодосий) – должен был письменно ответить лично царю (он «вызывал каждого из них к себе поодиночке» [25, с. 217]) на поставленные им вопросы:

- 1) Православны ли восточные патриархи?
- 2) Православны ли греческие книги, рукописные и печатные?
- 3) Правильно ли судил собор 1654 г.?

Эта анти-каноническая процедура дала желаемый результат: не зная мнений коллег, но зная мнение царя, все ответили утвердительно и, поэтому, стали участниками собора; желающих последовать за еп. Павлом Коломенским не нашлось. Такой ответ облегчался тем, что прямого осуждения русского обряда поставленные вопросы (требовавшие квалифицировать все греческие книги и все постановления собора 1654 г. заодно) не требовали. Имея в руках эти ответы, царь имел в руках и весь собор; возражения в его заседаниях были невозможны. Недостатком хирости царь Алексей Михайлович не страдал.

Он сам и начал собор речью в защиту новых книг; затем раскаялся в своем прежнем упорстве Александр еп. Вятский, отрекшись своих сомнений: «та вся моя сомнения весьма повергаю, отреваю и оплеваю»; цит. по [2, с. 175]. Это самоповергание и самооплевание, потребованное и полученное, чтобы подать «хороший» пример привезенным на собор главным оппозиционерам, далось еп. Александру, вероятно, нелегко. Но далось; пример был подан и, в сочетании с общим согласием всех русских архиереев, памятью об участии еп. Павла Коломенского и сведениями о все новых и новых казнях, убедил некоторых; раскаялись и примирились с собором иером. Григорий Неронов, соловецкий старец Герасим Фирсов, иг. Феоктист (+ в ноябре того же года), иноки Антоний Муромский и Ефрем Потемкин, архим. Никанор (притворно, чтобы уехать на Соловки) и несколько менее заметных лидеров оппозиции. Не были

убеждены, не притворялись и не раскаивались протопопы Аввакум, Никита и Лазарь и дьякон Федор, причем последний, впервые в ходе реформ осмелился осудить царя, что следует счесть важной вехой в полемике. Когда допрашивавший его митр. Сарский и Подонский Павел сказал, что нет худа ни в старом, ни в новом обряде, но следует покориться царю и соблюсти церковное единство, Федор ответил: «Добро угоджати Христу <...>, а не лица зretи тленного царя и похоти его утешать». Он явно был прав, и с такой правотой мог быть уверен в тяжелейшем приговоре суда. На 1-й вопрос он ответил так: «Нет, ибо содержат обливательное крещение»; цит. по [2, с. 176]. Возразить и на это было нечего, так как многие знали об исследованиях и отчетах Суханова и других подобных; да и без этих отчетов сведения об обливании у греков не могли не просочиться в Россию. Правота (по понятиям того времени) Федора была очевидна; поэтому без дальнейшей полемики собор постановил лишить сана и отлучить его, Аввакума и Никиту от Церкви «за хулы на исправленные книги и служащих по ним». Снятие сана и отлучение от Церкви совершилось принародно в Успенском соборе; Аввакум и Федор взаимно проклятия проклявших их епископов. Расстриженных заключили в цепях в подмосковный Николо-Угрешский монастырь. Вскоре Никита и Федор раскаялись (притворно) и им было обещано освобождение. Суд над Лазарем был отложен. После этого собора «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» [31, с. 409].

Точно замечено и сильно сказано: 1) тогдашним епископам, действительно, была важнее кафедра и безопасность, чем «древнее или новое благочестие»; 2) избрать «древнее» благочестие тогда еще значило – оставаться с паствой, которая в подавляющем большинстве была за «древнее». Ключевский не объясняет, однако, что значат его слова: «пойти подобно Павлу Коломенскому», а в другом месте он же писал, что еп. Павел «скончался безвестно»; участникам собора 1666 г. (как и собора 1655 г. – см. с. 162) было хорошо «известно», куда «пшел» еп. Павел – на костер. Думаю, что это было известно и самому В.О.Ключевскому; иначе понять цитированные его слова невозможно. Замечательны доводы допрашивавших архиереев: когда Лазарь и Федор заявили, «что они не перестанут исповедывать Св.Троицу двуперстным крестным знамением и обличать нововводителей», их спросили: «а если мы отсечем у вас правые руки, как вы будете двумя перстами

креститься? если вырежем языки, как станете обличать нас?»; цит. по [30, с. 436] – что и осуществилось в точности.

Таким образом, раскол был налицо; собор решил пригрозить непослушным гражданским казнями уже официально, и опубликовал «Наставление благочиния церковного». В этом «наставлении» вообще не говорилось о старых и новых книгах и обрядах, но только о послушании: «Если кто не послушает нас хотя в одном чем повелеваемом теперь, или начнет прекословить, мы таких накажем духовно, а если и духовное наказание наше начнут презирать, мы к таким приложим и телесное озлобление»; цит. по [2, с. 176–177]. Не называя старые обряды и книги еретическими и не полемизируя с ними по существу, этот собор русских архиереев просто приказал принять все новые обряды и книги, и обещал непослушным «телесное озлобление»; чудо св. Мелетия, слово бл. Феодорита, писания Максима Грека, Стоглавый собор и очевидное свидетельство тысяч древних, в том числе чудотворных икон не были даже упомянуты; их как бы не было. Эта тактика (не спорить по существу проблемы и свести все к послушанию, то есть подменить всю многогранную проблему одним ее дисциплинарным аспектом), по существу недобросовестная, и в XVII в. далеко не новая, часто применялась в разных странах и в разных ситуациях и впоследствии, всегда в России с неполным, не таким, как хотелось бы властям, успехом – недостаточно русский народ дисциплинирован. Неполон был успех и собора 1666 г., завершившегося 2.7.

В частности, он не убедил, но лишь на некоторое время запугал еп. Александра Вятского. «Так, по-видимому, лишь Александр Вятский был способен достать и передать старообрядцам документы, связанные с решениями церковных соборов 1660 и 1666–1667 гг. по делу патриарха Никона, тайные решения о преследованиях старообрядцев и многое другое. Эти материалы, в свою очередь, послужили важным источником для последующих догматико-полемических сочинений старообрядцев» [60, с. 74].

СОБОР 1666–1667 ГГ.

Больших результатов (и в смысле убедительности полемики по существу вопроса, и в смысле авторитетности решений и постановлений) царь ожидал от готовящегося большого собора; для участия в нем в Россию ехали патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский. Приглашены на соборный суд над бывшим патр. Никоном были все четыре православных патриарха; все они знали, конечно, что будет обсуждаться и осуществляющееся уже «исправление» русского богослужения по греческому образцу, знали, вероятно, в общих чертах, и о том, какими мерами оно осуществлялось. Предстоящие им суд над Никоном и суд над русским обрядом, заставили, вероятно, их задуматься: ехать ли в Москву? Хлопоты о их приезде в Москву царь Алексей Михайлович начал еще в 1662 г., но тогда «все восточные патриархи отказались ехать в Москву или прислать своих наместников» [52, с. 187]. Патриархи Дионисий Константинопольский и Нектарий Иерусалимский отказались (под благовидными предлогами) приехать и в 1666 г. Оба они и раньше старались примирить царя с Никоном, оба знали, что фактическим руководителем заседаний собора будет Паисий Лигарид митр. Газский, оба знали и писали о том, что он подделал патриаршие грамоты. Позднее Досифей патр. Иерусалимский характеризовал Лигарида в письме царю Алексею Михайловичу так: «еретик из еретиков», каких нет «ни в живых, ни в мертвых»; цит. по [45, с. 40].

«Бывший патриарх <Никон> старался выписать с Востока духовное лицо, пользовавшееся громкой репутациею. Это был Паисий Лигарид, называвший себя газским митрополитом. Как многие ему подобные в эту эпоху, этот доктор богословия был просто низким авантюристом, некогда учеником, а потом профессором в Collegio Greco, устроенном в Риме иезуитами; он стал ярым ортодоксом <в смысле: православным> спустя год после этого <...>; он был смешен за частое лихоимство, но сохранил за собою пенсион из Ватикана. Прибытие этого лица <...> наполнило сначала душу Никона радостью. Бывший патриарх наивно верил, что найдет в Лигариде защитника. Пенсионер Ватикана быстро

разубедил его: разсмотрев опытным взглядом, на чью сторону ему выгоднее будет стать, он 15 августа 1662 г. составил записку, в которой выставил виновным во всех отношениях Никона и побуждал Алексея обратиться за помощью против мятежника к восточным патриархам. Так как в Москве совсем не знали биографии вновь прибывшего, то это предложение произвело сенсацию» [89, с. 102]. И стало началом всех действий по созыву и проведению рокового для судеб России собора.

«Патр. иерусалимский Нектарий, проведав, что Паисий ищет титула экзарха патриаршеского и уже называется так в Москве, объявлял через своего посланного, что это самозванство. Затем и Никон, узнав, разными путями, преимущественно же через греков, служивших и нашим и вашим, о разных проделках своего врага, всякий раз, как только представлялось ему нужным, пользовался этими сведениями. <...> В бумагах Приказа Тайных Дел сохранилась грамота патр. константинопольского Дионисия, <...> в которой он рекомендует, в качестве своего заместителя на соборе, – Паисия Лигарида, именуя его "святым и благоразумным, разсудным и сведущим" в церковных делах. Царю вздумалось проверить, <...> поручал ли патр. Дионисий митр. Газскому быть его представителем на соборе. И вот, тут-то и открылось, что Дионисий подобного поручения Паисию не давал и грамоты никакой не посыпал. "Паисий Лигарид лоза не константинопольского престола, я его православным не называю" – писал Дионисий» [6, «Паисий Лигарид»]. Проклинал Лигарида в свое время и патр. Константинопольский Мефодий; всего сказанного было достаточно, чтобы убедился (но, к несчастью для себя, слишком поздно) в его полной бессовестности и подсудимый на соборе экс-патр. Никон. Паисий – «общепризнанный взяточник, лишенный своего места митрополита в Газе, и отлученный от церкви, <...> использовал предварительно то положение, которого он достиг раньше в Москве, чтобы заняться делом, близким к мошенничеству» [89, с. 336]. «Он оказался мастером на все руки: выманивал у Алексея Михайловича огромные суммы, якобы на нужды своей газской паствы, занимался торговлей, спекуляциями с медными деньгами, а также и очень некрасивыми проделками. Все это сходило ему с рук под шумок той видной роли, которую он играл в деле Никона» [94, с. 439].

«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, талантливым, но беспринципным и нечестным авантюристом. В Москве его позже очень основательно подозревали и даже прямо обвиняли в подделке патриарших грамот. Помимо церковной дипломатии и наживы на путешествиях и на прислуживании царю и патриарху, он вместе с Лигаридом крупно зарабатывал ростовщичеством <...>. Другом этих церковных авантюристов, Лигарида и Мелетия, был грек дьякон Агапангел, человек значительно более мелкого масштаба. В свободное от церковных дел время он занимался виноторговлей, пивоварением и организацией игорных притонов» [25, с. 215–216]. О царском вознаграждении Мелетию см. с. 36.

О том, что митр. Газский Паисий Лигарид был запрещен в священнослужении своим (Иерусалимским) патриархом, сообщил патр. Никону архимандрит Афонского Костамонитского монастыря Феофан. Никон стал говорить об этом, не скрывая источник своей осведомленности; «Феофан жестоко поплатился за свое сочувствие к Никону и вражду к Паисию. Он был арестован и передан в руки врага, Паисия, "который ево и наказывал и от всякаго дурна унимал, и он де ему учинился непослушен". Феофан был сослан в Кириллов монастырь» [7, с. 192] – столь дорого было царю Алексею Михайловичу участие в соборе его главного организатора – Паисия. Оправдывая Лигарида, царь Алексей Михайлович, сильно рискуя собственным престижем, заявил собору, что он «живет истинно...и грамота у него поставленная есть и свидетельствована, а (об) отлучении его от иерусалимского патриарха грамоты не бывало»; цит. по [52, с. 205]. Вероятно, все или многое о Паисии Лигариде и его друзьях знал и патр. Макарий (бывший друг, консультант и сослужитель Никона – см. с. 167); патр. Паисий Александрийский все это знал несомненно («он был об этом извещен специальной грамотой из Иерусалима, но скрыл этот факт от <...> собора в Москве» [52, с. 206]); но, быв более говорчивыми, или более нуждаясь в деньгах, оба ехали в Москву.

Ехали они вверх по Волге, затем сухим путем от Симбирска на 400 подводах с 500 лошадей. Такой впечатляющий размер обоза двух гостей русского царя объясняется не только традицией греков – иерархов-милостынесбирателей привозить с собой десятки купцов – «слуг и родственников». Вероятно, он был согласован с посольским приказом в Москве, причем имелось в виду поднять, таким образом, престиж патриархов.

Замечательны их (а также сопровождавших их приставов) письма с дороги (с русской территории) в Москву. Эти письма содержат, например, редко встречающиеся в документах того времени оценки количества противников реформ в увиденных ими русских городах и областях. Так, патр. Макарий писал будущему Московскому патр. Иоасафу из Макарьевского Желтоводского монастыря (под Нижним Новгородом): «В здешней стране много раскольников и противников не только между невеждами, но и между священниками; вели их смирять и крепким наказанием наказывать». Иногда патриархи сами «смиряли и крепко наказывали раскольников и противников», вероятно, «хорошо зная себе цену» и не ожидая распоряжений и не боясь окриков из Москвы. Так, из Симбирска приставы писали, что патриархи велели «посадить в тюрьму протопопа» ([5]; в других источниках – священника) Никифора за крестное знамение и за то, что не служит по новым служебникам. В подобных поступках патриархов московские власти, тщательно оберегая и даже, по возможности, стараясь повысить авторитет приближавшихся будущих верховных судей как бывшего патр. Никона и его противников – старообрядцев, так и самих старых обрядов, не усмотрели чего-либо недопустимого или предосудительного.

Царя Алексея Михайловича очень беспокоила возможность чьего-либо влияния на приближающихся патриархов, опасного для царских замыслов и целей. «Были принятые экстраординарные меры, чтобы восточные патриархи до личных переговоров с царем не имели контактов в России ни с кем, кроме доверенных людей самодержца. Они даже не должны были знать, зачем приглашены в Россию <!...>. Архиепископу Иосифу астраханскому <...> царь послал инструкцию <...:> "И будет они, патриархи, учнут тебя спрашивать, для каких дел к Москве им быть велено? – гласил наказ. – И ты б им говорил, что Астрахань от Москвы удалена и для каких дел указано им быть, про то ты не ведаешь". < Царь требовал, чтобы архиепископ лгал патриархам в глаза, причем они, конечно, это знали; ...> Архиепископ должен был проследить, чтобы сопровождающие патриархов мірские и духовные лица с патриархами и их свитой ни о чем не говорили "и были во всем опасны" <то есть осторожны.> Приставы из стрелецких командиров и подъячий <...> должны были <...> «смотреть и беречь накрепко, чтоб к патриархам ни от кого ни с какими письмами никто не подъезжал, также бы и от них, патриархов, ни к кому никаких писем в посылке не было». Дьякон Мелетий должен был с помощью агентуры, завербованной в свите патриархов,

шпионить за Паисием и Макарием. <...> Царская инструкция рекомендовала Мелетию подкупить племянника <фактически, сына> Макария, архидьякона Павла, чтобы он следил за перепиской дяди <фактически, отца> и при необходимости перехватывал письма, а также попытаться подкупить племянника патриарха Паисия. Жалование главным шпионам полагалось большее, чем лучшим военным разведчикам, – до 30 золотых! К тому времени, когда патриархи доехали почти до Владимира, царь Алексей Михайлович еще более обеспокоился. <...> К Паисию и Макарию был послан стрелецкий полковник А.С. Матвеев (доверенное лицо царя, будущий глава правительства). <Видимо, царь не доверял Мелетию – собственному давнему агенту;...> При патриаршей службе в попутных соборах Матвееву полагалось допускать к благословению воевод, приказных и иных чинов знатных людей только в своем присутствии. <...> Наблюдение за патриархами оказалось нeliшним, хотя и не в том аспекте, который предполагал царь Алексей Михайлович. Паисий и Макарий с самого начала повели себя вольно, настолько вольно, что приняли в свою свиту ссыльных. <... Царь требовал от дьякона Мелетия, чтобы патриархи> «с нами, великим государем, не ссорились, тех воров, Ивашку Лаврентьеву и Ивашку Туркина с собою к Москве не возили.» Патриархи не только не выполнили пожелание государя, но кроме И. Лаврентьева и И. Туркина привезли с собой в Москву еще 20 человек, не числившихся в свите» [52, с. 211–214]. Эту вопиющую наглость (как и многие другие) московские власти тоже не заметили, и из-за нее с патриархами не «поссорились». Патриархи прибыли в Москву 2 ноября [47, с. 305].

Интересно, как царские приставы и подъячий должны были и могли «смотреть и беречь накрепко, чтоб к патриархам ни от кого ни с какими письмами никто не подъезжал, также бы и от них, патриархов, ни к кому никаких писем в посылке не было»? Обыскивать всех русских и греков, желающих поговорить с патриархами или даже просто получить патриаршее благословение? Изымать все найденные при обысках письма к патриархам? Это было бы хоть и очень «скандально», но все же можно; а вот как запретить или помешать самим патриархам писать, кому они хотят? Это было невозможно; следовательно оставалось обыскивать и их гонцов, и изымать у них патриаршие письма. И патриархи терпели это? Не знаю, что и ответить; возможно, терпели (ведь терпело же их беспримерную наглость московское правительство); при этом

их письма царю наполнены выражениями любви и благодарности. Сколько лжи и неискренности во всем, что связано с «Никоновыми» реформами! Как могущественны деньги!

А почему, собственно, царь Алексей Михайлович так боялся патриаршей переписки? И переписка патриархов с кем его наиболее тревожила? Во первых, конечно, с экс-патриархом Никоном; во вторых, вероятно, с Константинополем. Но некоторую, вероятно, тревогу могла внушать ему и возможность переписки с защитниками старых обрядов, которые могли попытаться открыть глаза патриархам и на бессмысленность богослужебной реформы, и на методы ее осуществления. Впрочем, такая попытка была бы заведомо безнадежной по взаимному незнанию патриархами и старообрядцами языков).

Однако с патриаршим авторитетом Макария и Паисия дело обстояло совсем не так, как было желательно московским властям, и даже самое их право участвовать в Московском соборе было весьма сомнительным. Возмущенный их намерением судить Никона, известного на Востоке как грекофила, Константинопольский патр. Парфений и созданный им собор добились у турецкого правительства смещения (канонически вполне правильного) их с их кафедр за оставление ими их паств без разрешения властей, и назначения на их места других иерархов. Таким образом, *в Москве Паисий и Макарий были, фактически, подсудными (и, к тому же, бегущими от суда) экс-патриархами; их престолы были канонически правильно заняты другими лицами.*

Я написал, что турецкие власти «правильно» сместили патриархов Паисия и Макария с их кафедр; это может показаться странным. Дело тут в том, что в империи Османов высшие духовные лица не-суннитских исповеданий представляли перед правительством и гражданские интересы своей паствы и были, таким образом, в определенном смысле, государственными чиновниками и, поэтому, естественно, и утверждались в этом качестве государством на своих кафедрах. Христиане не избирали и не имели светских начальников и защитников; их интересы перед местными властями защищали их епископы, перед центральными – Константинопольский патриарх. Так что не санкционированный как турецкими властями, так и Константинопольским патриархом отъезд патриархов Паисия и Макария был: 1) явным пренебрежением духовными и гражданскими делами и интересами их паств – а это тысячи христиан; 2) важным государственным проступком;

3) проступком перед Константинопольским патриархом, которого они своим отъездом без его разрешения поставили в очень неудобное положение перед властями. Последствия своего путешествия они, конечно, предвидели (и, отчасти поэтому, не спешили возвращаться к своим паствам, принявшим иных архиереев), и эти последствия их, естественно, пугали, но царские деньги влекли сильнее – значит, их предвиделось очень много; в этом патриархи не ошиблись.

Кроме того: «Племянник константинопольского патриарха Афанасий <...> утверждал, что он послан своим дядею и собором всех восточных епископов, для примирения Никона с царем» [89, с. 104]. «Афанасий Митрополит Иконийский и Каппадокийский прислан быть в царствующий град Москву ко Благочестивому Царю от Вселенского Константинопольского Патриарха с писанием, поборствующим о Святейшем Патриархе Никоне» [43, с. 68]. Из этого, вероятно, «писания» царь знал о скандальном факте лишения патриархов Макария и Паисия их кафедр, но тщательно скрывал его; несмотря на это, он стал известен всем подсудимым на соборе и в том числе, что было царю особенно нежелательно, бывшему патр. Никону. Добиться восстановления патриархов на кафедрах (для чего пришлось уплатить турецкому правительству, чтобы оно удалило с Константинопольской кафедры неуступчивого патр. Парфения) царь смог только после окончания собора, псевдо-легализовав его решения, таким образом, только задним числом. В сущности, однако, эта псевдо-легализация не имела значения, так как *во время заседаний собора его руководители и авторитеты Макарий и Паисий патриархами не были*, и этот факт какие-бы то ни было и чьи-бы то ни было запоздавшие действия изменить не могли.

Афанасий митр. Иконийский, разоблачивший поддельность грамот Лигарида, был обвинен (вероятно, несправедливо; это обвинение характерно для всей атмосферы собора) в подделке своих документов, и после собора, участие его в котором было желательно царю, был отправлен в заключение в Желтоводский монастырь и там умер. Также и «инии мнози соболезнующия Блаженному Никону, муками и узами и темничным заточением удручен быша» [43, с. 78]. На соборе Никон «спокойно заметил: он слышал, что в Москву приехали неистинные патриархи, то есть люди, лишенные своих патриарших престолов; и потребовал, чтобы его судьи поклялись на Евангелии, что это не так. <...Патриархи> отказались. <...> Требование Никона предъявить свои письменные полномочия Паисий и Макарий выполнить не смогли. Таких полномочий у них не было» [52, с. 199].

Неясно, какие полномочия имеет в виду [52]: от епископских синодов своих патриархатов, или от Константинопольского патриарха; не было ни тех, ни других. Не было и авторитетных и полномочных представителей Константинопольской и Иерусалимской кафедр. Того, другого и третьего не было, конечно, не случайно: Константинопольский и Иерусалимский патриархи, их епископы и даже епископы Александрийского и Антиохийского патриархатов, подчиненные Паисию и Макарию, не хотели даже минимально участвовать в суде над Никоном. Но возможно и иное: патриархи Паисий и Макарий, желая, чтобы как можно меньше не посвященных в их дела людей знали об их несанкционированном властями и Константинопольским патриархом отъезде, никого о нем не оповещали и никаких полномочий не искали (зная, вероятно, что найти их им все равно не удастся), то есть, попросту говоря, тихо сбежали из своих епархий, от своих паств и сослужителей. Какой вариант благовиднее? - не знаю, что и сказать.

Племянник Константинопольского патриарха митр. Афанасий Иконийский и Каппадокийский (его предместником был свт. Василий Великий – один из самых почитаемых в России святых) умер в заключении в Желтоводском монастыре! – столь важно было для царя Алексея Михайловича, чтобы он – один из авторитетнейших участников собора – не вернулся на Восток и не рассказал своему дяде и всем, кого интересовал суд над Никоном, то, что видели его собственные глаза. Этот беспрецедентный случай показывает нам царя уже в совсем особом свете. Я не знаю подробностей этой волнующей драмы, но можно думать, что весь Восток был потрясен.

Не очень подходящим для авторитетного собора был и внешний вид прибывших патриархов. Пришлось их, буквально, облачать, обувать и снаряжать. «Восточные гости-судьи были не только купленные, но и ряженые. Ряженые в прямом смысле – приходно-расходные книги Патриаршего приказа, Оружейной и Мастерских палат детально сообщают нам, как изготавливались для греков все предметы их драгоценного одеяния и прочее, необходимое для придания ведущим участникам большого церковного собора достойного для Москвы вида: кресла, кресты, панагии, посохи, книги (писавшиеся, по условиям игры, по-гречески, одна из которых была в спешке переплетена «вверх ногами», чего никто так и не заметил), ларцы, обувь и т.п.» [52, с. 197]. Но если не этими необходимыми для собора предметами, то чем же были нагружены 400 патриарших подвод (не думаю, что 500 лошадей везли их пустыми)? –

Вероятно, товарами; а дорогие одеяния, утварь и книги патриархи с собой в долгую дорогу, экономя место и опасаясь подвергать эти ценности опасностям дальнего пути в варварских странах, везти не пожелали; они, вероятно, были уверены, что все это им предоставят в Москве. Москву и цену себе и своим срочно необходимым там услугам они знали хорошо, и не ошиблись. Возможно и то, что они «подыгрывали» царю, «не зная», зачем он приглашает их в Москву. Было бы очень интересно изучить с этой специально целью предсоборную переписку: просила ли Москва патриархов не привозить все это? Возможно, впрочем, и то, что нужных для участия в соборе дорогих книг, одеяний и утвари у них просто не было.

Старообрядцы прекрасно поняли, что за люди – руководители собора. «Резко осуждая греческих патриархов Паисия и Макария за их враждебную позицию по отношению к старообрядцам, *<дьякон>* Федор обвиняет их в неискренности и корыстолюбии» [60, с. 161] – очень мягко говоря. Прот. Аввакум, с обычной своей резкостью, отзывался о них так, что не хочется цитировать.

Главными консультантами патриархов Макария и Паисия, от которых они, не зная русского языка, полностью зависели, были греки, хорошо знавшие русский язык, в том числе афонит архим. Дионисий из московских книжных справщиков, содомит, о чем знали и говорили его оппоненты на соборе. (Возможно, такой его репутацией объясняется очень маленькое царское вознаграждение его трудов – см. с. 36). Охарактеризованный выше Паисий Лигарид был ко времени собора уже давно (в 1657 г.) запрещен в священнослужении своим Иерусалимским патриархом, и тщательно скрывал это от русских, вероятно, боясь царского гнева и надеясь сам втихомолку купить себе патриаршее прощение. Царь Алёксей Михайлович, не жалея денег, пытался добиться для него прощения, но только в 1670 г. Иерусалимский патр. Досифей уступил повторной просьбе и подаркам («связки соболей на 1300 рублей по московской цене» [52, с. 209]) царя, и разрешил Лигарида от запрещения (что было царю совершенно необходимо).

Таким образом, главный устроитель собора был во время собора фальшивым митрополитом, как главные авторитеты собора были фальшивыми патриархами, и это знали и скрывали русский царь и все русские иерархи – участники собора! Конечно, прекрасно зная свое истинное положение, патриархи и Лигарид ясно понимали, что «компромат» на них и, поэтому, их дальнейшие судьбы – полностью

в руках царя!- который мог в любой момент «разоблачить» их и «наказать за обман». О малейшей их самостоятельности (до законного и официального возвращения им их титулов, а их самих – на оставленные ими кафедры) не могло быть речи и мысли – они были марионетками в его руках.

Разрешив Лигариду, патр. Досифей остался, однако, при своем прежнем о нем мнении. Высказал он его в письме Лигариду так: «На тебе кончаются <то есть исполняются> езоповы басни, где говорится, как козел бранил волка с высокого места, ибо ты не столько велик, сколько глуп, безчеловечен и безстыден, только место, где пребываешь, есть двор царский». И менее, чем через 2 месяца Лигарид снова и до конца своих дней (+24.8.1678) был тем же патр. Досифеем запрещен в священнослужении [7, с. 200–207]. «4 мая 1672 года Паисия отправили из Москвы <...>, снабдив богатым жалованием и двенадцатью подводами для вывоза его имущества. <...> Он выехал из Москвы только в феврале 1673 года (причем получил еще одно пожалование на отъезд. в половину прежнего), но обосновался в Киеве, не желая покидать русские пределы. <...> Письма Паисия за границу не выпускались, а самого его велено было стеречь "всякими мерами накрепко". Сообщник в темных делах пугал царя, к тому же из Стамбула переводчик-агент Панагиот предупреждал государя, "чтоб не велел газского митрополита с Москвы отпускать, чтоб не учинил в Цареграде и в иных местах какого дела с простодушия своего"» [52, с. 209, 210]. Действительно, темные, очень темные дела затягивали русский царь и совершил их в 1666–1667 гг. Хорош и его «простодушный» помощник в этих темных делах – два сапога пара.

Все «простодушные» греки-проходимцы и русские епископы – их союзники – перешли на сторону царя сразу же после опалы бывшего покровителя и кормильца многих из них – патр. Никона, и всеми силами, правдами и неправдами, на соборе и вне его, старались «утопить» своего первого благодетеля. «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» [25, с.217]. При продажности главных авторитетов соборных заседаний и полной их зависимости от царя Алексея Михайловича и обсуждавшейся выше запуганности и покорности русских архиереев, не удивительно, что, по словам Каптерева, «собор стал оружием в руках царя». Это очень мягко сказано.

Замечательно выражение: «по условиям игры»! ([52, с. 197] – см. с. 203) – это не легкомысленная неточность ради красного словца и не вульгарная насмешка, но правильное отражение одного аспекта всей деятельности собора 1666–1667 гг. Он, действительно, в значительной степени был игрой: псевдо-патриархи – авторитеты собора, псевдо-митрополит – организатор собора, псевдо-неведение целей приезда в Москву, а затем – обязательных к выполнению целей собора, псевдо-самостоятельные рассуждения в заседаниях собора, псевдо-эрудиция постановлений собора, составленных такими продажными псевдо-знатоками истории русской Церкви, как Дионисий, и т. д. Бросается в глаза – на что был похож этот собор: на сталинские суды 1930-х гг.! И там, и там для осужденных эта игра имела один финал: смерть или пожизненная тюрьма в неимоверно жестоких условиях; что лучше: земляная тюрьма в Пустозерске или лесоповал на Колыме?

Именно потому, что они стали «оружием в руках царя», были, как оружие, ему необходимы и ясно это сознавали. Александрийский и Антиохийский патриархи (фактически – экс-патриархи, лишенные канонической власти даже в своих бывших патриархатах и не имевшие, конечно, даже малейшей законной власти в России) вели себя на соборе демонстративно властно, не считаясь с общеизвестными церковными канонами и своим истинным положением, которое сами, они, конечно, прекрасно знали. Так, за возражения им они запретили в священнослужении русских митрополитов Павла Сарского и Подонского (местоблюстителя московского патриаршего престола) и Илариона Рязанского, вовсе им не подчиненных ни в настоящем, ни в прошлом. Такое наглое превышение власти было, конечно, возможно только с разрешения, или даже по желанию царя, и преподало всем русским иерархам, помнившим еще Павла Коломенского, прекрасно подействовавший урок повиновения.

Автор проекта антистарообрядческой части постановлений собора афонит «Дионисий показал презрение к русскому обряду 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 "посолонь" (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» [25, с. 228–229]. Какая яркая картина и ситуации, и характеров, и ролей действующих лиц!

Служивший Никону грек-переводчик Димитрий, боясь пыток, зарезался насмерть. Патриарший крест, предносимый Никону, патриархи приказали отобрать силой, что и было сделано; весь собор видел эту безобразную сцену. Она (как и вообще обращение с Никоном) не осталась без теоретического обоснования. В «Правилах касательно власти царской и власти церковной <...>, составленных Паисием Лигаридом и русскими советниками царя, <написано:> «Царь своею властию подобен Богу <...> Он на земле наместник Божий есть. <...Следует> патриарху быти послушливу царю <...Считаем патриарха,> творяща противне церковным уставам или противно царю нерассудне и безумне деюща с престола своего весьма быти извержительна и удалительна» [25, с. 224–225]. То есть, патриархи прямо и недвусмысленно оправдывали свержение патриарха царем! Раньше чего-либо подобного в официальных документах не писали (хотя фактически, конечно, такое бывало и в Византии, и на Западе, и в России); собор 1666–1667 гг. поставил рекорд угодливости.

Русские примеры такого свержения: 1) вел. кн. Дмитрий Иванович Донской и митр. Киприан; 2) вел. кн. Василий Васильевич и митр. Исidor; 3) царь Иван Грозный и митр. Филипп; 4) царь Дмитрий Иванович и патр. Иов; 5) «По распоряжению <царя> Василия Шуйского <...патр. Игнатий> был насильно сведен с престола все-российских патриархов и заточен в кремлевском Чудове монастыре 26 мая 1606 г., без обязательного в таких случаях расследования его деятельности судом епископов. Столь явное нарушение канонического права отечественные архиереи попытались устраниТЬ на соборе, созванном <...> в конце июня того же года. <...> Участникам собора не оставалось ничего другого, как санкционировать уже состоявшееся отстранение Игнатия Грека от высшей духовной власти. При этом они не предъявили низверженному патриарху никаких конкретных обвинений в нарушении догматов или в отступлении от принятой в ту пору обрядовой практики» [95, с. 73, 71].

Рекорду угодливости сопутствовал рекорд коварства: Никона обвиняли в том, что он «укорял» царя. Но он делал это, доверяя (устно) Лигариду и (в письмах из Новоиерусалимского монастыря) патриархам. Это доверие со стороны почти ссыльного могло бы остановить менее

подкупных, бессовестных и угодливых судей. Доверяя им, Никон, как все люди, судил о других по себе. Не говоря уже о том, что его «укоризны» были царем вполне заслужены.

Специально для патриархов Дионисий составил трактат против старых русских обрядов, который и стал основой постановлений собора по этому вопросу. Главная мысль трактата – неспособность русских не только развить, но и сохранить без помощи и контроля греков православие, полученное тоже от греков. Например: «Отнележе престаша российскии митрополиты ходити в Царьград хиротонисатися <...> того ради греческии изящнии архиереи не хождаху в Россию. <...> Того ради начаша зде быти сия прелести: о сложении перстов, и прилоге в символе, и аллилуиа, и прочее. <...> Остася земля сия не орана <...> и темным омрачением омрачися. <...> Сие несогласие и ереси возрастоша от неких еретиков, кии от греков отлучишаися и с ними не совопрощахуся ни о чесом же ради тогдашняго своего суемудрия». И только теперь, особенно при царе Алексее Михайловиче, «сия земля великороссийская просвещатися паки нача и в православие вправлятися»; цит. по [2, с. 178–179]. «Некии суемудрые еретики» – вероятно, отцы Стоглавого собора. На таком же уровне культуры и правдивости Дионисий объясняет и непонятное молчание о русских «ересях» греческих патриархов до никоновских времен: они не знали русского языка, были в Москве почти под арестом, не выходили из дома, и не заметили русских «новшеств». В двуперстном крестном знамении Дионисий разоблачил арианство, македонианство, савеллианство и аполлинарианство; в сугубой аллилуиа – эллинское многобожие и иудейский монотеизм (одновременно); в молитве «Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй мя» – арианство; в двуперстном священническом благословении – ересь люторскую и кальвинскую. Собору предлагалось верить всему этому бреду, оплаченному из русской государственной (то есть, государевой) казны.

И собор поверил этому бреду вполне; в его постановлениях говорилось: «<...Стоглавый> собор <...> и что писаша о знамении честного креста, сиречь о сложении двою перстов, и о сугубой аллилуиа и о прочем, еже писано неразсудно, простотою и невежеством в книзе Стоглаве, и клятву юже без разсуждения и неправедно положиша, <то есть анафему Стоглава на не-двуперстие и не-двоение аллилуиа> мы <...(имена и титулы)> разрешаем и разрушаем, и той собор не в собор, и клятву не в клятву, но ни во что вменяем, яко же и не бысть. Зане той Макарий митрополит <председатель Стоглавого собора> и иже с ним мудрствоваша

невежеством своим безразсудно, якоже восхотеша сами собою, не соглася с греческими и с древними харатейными словенскими книгами, ниже со вселенскими святыми патриархи о том советоваша, и ниже совопросиша с ними»; цит. по [2, с. 179–180]. Таким образом, от греческих книг, в отличие от «словенских», снова, как и на соборе 1654 г. (см. с. 126) не требовалось быть «древними харатейными» – они и любые хороши – неизменяемый в веках эталон! Феодоритово слово о двуперстии «соглано от некиих суемудрых и сокровенных еретиков!» – где же и когда жили и составили это слово эти сокровенные еретики? – неизвестно. Житие св. Евфросина Псковского (в котором обосновывается и утверждается сугубая аллилуия) «писано от сонного мечтания». Сказание о белом клобуке «лживо и неправедно», а его автор «писа от ветра главы своея». Причина «заблуждений» Стоглавого собора указана в том, что он был собран без благословения восточных патриархов – можно ли было сильнее унизить русское национальное чувство? Стоглавый собор «вменен ни во что, якоже и не бысть» – проще, точнее и честнее было бы сказать, что все прошлое русской Церкви «вменено ни во что, яко не бысть».

Немного отвлекаясь от основной темы, процитирую, к слову, отзыв о Стоглавом соборе более поздней, изданной уже Синодом, полемической книги «Обличение»: «Онии стоглавые отцы, таковое сложение перстов узаконяюще, от невежества то сотворили. Собор сей не только стоглавым, но и единоглавым не достоин нарещися: понеже ни единяя главы – имущия мозг чистый, могущия о предложенных вещах здраво разсуждати, – не было и основан на единых баснях»; цит. по [54, с. 123]. Это писали и публиковали русские архиереи, в дни памяти святых участников Стоглавого собора собственноустно и принародно им молившиеся.

В 1667 г. греки, не сдерживаясь, мстили русским за их автокефалию и патриархат, за упреки (вполне справедливые, что греки прекрасно знали) по поводу Флорентийского собора, обливательного крещения и склонности к унии, за теорию третьего Рима и возведение русского православия, а русский царь им это заказывал и щедро оплачивал, и только поэтому их языки и перья развязались до такой степени. В результате собора Россия оказалась хранительницей не православия (как считали до собора почти все русские люди), а множества богослужебных ошибок и грубых суеверий. Все русские епископы подтвердили это оплевание русской истории и святыни; духовные лица, способные сопротивляться (на соборе

- подсудимые), были уже в рядах противников власти, в рядах ее сторонников остались только безмолвно-покорные подписанты.

Демонстрируя злобную мелочность, собор рекомендовал разрешать все бытовые вопросы (об облачениях, и т.п.) «по чину восточного Церкви <...> яко бы во святой соборной Церкви было единомыслие и согласие во всем, якоже во священнодействии, и во священных ризах и в прочих церковных чинах такожде быти согласию, и во всех одеяниях, ихже носим. <...> Аще ли же кто станет укоряти носящих греческия одежды, таковыи, аще от священного чина будет, да извергжется, аще ли от мірского, да будет отлучен»; цит. по [2, с. 181]. В первый и, вероятно, в последний раз в церковной истории извержение из священного сана и отлучение от Церкви угрожали «укоряющим» определенный вид одежды клирикам и мірянам. Собор даже запретил писать на иконах русских митрополитов Петра и Алексия в белых клобуках!- которые они, вероятно, носили фактически и в которых изображены на всех старых русских иконах; первый шаг к вскоре последовавшему (см. с. 266) переписыванию икон для фальсификации перстосложения.

Итоговое постановление собора: «<...> повелеваем всем <...> покоряться святой восточной Церкви. Аще ли же кто не послушает <...> аще ли будет от священного чина, извергаем и обнажаем его всяко го священнодействия и проклятию предаем. Аще же от мірского чина, отлучаем и чужда сотворяем от Отца и Сына и Святаго Духа, и проклятию и анафеме предаем, яко еретика и непокорника. <...> И аще пребудет во упрямстве своем до скончания своего, то да будет и по смерти отлучен, и часть его и душа его со Иудою предателем и с распеншими Христа живоды и с Арием и с прочими проклятыми еретиками. Железо, камение и древеса да разрушатся и да растятся, а той да будет не разрешен и не растлен во веки веков, аминь»; цит. по [2, с. 181].

Такие неслыханные ранее в России проклятия объясняются, конечно, неприязнью греков к русским варварам, осмелившимся думать и молиться по-своему, обличать в неправоте своих учителей, да еще и претендовать на лидерство в православном міре, неприязнью, копившейся 2 века автокефалии русской Церкви и излившейся сразу, по просьбе, под контролем, при одобрении и за счет русского царя, считавшего такое излияние полезным для его великих планов и даже верившего (вероятно, только отчасти) в правоту проклинателей. Не зря Андрей еп. Уфимский уже в XX в. назвал этот собор «русским разбойничьим» по аналогии с «разбойничьим» монофизитским епископским собором в V в., принявшим (с грубыми нарушени-

ями процессуальных норм) еретические постановления, впоследствии (в том же столетии) дезавуированные Церковью на IV вселенском Соборе.

Что касается неповинующихся, то собор рекомендовал «наказать злочестивых и градским законом, и казнить их разным томлением и различными муками», квалифицированно, услужливо и своевременно подсказав царю и русскому правительству (которые как миряне могли и не знать таких подробностей из церковной истории), что по постановлению 5-го вселенского собора еретикам «овым языки отрезоша, овым руце отсекоша, овым уши и носы, и позорища их по торгу, и по том сослани быша в заточение до кончины их». А «патриарху Иоанну иконоборцу повеле благочестивая царица Феодора сотворити лепое отмщение: <...> ослепити его и сослати и с последующими ему в лютейшя места»; цит. по [117, с. 83, 84]. Не пожалели иерархи-греки русских глаз, языков, рук, ушей и носов; соименные члены греческих тел они, вероятно, поберегли бы. Не пожалели отчасти по своему разумению, а отчасти потому, что не пожалел их их главный организатор, подсказчик, работодатель и кассир – русский царь Алексей Михайлович. Ну, а ему виднее – рассуждали, вероятно, они; варвары есть варвары; пусть друг друга режут; наше дело чистое – учительское, мы правду пишем. Не пожалели побежденных противников и русские иерархи – участники собора; их безжалостность столь отвратительна и столь печальна, что я не могу о ней писать. О казнях смертью не сказано, но всем (грекам в том числе) было ясно, что их ждать не долго.

Таким образом, Александрийский и Антиохийский экс-патриархи, выдававшие себя за настоящих патриархов и признанные в таком качестве царем Алексеем Михайловичем, множество приехавших с ними в Москву восточных иерархов, Московский патриарх и все русские архиереи утвердили в 1667 г. новые обряды (греческие), провозгласили ересью старые (русские) и благословили царя мучить и казнить старообрядцев, как он сочтет нужным и правильным. В постановлениях собора нет ни одного слова в защиту хотя бы малого разнообразия в обряде (в духе выщечитированного письма Константинопольского патр. Паисия), или каких-то национальных особенностей богослужения, или гуманности, или хотя бы разумно-политичного отношения к защитникам старого обряда. Полностью и без исключений запрещалось молиться Богу «иначе»; на держащихся традиционных русских обрядов были наложены небывало жестокие клятвы. Можно говорить об окончательно оформленвшемся с этого момента расколе русской Церкви.

Немного выходя за границы темы, обозначенной в заглавии книги, отмечу, что утверждение, что старый обряд есть ересь, свойственно всей церковной полемической против «раскольников» литературе до учреждения единоверия в 1790-х гг. и, отчасти, и более поздней. Доказывать это означало бы – слишком далеко выйти за эти границы. Но нельзя не заметить трудно-объяснимых озлобления и ослепления противо-старообрядческой полемики и полемистов; так, один из культурнейших писателей эпохи имп. Петра I называл двуперстие «демонским» ([21, ч. 2, гл. 26]); подобно ему высказывались и почти все его современники – коллеги по полемике. Позднейшие же последователи Дионисия и Дмитрия – русские анти-старообрядческие полемисты – с немалой изобретательностью расширили и украсили список поношений на «энамя» старого обряда – двуперстие. Его называли: «1) арианством, 2) македонианством, 3) несторианством, 4) арменством, 5) латинством, 6) еретичеством, 7) раскольничеством, 8) раскольническим суеверием, 9) Ариевой пропастью и злобным разделением, 10) вратами, низводящими в ад, 11) злочестием, 12) неправославием, 13) злым мудрованием, 14) скверностью, 15) волшебным знамением, 16) хиромантией, 17) арменским кукишем, 18) противным преданием, 19) дрожжами смердящего кваса раскольнича, 20) проклятым, 21) демоноседением, 22) чертовским преданием, 23) вражеским веянием» [54, с. 171–174]. А также: «душепагубным суемудрием, злобоженным разделением, Савелиевым еретичеством» [70, листы 115–116]. Содержащие эти наименования проповеди произносились и полемические трактаты издавались большими тиражами даже и тогда, когда уже давно было учреждено единоверие, и единоверческие священники и их пасомые молились двуперстно по благословению и под контролем Синода.

Замечательно, что если двуперстие – сложение демонское, то те, кто был крещен в Великороссии до патриаршества Никона (то есть в том числе и сам Никон, и – это было страшно подумать, сказать и услышать! – сам царь Алексей Михайлович), были крещены в демонски называемой (вместо освящения) перстами священника и, поэтому, не освященной, но оскверненной воде, и, следовательно, – некрещены! Так говорил еще в 1650-х гг. допрашивавшим его судьям нижегородский старообрядец Авраамий. Это не софизм, а тщательное отношение к обряду, и возразить было нечего. Придумывая эту кличку, ее автор – Дмитрий митр. Ростовский –, вероятно, учел эту тонкость; он тоже родился до патриаршества Никона (в 1651 г.), но не в Великороссии, а под Киевом,

и свое крещение (в котором вода была назнаменована имянословно, то есть, по его мнению, освящена) считал, поэтому, вне подозрений.

Не следует забывать и того, что: 1) Половина участников собора (притом авторитетная, с решающим голосом половины), организованного, чтобы решить, решавшего и решившего будущую судьбу русской Церкви, не знала русского языка и вынужденно довольствовалась разъяснениями Дионисия – царского «назначенца»; даже Паисий Лигарид «не знал по-русски, <...> приобрел себе умного и образованного переводчика <Симеона Полоцкого>» [121, т. 2, с. 286]. 2) Подсудимые – противники на соборе царя, послушных ему русских иерархов и патриархов-греков – были разделены на два враждующие между собой лагеря: экс-патриарх Никон со своими очень немногочисленными (на соборе и в России) самоотверженно преданными ему сторонниками (это те немногие, кто бескорыстно любил и уважал его во время его патриаршества), и защитники старого обряда, очень малочисленные на соборе, но знающие за своей спиной открытую или скрытую поддержку нескольких епископов и большинства низшего русского духовенства и простонародья.

Эта вражда внесла свою лепту в трагедию истории Русской Церкви: если бы накануне или в ходе собора защитники старого обряда и Никон примирились, то лагерь сторонников русского благочестия обрел бы главу – бесстрашного и несгибаемого человека, гонимого носителя патриаршего сана – и усилился стократно. И его внутреннее развитие, как дальнейшая борьба государства, запуганной работолепствующей иерархии и продажных заезжих учителей против него, имели бы совсем иные результаты (особенно, если Никон решил бы, сумел бы и успел бы рукоположить епископов из числа своих сторонников, чего власти, конечно, постарались бы не допустить, вплоть до его и их физической ликвидации). И такое примирение было не невозможно, так как опальный экс-патриарх к 1666 г. уже полностью охладел к предателям-грекам, их книгам и обрядам и, можно думать, к бывшему «собинному» другу (в сущности, тоже предателю); не хватило только маленьких первых встречных шажков с каждой стороны, например, напоминаний о бывшей дружбе, введении единогласия, общих теократических идеях и антипатии к западному влиянию; за первыми шажками должны были, конечно, последовать вторые – взаимные покаяния и прощения, а затем трети – компромиссы и соглашения по ряду вопросов. Но взаимная ненависть (питаемая, естественно, с одной стороны, памятью о Павле

Коломенском и других жертвах гонений, а с другой – о злословии Никона старообрядцами, истощившими на него весь древне-русский лексикон поношений, о плевках в глаза – см. с. 125 – и т.п.) не была преодолена ни с одной стороны, и первые шажки не были сделаны. Такое примирение было неневозможно и было бы небезрезультатно и позднее, когда Никон жил в ссылке; но и тогда его и старообрядцев застарелая взаимная ненависть была сильнее сближающих факторов.

Она жива и до сих пор!- было бы лучше, если бы столь живучей оказалась, например, память о попытке патр. Никона отрезвить Россию (см. с. 97–99).

Реальные последствия этого оказались очень печальны для обеих сторон: теократический идеал Никона полностью и навсегда рухнул, сам он, крепкий, твердый, преданный друзьями, непереубежденный противниками и полный сил, томился от безделья и скончался, не вернувшись в Москву, и старообрядчество, не имея единого главы и единого авторитета, разделилось на десятки взаимно-враждующих толков («согласий» – см. с. 241) и было стократно этим ослаблено. А перспективы возможного, но не осуществившегося примирения были прямо-таки великолепны: создание общерусского единого старообрядческого теократического движения, возглавленного патриархом и способного, поэтому, круто и на немалый срок изменить ход русской истории. Но было то, что было; еще один яркий пример той древней истины, что ненависть – самый плохой советчик.

Патриархи Паисий и Макарий не торопились возвращаться к своим паствам, и выехали из Москвы: Макарий 6.6.1668, Паисий 4.7.1669. Патр. Макарий, проезжая через Шемаху, продавал царские подарки и попав в какую-то неприятную историю и лишившись, по его словам, всего имущества, просил царя выручить его, но не просто, а секретно, «да никтоже познает, кроме мене единаго, занеже суть в месте нашем неправды вящщия»; можно думать, что эта просьба была выполнена. Проездом через Грузию умер его сын Павел, оставивший бесценные мемуары о двух путешествиях отца. Недешево обошлось царю Алексею Михайловичу и освобождение патр. Паисия из тюрьмы, куда он попал по возвращении из Москвы по обвинению в присвоении огромной суммы денег – 70.000 золотых.

Сын царя Алексея Михайловича «- царь Федор – не жалел средств, чтобы выполнить предсмертную просьбу отца и получить Никону у

восточных патриархов разрешительные грамоты, то есть уничтожить <отчасти> приговор собора 1666–1667 годов. Царское посольство везло четырем патриархам богатую милостию "и сверх того, – за разрешительные грамоты, – по двести по пятидесяти рублей патриарху...И если крепко и упорно станут и не похотят того учинить – и по самой конечной мере дать по пятьсот рублей патриарху. А буде и по тому... не учинят, и по самой нужде дать по тысяче рублей человеку, только б учинили и в грамотах своих написали имянно!" Благодаря искусству русского посла <...> Никону был официально возвращен патриарший сан сразу пятью восточными патриархами (антиохийских оказалось двое)» [52, с. 216], [7, с. 458–459] и притом со значительной экономией царских денег – за разрешительные грамоты было уплачено меньше, чем позволило правительство.

Ближайшие последствия собора 1666–1667 гг. были таковы, как и можно было ожидать: «Отношения русских к грекам, уже вскоре после собора 1667 года, не только не носят на себе характера недавняго преклонения и, так сказать, принижения русских перед греками, но, и довольно недвусмысленно, говорят за то, что русские даже к самим восточным патриархам потеряли значительную долю недавняго уважения» [7, с. 456]. Впрочем, и до и во время собора это «уважение к восточным патриархам» скорее подогревалось или (и) имитировалось властями с целью провести собор «как надо», чем было искренним и широко распространенным.

СОЛОВЕЦКИЙ «БУНТ»

Приморский север Европейской России – бывшая область Великого Новгорода, не знавшая крепостного права, – хранил дух Новгородской вольности и даже некоторой застарелой неприязни к московской власти. Его жители – самостоятельные, трудолюбивые и выносливые (другие там бы не выжили) – привыкли во всех отношениях меньше зависеть от Москвы, чем обитатели средней России, и были этим похожи на казаков и сибиряков. По всей России проводниками реформы богослужения было, естественно, покорное Москве (и, отчасти, присланное из Москвы) духовенство, но именно на Севере (как в Сибири, но не в казачестве) всегда было очень мало священников (даже в монастырях) и церквей, и народ привык обходиться без них. Зато обходясь без священников и церковной службы, северный народ больше молился и читал дома и в многочисленных часовнях, в том числе и готовясь (по особому чину) к причастию, и причащаясь запасными дарами. Миряне, в среднем и в общем, были, поэтому, на Севере грамотнее и начитаннее, чем где-либо в России, лучше знали богослужебные книги, чаще ими пользовались и болезненнее восприняли их перемену; то же можно утверждать и о местном иночестве, происходящем, естественно, из местного же простонародья, как, например, инок Епифаний. К тому же изъять из родной среды непокорного священника или монаха (связанного, как правило, с местным населением узами родства) и заменить его на присланного из Москвы его послушного коллегу было на русском Севере (как в Сибири, и как, и даже еще более, в казачестве) очень нелегко, почти невозможно. Да и московские коллеги, естественно, не всегда оказывались настолько послушными, чтобы ехать в край лютых морозов зимой, лютых комаров летом и враждебного, почти сплошь старообрядческого населения, от которого нельзя было ожидать больших доходов, но можно было – больших непрятностей. Эти ожидания сбывались, поэтому не всегда им хватало терпения и послушания надолго здесь задерживаться. Здесь неизбежно должен был возникнуть (*и затем притягивать беглецов из центральной России, тем усиливаясь*) очаг сопротивления «Никоновым» реформам; так и случилось.

Духовным (и, отчасти, экономическим) центром всего русского Севера был Соловецкий монастырь. «В октябре 1657 г. в монастырь были присланы исправленные новоизданные служебники "3-х выходов" (М., 1655, 1656 и 1657 гг.) в количестве 15 экз. <...> со строгим предписанием от патриарха использовать эти служебники для церковной службы вместо старых» [60, с. 183]. 8.6.1658 (еще до ухода Никона с патриаршества) собор иноков Соловецкого монастыря во главе с архим. (этот сан настоятель монастыря – ранее игумен – имел с 1651 г. по желанию митр. Новгородского Никона) Ильей (+1659) единогласно (но не единодушно, так как некоторые участники собора подписали его постановления неохотно, под давлением) постановил не принимать новых книг. («Шесть монахов <имена> отправили челобитную патриарху Никону на архимандриста Илью, якобы заставившего их отказаться от новых книг под угрозой смерти» [122, с. 201].)

Указ об изъятии старых книг и обязательном пользовании новыми, и сами новые книги, были посланы не только в Соловецкий, но во все русские монастыри и епархии (для выполнения в каждом приходе). Он не мог, конечно, быть выполнен (для чего требовалось напечатать очень много экземпляров книг) быстро, но выполнялся по мере напечатания. Соловецкий монастырь, был, вероятно, в числе первых получателей этого указа и новых богослужебных книг.

Очень долго Москва не реагировала на неповинование знаменитой обители; это позволило монастырю развернуть по всему Северу (для которого он был величайшей святыней и непререкаемым авторитетом) пропаганду против книжных и обрядовых «исправлений». Преемник Ильи архим. Варфоломей был поставлен в настоятели в Москве в 1660 г. без заминки и без требований принять новые книги. В том же году «в монастырь приехал "на покой" бывший архимандрит Саввина-Сторожевского монастыря Никанор» [63, ч.1, с. 194]. На собор 1666 г. архим. Варфоломей привез от своих монахов челобитную (сам он осторожно ее не подписал) против новых книг, что уже было вызовом Москве. Этот вызов, а также очевидная бесперспективность и опасность для царской политики дальнейшего замалчивания поведения монастыря – культурной и экономической столицы русского Севера – заставили царя и собор принять меры к ликвидации неповинования. Некоторые монахи были вызваны в Москву для допроса, в том числе составитель первой соловецкой челобитной Герасим Фирсов; он был «сослан оттуда в Волоколамский монастырь» [122, с. 21].

В Соловки осенью 1666 г. был прислан следователь – архим. Ярославского Спасского монастыря Сергий – с приказом отлучить от Церкви непокорных и пригрозить им жестокими царскими наказаниями. После диспута Сергия против архим. Никанора и монастырского казначея и головщика Геронтия, монастырский собор постановил, что Никанор и Геронтий победили, доказав правоту старых обрядов и текстов и обличив неправоту новых книг, и отказался принять Сергия, а на угрозы ответил новой членобитной; в ней говорилось, что монахи, если их вынудят, оставят монастырь и уйдут в пустынью, но не покорятся. Требование Сергия и новгородского митр. Питирима (будущего патриарха) выдать сыскной комиссии старые книги из монастырского книгохранилища монахи выполнить тоже отказались, эти книги Сергию не показали и даже не назвали. Отказались и предоставить Сергию полный список наследников. «Так же безрезультатно завершилось расследование другим царским посланником – стольником А.С.Хитрово» [122, с. 21].

В 1667 г. в Москве для Соловецкого монастыря был поставлен архим. Иосиф и послан в Соловки; его, как и Варфоломея, не приняли, а привезенные архимандритами 39 бочек вина и 15 бочек пива с медом «были вылиты в озеро» [122, с. 21]. Монахи послали в Москву новую членобитную, в которой было написано: «Не присылай, государь, напрасно к нам учителей, а лучше, если изволишь книги менять, пришли на нас свой меч, чтобы переселиться нам на вечное житие»; цит. по [2, с. 227–228]. Предвидели ли и предчувствовали ли авторы этой членобитной, что скоро их просьба будет выполнена и перевыполнена? В сентябре 1667 г. казначей Геронтий составил пространную членобитную, которая изложила все причины протеста против реформ и стала манифестом родившегося старообрядчества. В ней утверждалось, что близится кончина мира, христиане повсюду все более отступают от истинной веры, главные отступники – греки, идти за ними нельзя, именно это делают русские царь и епископат (подробно исчислены новшества), лучше умереть, чем присоединиться к идущим по Антихристову пути. Монастырский собор одобрил членобитную, а «новоисправленные книги <монахи> похулили и пометали в море» [60, с. 193]. Отвезшие в Москву эту членобитную (как и все остальные неугодные царю послания соловецкой братии) монахи попали (к чему они, вероятно, готовились заранее) там в тюрьму.

Началась изоляция монастыря; все его береговые вотчины были заняты царскими войсками; духовная оппозиция монахов патриарху и

правительству переросла в бунт. Его главарями стали: архим. Никанор, казначей Геронтий, келарь Азарий и служка Фаддей Бородин.

О архим. Никаноре нужно сказать хотя бы несколько слов. В прошлом он – соловецкий постриженник, монах и (в 1644-1653 гг.) книгохранитель, которого соловчане, послав его в Москву, безуспешно просили себе в настоятели в 1653 г., вместо чего он неожиданно для них и для себя был назначен на почетную и влиятельную должность архимандрита подмосковного Саввина-Сторожевского монастыря. В 1666 г. соловчане еще дважды просили его в настоятели. «Протопоп Аввакум, <священномонах> Григорий Неронов и другие бывшие "боголюбцы" в 1664 г. рекомендовали <его> царю в качестве одного из кандидатов на патриаршую кафедру. <...Он> был человеком, хорошо известным царю Алексею Михайловичу, неоднократно приезжавшему в монастырь Саввы-Сторожевского на богомолье. Царю иногда случалось говеть в монастыре, и он имел здесь духовником своим архимандрита Никанора. Архимандриту Никанору принадлежит, как известно, главенствующая роль в соловецком восстании, особенно на последнем его этапе, начиная с 1674 г., когда после высылки из монастыря казначея Геронтия он фактически возглавил вооруженную борьбу соловецких монахов» [60, с. 185, 199].

В 1668 г. началась осада монастыря и тянулась 7 лет; сменилось трое царских воевод. В монастыре было собрано очень много продовольствия, имелось 90 пушек, 900 пудов пороха, достаточное количество ядер; монахи и помогавшие им поморы могли проникать за кольцо осады и пополнять запасы зерна и свежей рыбы; мощные стены монастыря без трудно-поправимых повреждений выдерживали обстрелы. Тысячи богомольцев, ежегодно идущих в монастырь по обычному на Севере обету, поражались невиданному и неслыханному делу: царские войска обстреливали святыню – удел прп. Зосимы и Савватия, хранителей русского Севера, стреляли прямо по иконам на фасадах соборов и пытались заморить монахов голодом! Монахи не брали в руки оружия, но несколько сот засевших с ними в монастыре мірян, не согласных менять «веру святых Зосимы и Савватия» на «Никонову», в том числе пробравшиеся сквозь кольцо осады поморы и избежавшие казни и пробирающиеся до монастыря начиная с осени 1671 г. Разинские казаки, оборонялись вполне профессионально; московские войска несли потери. В 1672 г. царским войском были «уничтожены огнем все монастырские постройки, скот был перебит» [122, с. 22]. Весть о твердости исповедников старой,

истинной веры, Божией помощи им и их твердыне, и жестокости и безумии новых, еретических властей разносилась по всему Северу. «Среди осаждавших монастырь стрельцов начались волнения. Уже в июне 1673 г. двинские стрельцы в количестве 100 человек отказались стрелять по восставшим – их заменили другими» [122, с. 22].

В связи с этим отмечу замечательную подробность: участник и самовидец событий – соловецкий иеродьякон Игнатий – писал, «что рать, осаждавшая обитель состояла из "немцев и поляков, истинных латынцев". Войско воеводы Ивана Мещеринова <...> в <...> 1674-1676 <гг.>, действительно находилось под командованием иностранных офицеров, "новокрещеных иноземцев" рейтарского строя, присланных Иноземным приказом из Москвы. <...> При этом правительство, видимо, учитывало большую надежность "новокрещеных иноземцев" при выполнении столь деликатной службы как осада мятежного монастыря» [97, с. 24].

Иноческий собор 28.12.1673 постановил не молиться за царя; несогласные с этим монахи, в том числе Геронтий, были высланы из монастыря. (Геронтий, продолжая молиться за государя, не изменил старым книгам, и был за это воеводой Мещериновым окован и заключен в тюрьму. Дальнейшая его судьба неизвестна; вероятно, умер в тюрьме). Решение собора 28.12.1673 не могло не стать и стало сигналом для решительных действий властей. Мещеринов получил приказ «искоренить мятеж»; в монастыре в это время началась цинга, надежда на «вразумление» царя таяла, уменьшилось количество защитников.

Однако штурм 23.12.1675, несмотря на руководство офицеров – иноземцев, был отбит. Нашелся изменник – старец Феоктист – и указал воеводе тайный ход в монастырь. Царское войско проникло в монастырь ночью под 22.1.1676. Самыми свирепыми пытками были замучены монахи, в том числе архим. Никанор, и міряне, всего от 300 до 500 человек или больше 500; 14 иноков бежали и, окруженные ореолом страстотерпчества, разнесли страшную весть по сотням северных сел, острогов и скитов. Тела и части тел мучеников лежали неубранными полгода, и затем были по приказу из Москвы зарыты без всякого богослужения. «На зверских казнях соловецких сидельцев настоял» патр. Иоаким [52, с. 329]. Участники бунта, соченные менее виновными, были, после телесного наказания, отвезены в том же году в Пустозерск. Там для них не нашлось земляных тюрем, и их куда-то увезли. Монастырь был разграблен стрельцами и лично Мещериновым, попавшим за это под следствие; «в его ладье были обнаружены 2312 руб.

и множество ценностей, украденных из монастырской казны» [112, с. 218]. Он пытался вывезти из разграбленного монастыря 205 книг, из которых, вероятно, «лишь 48 были его личной собственностью. <...> Он пробыл в остроге до 1680 г.» [122, с. 23]. Затем монастырь был заселен присланными из русских монастырей монахами, служившими по новым книгам. «Первым архимандритом после подавления восстания был Макарий. <...Ему> предписывалось жестоко расправляться со всеми проявлениями раскола среди приверженцев старой веры, "распрашивая со всяким истязанием, сажать в земляные тюрьмы и, разыскав о них допряма, писать к святейшему патриарху"» [122, с. 23].

Вовремя осады в монастыре продолжалась литературно-полемическая деятельность, и анти-никоновские сочинения осажденных монахов (архим. Никанора и казначея Геронтия), «попадая в Москву и другие города в центре страны <...>, оформлялись их почитателями в виде "книги" и затем распространялись в народе» [60, с. 189]. В их распоряжении была монастырская библиотека, насчитывавшая, по описи 1676 г., «призванной предотвратить начавшееся разграбление монастыря, <...> 948 рукописей и 530 печатных книг» [63, ч. I, с. 183]. До «начавшегося разграбления» она, вероятно, была больше.

Количество замученных не должно удивлять; ведь в монастыре заперлись и бежавшие от царских войск монахи, послушники и обетные работники из его береговых и островных скитов. В начале осады запершихся было значительно больше, но трудностей с пропитанием не возникло. За 7 лет часть осажденных погибла от ран, часть (в том числе монахов), не желая участвовать в вооруженном бунте, перебежала в царский лагерь, (часть из них по-прежнему, однако, не соглашаясь молиться по новым книгам), часть (как Геронтий) была выслана, часть бежала с островов и скиталась в лесах.

Не должно удивлять и то, что замученных не погребали с хотя бы минимизированной церемонией; причиной «было решение властей не хоронить старообрядцев в освященной земле, приравнять их к еретикам и самоубийцам. <...Поэтому же и> тело боярыни Морозовой в рогоже и без отпевания зарыли внутри стен Боровского острога». Зная о такой ожидающей его тело посмертной участии, Аввакум, не для красного словца и не преувеличивая, писал: «Аз же, принуждением вашим, не сподоблюся савана и гроба, но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы»; цит. по [40, с. 35]. Это и осуществилось в точности.

До ХХ в. включительно любимым чтением старообрядцев была составленная в начале XVIII в. Семеном Денисовым «Повесть об отцах и страдальцах Соловецких», переписывавшаяся тысячекратно, и в ХХ в. неоднократно напечатанная и опубликованная (есть и иллюстрированные рукописи и печатные издания). 29.1.1676 умер царь Алексей Михайлович; старообрядческое предание, восходящее к нижецитируемому повествованию дьякона Федора о взятии монастыря и вошедшее в «Повесть», рассказывает, что перед смертью он раскаялся в своих жестокостях, и распорядился снять осаду с Соловецкой обители, но было уже поздно. Одна из иллюстраций «Повести» изображает двух конных гонцов, мчащихся галопом навстречу друг другу: один с царским приказом воеводе отступить от монастыря, другой с известием о его взятии царским войском. Другая иллюстрация изображает повешенных на крюки за ребра побежденных, и псов, поедающих непогребенные тела и отрубленные части тел монахов.

Прекрасно осведомленный о всех московских делах духовный сын прот. Аввакума писал своему духовному отцу в «Вознесении» (см. с. 124): «После умертвия того царева вскоре приезжал гонец от Соловков, с победою лист привез к царскому лицу: «Счастием, де, твоим пособил Бог: монастырь взяли и всех под мечь подклонили. Человек за пять сот порубили, а десятков шесть повесили, все иноков...». <«Повесили» не как вешают обычно приговоренного к смертной казни – за шею -, что ведет к быстрой смерти от удушья, а головой вниз или на крюке под ребро.> Автора, как, повидимому, и других современников, поразило еще одно совпадение в датах: Соловецкий монастырь был взят <...> 22 января, а на другой день – 23 января – царь внезапно заболел» [60, с. 287] и через неделю умер нехорошай (см. с. 124) смертью.

Вот что писал о смерти царя и разгроме Соловецкого монастыря дьякон Федор: «Наш московский царь Алексей Михайлович, прельщенный от Никона – еретика и отступника, при смерти своей понял неправду свою и законопреступление свое и отпадение от правыя веры отеческия, и вопияше великим гласом, моляся новым преподобномученикам соловецким: «О, господие мои, послушайте мя и ослабите мя, поне мало да покаюсь!» Предстоящий же ту и седящий вопросиша его, глаголюще со ужасом: «Кому ты, царь-государь, молишься прилежно и умильно?» Он же сказа им, яко «приходят ко мне старцы Соловецкаго монастыря и растирают вся кости моя и составы тела моего пилами намелко, и не быти мне живу от них. Пошли гонца скоро и велите войску отступити от

монастыря их». Боляре же послаша гонца скораго по повелению цареву. Но в то время самыя болезни его взят бысть монастырь и разорен, и братия вся, иноцы и белцы, побиены быша и разными муками и необычными замучены, и Никанор преподобный, архимандрит и многолетний старец, иже и отец <то есть духовный – см. с. 219> бе ему, царю Алексею, и той замучен ту разными муками во едином часе от стрелецкаго головы Ивана Мещерского <...>, сатанина угодника. И гонца он послал своего к царю на радости, чая себе великия почести, еже взял монастырь и пригубил всех живущих в нем. Гонцы же оба на пути сретостася и сказаста друг другу, чего ради послана, и без пользы возвратиша скоро во своя. Царь же по том скоро скончася недобре. И по смерти его той же час гной злосмрадный изыде из него всеми телесными чувствы, и затыкающе хлопчатою бумагою, и едва возмогоша погребсти его в землю»; цит. по [60, с. 288–289]. Приблизительно так же описали смерть царя и автор «Возвращения» и прот. Аввакум. «Необычные» муки – это повешение за ребро или вниз головой и замораживание во льду. Ошибся дьякон Федор, вероятно, только сказав, что «гонцы без пользы вернулись во своя». Фактически, конечно, гонец Мещеринова продолжил свой путь и прибыл в Москву вскоре после смерти царя, как сказано в «Возвращении».

СУДЬБЫ ПЕРВЫХ ВОЖДЕЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

26.8.1667 Аввакум, Лазарь, Епифаний и симбирский священник Никифор были приговорены к ссылке в Пустозерск. 27.8 Лазарю и Епифанию отрезали языки, а 30-31.8 все они отправились в очень далекий путь. Прибыли 12.12 и были помещены «порознь, очистя пустозерских крестьян избы, по одному человеку в избе» за караулом сотника и 9 стрельцов, пока не были готовы (в 1670 г.) особые одиночные земляные тюрьмы. Через несколько месяцев умер Никифор. 25.2.1668 резали язык дьякону Федору, и в тот же день повезли в Пустозерск; прибыл он туда 20.4.

Ссыльные много писали и посылали «через верных людей» (рисковавших жизнью) свои писания на Мезень, где жила в ссылке семья Аввакума. Оттуда эти писания, многократно переписанные, расходились по всей России. Обратные потоки корреспонденции использовали тех же «верных людей». Письма закладывались в тайники в деревянных крестах, которые изготавлял инок Епифаний (всего вырезал их более 600), или в древках бердышей стрельцов, помогавших исповедникам старой веры более или менее бескорыстно. Но даже искренне сочувствовавшие узникам стрельцы не могли избавить их от ужасного заключения (с 1670 г.) в одиночных земляных тюрьмах – ямах длиной в сажень, и глубиной в человеческий рост, крытых бревнами с окошком, вероятно, волоковым, то есть, узким – шириной в толщину бревна (30–40 см). «Весной тюрьмы до лежанок затопляло водой, зимой печной дым выедал глаза и удушал. Глаза Епифания так загноились, что он временно ослеп» [47, с. 250]. «Содержимые в мрачных тюрьмах, получая в день лишь по полтора фунта плохого хлеба с небольшим количеством квасу, они не теряли энергии» [89, с. 382]. Вероятно, на таком довольствии узники исхудали настолько, что могли (с разрешения и с помощью охраны, конечно) по спущенной сверху веревке по ночам иногда выбираться из своих темниц через волоковые оконца. Побег из Пустозерка – верная смерть, да и сил на побег у них, разумеется, не было, так что об этом стрельцы не беспокоились.

Кроме того, узники и не думали о побеге; все их помыслы и чаяния были о другом: о борьбе за старый обряд, пока рука может держать перо, а глаза – видеть лист бумаги. Они, конечно, понимали, что приказ о их смертной казни может быть получен из Москвы в любой день и час и будет немедленно выполнен; их непротивление близкой смерти, вместе с «известным» всем сожжением еп. Павла Коломенского, послужило, отчасти, примером будущим тысячам самосожжений. И несомненно послужило примером десяткам русских людей, открыто обличавшим царя-антихриста – имп. Петра I – и скончавшимся в застенках и на плахах.

(Так, указ Синода от 16.7.1722 был вызван «громким делом последователя Г. Талицкого – Левина, который в 1721 году в Пензе обратился к толпе с призывом сопротивляться царю-антихристу. <...> Левин <...>, допрошенный сенаторами под пыткой "на спицах", заявил, "что народ им наслушался и ныне стоит он в прежнем своем мнении и в том умереть желает и пожелал он волею свою пострадать и умереть". В указе осуждались "таковые, которые от невежества и безумия, или от крайней злобы своея, аки главные враги себе сами доброхотно зла желают и здравия и жития напрасно лишаются, прельщающиеся именем страдания и тем единственным горькия муки и смерти себе услаждают. <...> Не всякое страдание, но токмо страдание законно бываемое, <...> полезно и богоугодно есть". Места же для законного страдания в России нет, так как "такового правды ради гонения никогда в Российском, яко православном государстве, опасатися не подобает, понеже то и быти не может"» [110, с. 349–350].

В этих нечеловеческих условиях Аввакум, Епифаний, Лазарь и Федор, «работая в тесном взаимодействии и творческом содружестве, организовали здесь настоящую литературную школу. Создавая <...> сочинения для широкой крестьянско-посадской читательской аудитории, эти писатели наладили их "тиражирование" и распространение с помощью профессиональных писцов <...>, и самих читателей – старообрядцев» [60, с. 32]. И более того: их авторитет был таков, что из разных русских местностей «снятые копии <их сочинений> пересыпались авторам для заверки. Некоторые книги с заверкой пустозерских писателей-узников сохранились» [60, с. 39]. Конечно, такая пересылка увеличивала опасность смертной казни для переписчика и перевозчика с конфискацией самой книги, но так «ценилось» одобрение копии самим страдальцем – автором! Известны даже случаи присылки авторами своих сочинений в Пустозерск для прочтения и одобрения их здешними «сидельцами».

Так, «Послание о Антихристе и о тайном царстве его» «было написано сибирским старообрядцем, жившим в Долматском монастыре <на р. Исети>, прислано в Пустозерск и, возможно, подверглось здесь редакторской переработке. Написано до января 1676 г.» [60, с. 267].

Не совсем понятно, почему [60] утверждает, что пустозерские узники писали «для широкой крестьянско-посадской читательской аудитории». Мне представляется очевидным, что у них и мысли не было как-то ограничивать свою «читательскую аудиторию» и писали они для всех – от царя до монастырского послушника и московского нищего. А уж реально, независимо от их мыслей и намерений, конечно, первыми адресатами и читателями их сочинений были многочисленные оппозиционно настроенные, но затаившие свои убеждения клирики, монахи и монахини, почти поголовно, в противоположность «широкой крестьянско-посадской аудитории», грамотные. Эти клирики, монахи и монахини и пересказывали прочитанное всем, кто не умел читать (то есть, подавляющему большинству «широкой крестьянско-посадской читательской аудитории»), но охотно слушал смертельно опасное, и столь явно правдивое чтение. Семена падали на подготовленную почву и приносили плод. Таким образом, духовенство и монашество неизбежно были самой вовлеченней в процесс распространения антиреформенных взглядов и убеждений «читательской аудиторией». И тоже очень широкой.

Власти знали о литературной работе пустозерских узников, более или менее понимали ее значение и пытались ее пресечь, усиливая строгости охраны и суровость режима; но – безрезультатно. Так, «сохранились известия о специальном царском указе от 26 августа 1676 г. о <...> том, чтобы "писем бы никаких у них никто не имал и к ним ни от кого никто не приносил некоторыми дель". Однако, несмотря на новые строгие запрещения властей, сочинения Аввакума по-прежнему переписывались <...>, из них составлялись целые сборники и рассылались "верным"» [60, с. 283].

«За 14 лет совместного заключения в непомерно суровых условиях, лишенные книг, бумаги и чернил, вынужденные общаться тайно по ночам, пустозерские узники создали около ста оригинальных публицистических сочинений. <...> Эта эмоциональная, насыщенная художественными образами литература оказала огромное влияние на русскую читательскую аудиторию, и прежде всего на многомиллионное крестьянство. <...> Пустозерские "сидельцы" с успехом противопоставили себя и свои писания мощной корпорации господствующей православной церкви, в ведении

которой находились сотни людей – писатели, справщики, переводчики, библиотекари, а самое главное – мощные государственные типографии» [60, с. 231–233]. Добавлю: почта, аккуратно доставляющая тиражированные «мощными государственными типографиями» антистарообрядческие сочинения многочисленным адресатам, возможность распространять эти многотиражные сочинения «добровольно-принудительным» порядком и карательно-сыскная служба, изымающая письма в Пустозерск и обратно и уничтожающая перевозчиков и авторов.

«При копировании пустозерских оригиналов <...> почерки писцов максимально приближены к печатному <то есть наиболее легко читаемому> шрифту, чтобы сделать текст книги доступным для прочтения возможно большему числу читателей из народа. <...> От имени всех пустозерских писателей было составлено дьяконом Федором специальное наставление писцам: "Молю зде всяческаго православна <вот точно обозначенная "читательская аудитория"> хотящаго, сию малую книжицу преписати себе, да внимаешি, возлюбленне, опасно глаголем силу в речении всякаго словеси, и како есть писано зде кое слово, или где запятые и точки и вместительныя <...> Такоже и ты твори и речь с речью не сливай и в письме, и вместо естя не пиши ятя, и вместо ятя не пиши естя. А где аще опись узриши, и ты разсуди, собою исправь, понеже писано в великих бедах сие и в горьком гонении". [60, с. 234–235].

Следует особо отметить написанную и отосланную в 1669 г. «пятую челобитную протопопа Аввакума царю Алексею. Однако автором первой половины этой челобитной был не Аввакум, а дьякон Феодор, и она представляла собой одно из самых дерзких и смелых сочинений среди писаний раннего старообрядчества. Именно здесь было сказано: <...> "Все в тебе, царю, дело затворися и о тебе едином стоит". Вторая, писанная самим протопопом Аввакумом, часть челобитной была значительно мягче по тону. <...> В первой же части – <...> совершенно непримиримая позиция и страстное обличение царя как главного и даже единственного виновника нововведений и расправы над узниками. Только дьякон Феодор решался в те поры называть царя "рогом Антихристовым". Он так и написал в своем письме, адресованном семейству Аввакума. <...> Дьякон меньше других надеялся на милость царя и способность его справедливо рассудить пустозерцев» [47, с. 248]. В этом, как и во многом ином (в том числе, в богословских тонкостях), он оказался проницательнее своих коллег по борьбе и страданиям. (Отмечу, однако, что [25, с. 237]

цитирует резкие осуждения царя в этой члобитной, как слова именно Аввакума. Вероятно, [47] не ошибается).

Был он и добреи и справедливее их. «Спор между Феодором и Аввакумом по некоторым догматическим вопросам возник впервые еще до Пустозерской казни. <14.4.1670...> Но он вскоре утих. <...> После 1670 г. спор возобновился и разросся. <...> При этом Феодор <...> отстаивал абсолютно правильную православную точку зрения. <...> Феодор был более искушен в отвлеченном богословии. Сознание собственной правоты укрепляло его даже тогда, когда он оказался один против троих. <То есть своих соузников;... Объяснить причины спора> могли бы книги Феодора, посвященные вопросам спора. Но они уничтожены по наущению Аввакума. <...> Вспомним рассказ Феодора: "По сем же некогда в полночь выходил аз из ямы вон окном, яко же и он Аввакум, в тын, и их посещал и прочих братию вне ограды. И то хожение мое нелюбо ему (Аввакуму) стало: и сотнику сказал он. Сотник же, андрей именем, враг бысть, мздоимец, и на мя гнев имел за некое обличение. И в то время велел меня ухватить стрельцом в тыну, нага суща. И яша мя, и начаша бити зело... А стрельцы, влезше в мою темницу, по благословению протопопову, и те книжицы и выписки мои похитиша, и ему продаша". <...> К чести Феодора он и в споре находил слова добра для своих оппонентов: "Подвижники они и страстотерпцы великия от никониян за церковные законы святых отец, доблестенне, и терпение их и скорби всякия многолетныя больше первых мучеников мнится ми воистину. За та же вся и аз с ними стражду и умираю купно". Аввакум для дьякона таких слов не нашел. <...> Как только ни бранил его Аввакум, и "щенком", и "косой собакой", и "бешеным дитяткой", отлучал Феодора от своего благословения. <...> Спор начался с того, что толкование Феодором догмата о Троице было основано на признании опечаток или описок в книгах никоновского выхода» [47, с. 252–253], с чем Аввакум не соглашался.

Впрочем, здесь нужно немного поосторожничать. Имели место «многолетние споры самих старообрядцев о подлинности или подложности ряда пустозерских сочинений, в особенности из числа приписываемых обычно перу протопопа Аввакума. Значительное число так называемых "ложных догматических писем Аввакума" появилось в стране уже в 80–90-х гг. XVII в. <...> Это произошло вследствие использования старообрядцами пустозерского писательского архива, привезенного вдовой казненного попа Лазаря – Домницеи – на Керженец. Из-за этих "Аввакумовых писем" в керженских скитах в конце

XVII – начале XVIII в. разгорелись многолетние споры и распри. К сожалению, пустозерский писательский архив не сохранился. Однако появление в старообрядческой письменности документов из этого архива сильно усложнило положение с атрибуцией Аввакуму и другим пустозерским писателям ряда приписываемых им сочинений. <...Поэтому> вызывают сомнение некоторые аспекты богословской полемики, проходившей в Пустозерске между протопопом Аввакумом и дьяконом Федором. <...> Многие сочинения пустозерских узников, и в особенности протопопа Аввакума и дьякона Федора нуждаются в тщательной археографической и источниковедческой "экспертизе" с целью выяснения не только их подлинности и действительной принадлежности названным авторам, но и установления их "общественного статуса", связанного с проявлением "авторской воли"» [60, с. 237–239].

Не могу не назвать дьякона Федора святым вдвойне и мучеником вдвойне; его мучили и новообрядцы, и свои же сострадальцы – соузники, не поддерживал же ни один человек на земле. Аввакум не только «велел» стрельцам отбирать от Федора книги (купил их и уничтожил) и бить его, но и «в весеннее половодье научил стрельца просечь борозду к уже затопленной избе Федора, "да паче притекает сверху вода"» [6, Феодор Иванов]. Кротость Федора, терпение, убежденность в правоте своего дела и любовь к своим сострадальцам-мучителям не могут выразить человеческие слова.

3.3.1669 умерла царица Мария Ильинична Милославская, через 2 дня – ее новорожденная дочь, в том же году умерли царевичи Симеон и Алексей Алексеевичи, а 2.1.1670 умер Неронов. После этих смертей репрессии против старообрядцев усилились по всей России; к этому усилению репрессий можно отнести и Пустозерскую казнь 14.4.1670, когда решение об этом усилении дошло туда из Москвы. В этот день Лазарю, Федору и Епифанию вторично резали языки и рубили правые руки; Епифанию отсекли 4 перста, Федору – руку «поперег ладони». Аввакума было приказано держать в одиночной тюрьме на хлебе и воде «вместо смертной казни».

«В марте <того же года> на Мезени <, куда приказы из Москвы приходили быстрее, чем в Пустозерск,> были повешены ученики Аввакума Федор юродивый и Лука Лаврентьевич. Сыновья Аввакума Иван и Прокопий были приговорены к той же казни, но "повинились", и были вместе с матерью посажены в земляную тюрьму» [63, ч. 1, с. 20].

Отвлекаясь, расскажу об Иване Аввакумовиче и о старообрядческой святыне Петербурга; о ней, вероятно, знают немногие: «После казни отца Иван еще десять лет находился в ссылке на Мезени. <... После своего освобождения> в Москве Иван, повидимому, выступал в роли старообрядческого священника. В 1717 г. он был арестован по делу о распространении раскола, осужден "в Кириллов монастырь в вечное пребывание" и, измученный допросами и переездами, умер 7 декабря 1720 г. в возрасте 76 лет, находясь в С.-Петербургской крепости за караулом» [47, с. 284].

Нужно пояснить: маловероятно, но не невозможно, что Иван Аввакумович не только «выступал в роли старообрядческого священника» (неясно, как следует это понимать), но и был им в точном смысле слова, так как: 1) он не должен был быть рукоположен во священство до 1655 г., потому что был слишком молод; но в тогдашней ситуации и по просьбе Аввакума он мог быть рукоположен и до правильного возраста; так были рукоположены сам Аввакум, Никита Минин и мн. др. в то время; 2) хотя после 1655 г. в России и не было епископа, который мог бы рукоположить его по старому чину открыто, не таясь, однако, несколько епископов, преданных в душе старому обряду, могли сделать это тайно по просьбе его отца; впрочем, и о таком факте сведений у нас нет. Но если он и не был, что вероятно, священником, несомненно, он, в тени, так сказать, авторитета своего отца, обладал и сам большим авторитетом среди старообрядцев и, возможно, большим запасом святых даров, приготовленных его отцом (что, впрочем, маловероятно, так как в Пустозерской ссылке служение литургии было, по-видимому, невозможно, хотя достоверно мы этого не знаем; рассылка же из Пустозерска святых даров могла бы осуществляться не с большими затруднениями, чем рассылка рукописей, и теми же способами, в первую очередь – на Мезень, сыновьям) или другими старообрядческими священниками, пережившими Аввакума и дожившими до конца XVII в. Если так, то, раздавая эти дары готовящимся причаститься и, вероятно, принимая от них исповедь (что, при отсутствии священника, допустимо и монахам и даже, в исключительных ситуациях – какой и была ситуация того времени –, мірянам; в том, что он не был монахом, тоже нет уверенности), он, отчасти, выполнял функции священника.

Отмечу кстати, что все (насколько я знаю) священники, оставшиеся верными старому обряду, не имели антиминсов и поэтому «не мог-

ли служить литургий, и тот, у кого было более старых запасных даров, делался самым влиятельным человеком. <...> Старообрядцы в то время нигде не служили обедни, и у них повсюду чувствовался крайний недостаток в святых дарах. Запасные дары мешали с мукой и испеченные из этой муки хлебы принимали, как таинство. В Калуге стояла одна ветхая церковь Покрова Богородицы. Много лет уже не отправлялось в ней, за ветхостью, церковной службы; но церковь не была нарушена: в ней был и престол, и антиминс, освященные еще при патриархе Иосифе, и иконостас времен Ивана Грозного. Старик <священноинок> Феодосий <Ворыгин>, уже более полувека не служивший обедни, изыскал случай ночью, в великий четверток 1695 года, совершить в этой запустелой церкви литургию и освятить запасные дары. <...> Святость даров, освященных Феодосием, была для всех несомненна; даже самые беспоповцы просили у него совершенных им даров. Феодосий разослав частицы их по всем сторонам, где жили старообрядцы» [102, с. 36]. Замечательно свидетельство о беспоповцах, желавших в конце XVII в. причащаться правильно освященными дарами. Антиминс освящает епископ, епископа у старообрядцев не было, а старые антиминсы власти, прекрасно понимая их значение для старообрядцев, тщательно охраняли.

Был арестован в Москве и «в конце 1670 г. казнен ион А враамий» [63, ч. 1, с. 20]. (Но: арестован 6.2.1670, провел 2 года в тюрьме, «подвергаясь допросам и избиениям. <...> Под арестом <...> писал челобитные, послания и публицистические повести, составлял сборники сочинений своих единомышленников, продолжал переписку с пустозерскими узниками. <...> Сожжен в апреле 1672 г.» [60, с. 119, 138–139]. «Весной 1672 г. на Болотной площади – против Кремля за Москвой-рекой, куда выходил государев сад, где <...> казнили еретиков и разбойников, – А враамий был сожжен» [63, ч. 1, с. 33]). Был сожжен дворецкий Салтыковых Исайя, бит батогами молодой князь И.Хованский. На Кольском полуострове был рассечен напятеро старец Иона, сожжены: в Киеве стрелец Иларион, в Казани 30 и во Владимире 6 сторонников старого обряда, в Холмогорах юродивый Иван, в Печенгском монастыре ссылочный Иван Красулин, обезглавлен соловецкий дьячок Иван Захаров.

Ф. П. Морозова предвидела близкую мучительную смерть и в конце 1670 г. тайно приняла иночество с именем Феодора; постригал иг. Досифей. При этом она «не только не удалилась в монастырь, но даже не уехала из столицы. Чтобы избежать благословения никонианских священников, лучше всего было бы укрыться в одном из своих имений,

например, в селе Городище на берегу Волги. Однако Феодора не жела-ла покидать Москву и вела себя вызывающе, обличая никониан: "...и в дому своем при гостех, и сама где на беседе". В домах столичной знати с сочувствием слушали, как приехавшая в гости боярыня "при множестве слышащих поношаще их блядство заблуженое" <т.е. никоновский обряд> [112, с. 163]. В ночь на 16.11.1671 были арестованы она и ее сестра кн. Е.П.Урусова. При аресте Морозовой инокине Мелании удалось скрыться и организовать в Москве тайную женскую общину.

Огромное имущество Морозовой было распродано, а вотчины разданы боярам; это «свидетельствовало о том, что ее участь была предрешена» [112, с.167]. Ее сын Иван Глебович умер от горя (или, как сказано в житии Морозовой, был залечен царскими докторами). Ее братья «поддерживали сестер <и хранили верность старому обряду; старший – Федор – был, вероятно, автором жития своих сестер – мучениц> и были высланы из Москвы, а князь П.С. Урусов отрекся от своей жены и тем снискал царскую милость. Он сумел склонить сына Василия на свою сторону, и только двое дочерей остались верны несчастной матери. <...> Когда Евдокия томилась в заточении, кн. П.С. Урусов развелся с ней и женился <...>. Одновременно <...> царь пустил в раздачу поместья мужа Марии Герасимовны <Даниловой>» [112, с. 167–170]. Зимой 1673 г. Морозову, Урусову и Марию Герасимовну Данилову жестоко пытали на дыбе и огнем ([89, с.380]), били плетьями и угрожали приготовленным уже костром. «Во время пытки их увещевал патриарх Питирим. <...> После пыток послушниц Питирим предложил сжечь их, "да бояре не потянули"» [112, с. 168–169]. «После трех дней пытки <...> за мученицу-боярыню вступилась царевна Ирина Михайловна <...>. В отместку за заступничество царевны Алексей Михайлович осенью 1674 года приказал перевезти Морозову, Урусову и Данилову в особенно строгую <земляную> тюрьму в Рождественском монастыре в Боровске» [25, с. 248–249]. В апреле 1675 г. у них была отобрана одежда, пища, книги и иконы; в конце июня были сожжены 14 боровских заключенных, в том числе священник Полиевкт, инокиня Юстина и слуга Морозовой Иван. 29.6 было запрещено давать узницам пищу и питье, 11.9 умерла от голода и холода Е.П. Урусова, в ночь на 2.11 – Морозова, а 1.12 – М.Г.Данилова. «Получив известие о смерти Морозовой, царь повелел сохранить это в тайне <...> на три седмицы» [112, с. 157], вероятно, опасаясь недовольства многих и, особенно, своей сестры Ирины Михайловны. И через 2 месяца умер и сам «тишайший»

царь Алексей Михайлович, завершив, таким образом, свою жизнь этой даже по тем временам необычной жестокостью и (см. с. 222) соловецкими казнями.

Отмечу, для характеристики царя Алексея Михайловича, что «во всей этой истории <ареста и пыток сестер> не было человека, который вел бы себя столь беспринципно, как князь П.С.Урусов <...>. В столь двусмысленной для него ситуации он сохранил полное доверие царя и вместе с ним чин кравчего, в обязанности которого входило, в частности, следить за тем, чтобы царю не дали с питьем какой нибудь отравы» [112, с. 170]. Какого человека царь Алексей Михайлович счел достойным столь близкой и ответственной службы! «Едва минули сорочины по усопшей Евдокии Урусовой, как 14 января 1676 г. сын страдалицы – кн. Василий Петрович был пожалован в комнатные стольники» [112, с. 173]. А в мае сам кн. Петр Семенович был пожалован в бояре [112, с. 374].

Юродивый Киприан, добровольно последовавший за Аввакумом, был казнен в Пустозерске 7.7.1675.

Иг. Досифей освятил первую старообрядческую церковь на юге России (на р. Чир, в 50 верстах от впадения ее в Дон) 21.3.1686 и вскоре мирно скончался, не возвращаясь в Великороссию. Был противником самосожжений (см. с. 246) и полемизировал по этому вопросу с Аввакумом.

Священноинок Феодосий (Ворыпин) перешел с Дона на Керженец и организовал здесь поповские скиты. Был арестован в 1686 г., затем бежал в Польшу, возглавил Ветковское старообрядческое поселение и дожил до глубокой старости.

Инок Корнилий участвовал в попытке организовать восстание Ниловой пустыни Осташковского уезда Тверской области против новых книг. Затем бежал на Север, жил на р. Водле и в окрестностях Пудожа, умер 21.3.1695 на р. Выг, 125 лет от роду. Был чрезвычайно уважаем и имел много последователей среди противников реформ; благословил основание Выговской пустыни.

Инок Савватий (дьяк Семен Башмак) в начале 1670-х гг. пребывал в заключении в земляной тюрьме Новоспасского монастыря. Вероятно, там и умер вскоре, не менее 70 лет от роду.

Федор Трофимов, в иночестве Филипп, жил на Севере и помогал переписке Пустозерских узников; был сожжен в Москве после 1676 г.

Весть о воцарении Федора Алексеевича оживила по всей России надежду старообрядцев на поворот вспять церковной политики; как только

эта весть дошла до Пустозерска, Аввакум написал челобитную молодому царю. Все лучшие слова, какие мог от всего сердца написать о русском царе русский человек, предстоящий близкой смерти, есть в этой челобитной: «Милостив буди мне, господи. Помилуй меня, Алексеич, дитятко красное церковное. Тобою хощет весь мір просветитися, о тебе люди Божии расточенные радуются, что Бог дал нам державу крепкую, незыблемую. Если не ты по Господе Бозе, кто нам поможет?» Но Аввакум и в этой челобитной, от которой зависела его и многих жизнь, не пытался смягчить своей ненависти к Никону и «его» реформам. Не приукрасил он и своего отношения к умершему царю, отцу нынешнего: «Бог судит между мною и царем Алексеем. В муках он сидит – слышал я от Спаса, и то ему за правду» – такая дерзкая прямота была в России совершенно немыслима и, вероятно, определила судьбу автора. И далее о всем проведении церковной реформы: «Чудо! Как то в познание не хотят прийти! Огнем да кнутом да виселицей хотят веру утвердить! Которые-то апостолы научили так? – не знаю. Мой Христос не приказал нашим апостолам так учить, еже бы огнем да кнутом да виселицею в веру приводить. Татарский бог Магомет написал в своих книгах сице: не покоряющихся нашему преданию и закону повелеваем их главы мечам подклонить. А наш Христос ученикам своим никогда так не повелевал. И ти учители явно яко шиши Антихристовы, которые, приводя в веру, губят и смерти предают; по вере своей и дела творят таковы же»; цит. по [2, с. 229]. И позднее он просил своих корреспондентов молиться о царе Феодоре: «Добрый он человек, спаси его Господи». «Добрый» царь Федор Алексеевич не спас, однако, пустозерских страдальцев от смерти. 8.2.1682 он требовал от духовного собора ответа – как поступить с «раскольниками». Ответ собора – "по государеву усмотрению" [47, с. 319]; 14.4.1682 – в страстную пятницу – Аввакум, Лазарь, Епифаний и Федор («по настоянию нового Московского патриарха Иоакима» [4, с. 101]) были сожжены в срубе «за великие на царский дом хулы». «По народному преданию, записанному в XVIII в., протопоп Аввакум предсказал царю скорую кончину после своей казни» [47, с. 320].

Убежденно осуждая, таким образом, в знаменитой челобитной 1676 г. насилие в делах веры, Аввакум в ней же писал: «А что, царь государь, если бы ты мне дал волю, я бы их студных и мерзких жеребцов, что Илья пророк, всех что собак перепластил в один день. Сперва Никона – собаку рассек бы начетверо, а потом и никониан»; цит. по [2, с. 229]. В одном из писем Аввакум рекомендовал своему последователю

так поступить с пришедшим в его дом «никонианским попом»: «Как он приидет, так ты во вратех тех яму выкопай, да в ней роженья натычь, так он и обрушится тут, да и пропадет. А ты охай, около ево бегая, бутто ненароком»; цит. по [52, с. 140]. Царя Алексея Михайловича он призывал: «Возьми еретиков тех <то есть "никониан",...> и пережги их, скверных собак, латынников и жидов. <...> Право, будет хорошо»; цит. по [52, с. 145]. Было бы неверно уравнивать (как делают некоторые исследователи той эпохи) эту предполагаемую жестокость Аввакума к предполагаемым побежденным противникам и реальную жестокость царя и властей, уже казнивших и запытавших до 1676 г. многие сотни старообрядцев. Жестокость Аввакума была, так сказать, ответной, и только предполагаемой. Сам Аввакум, конечно, не замечал противоречия в своих посланиях между жестокостью и гуманностью, что вполне понятно, учитывая его душевное состояние. Никто из основателей старообрядчества, кроме Аввакума, насколько я знаю, мстительности и жестокости по отношению к «никонианам» не высказал.

В 1725 г. Синод объявил «по поводу отобранный у московских старообрядцев иконы с лицом пустозерского страдальца <...,что> власти <...> прямым зачинщиком и вождем бунта <...6.1.1681> считали Аввакума. <...> Мы вправе верить синодскому документу. Аввакум с его громадным у старообрядцев авторитетом был в состоянии из Пустозерска руководить столичным бунтом» [40, с. 28, 30]. Вероятно, Аввакум был казнен в следующем году либо потому, что такое «руководство» действительно было, либо потому, что так думали власти, в частности патр. Иоаким. Достаточных оснований, чтобы решить, было ли такое «руководство» на деле, мы, насколько я знаю, не имеем.

27.4.1682 (через 13 дней после смерти Аввакума) умер царь Федор Алексеевич; летом в Москве народ восстал против правительства царевны Софьи Алексеевны. Челобитная царям Иоанну и Петру Алексеевичам «была утверждена 21 мая на "кругу" Титовского полка. <... В ней говорилось: > "Надобно, братие, лучше всего постоять за старую православную христианскую веру и кровь свою пролити за Христа"; цит. по [111, с. 171]. «Движение раскольников <(то есть старообрядцев)...> являлось составной частью московского восстания 1682 г. <...> Среди москвичей и других людей, принимавших в нем участие, было немало приверженцев старой веры. Из 14 тысяч <участвовавших в восстании> стрельцов примерно половина была раскольниками. В выступлениях раскольников против официальной церкви, которые начались уже в

мая 1682 г., в религиозной форме отражался социальный протест против светской власти, которую всегда поддерживала церковь. Стрельцы вначале поддержали раскольников, но после религиозного диспута в Кремле 5 июля 1682 г. покинули их. Под влиянием раздоров в своей среде, подкупа правительства стрельцы отвернулись от раскольников и арестовали их предводителей, в том числе <прот.> Никиту Пустосвята <Добрынина;...он> был казнен на Красной площади 11 или 12 июля» [62, с. 296]. «Он был "главосечен и в блато ввержен, и псы брошен на съедение"» [25, с. 299]. Но: «Существует предание, будто бы после казни Никиты его почитатели подобрали его обезглавленный труп с лобного места, купили у палача голову и с великим благоговением вывезли бренные останки Никиты в гор. Гжатск, Смоленской губ., где и похоронили на старом кладбище, поставив над могилою простой деревянный осмиконечный крест без всякой надписи. Каждый год в день казни Никиты в гор. Гжатск собирается толпа богомольцев-раскольников отовсюду» [6, «Никита Пустосвят»]. Другой руководитель старообрядцев в 1682 г. и участник диспута 5.7 в Грановитой палате против патр. Иоакима – икон Сергий (до пострижения Семен Иванович Крашенинников – духовный сын прот. Аввакума) – был арестован, но сумел бежать. «Подкуп правительства» – сказано очень деликатно; фактически стрельцов по приказу царевны Софьи попросту подпоили («Их по очереди пригласили на царское угощение, выставив на 10 человек по ушату пива и мерке меду, и они о старой вере "и думать перестали"» [6, «Никита Пустосвят»]), и они схватили и выдали властям старообрядцев-книжников – участников диспута 5.7.

Доведя описание начала раскола русской Церкви до смерти протопопов Аввакума и Никиты, я остановлюсь. Подводя итог описанному, нужно отметить, что «идеология, созданная первыми старообрядцами, очень быстро распространилась среди угнетенных классов, и в первую очередь нашла отклик у русского крестьянства, видевшего в официальной церкви воплощение всего действующего міропорядка. <...> Однако, <...> несмотря на относительный успех старообрядческой пропаганды в народе, до всенародной "кампании неповиновения" реформе дело не дошло» [60, с. 27–28].

Малорезультативно задаваться вопросом: что было бы, если бы было не то, что было? То есть, что было бы, если бы «дело дошло до всенародной кампании неповиновения»? Но все же немного подумать об этом можно. Годом максимальных возможностей для старообрядческого

движения следует считать 1682-й. Что было бы, если бы в этом году оно, поддержанное стрельцами и «всенародной кампанией неповиновения», победило? То есть, что было бы, если бы царевна Софья и ближайшие бояре, подталкиваемые толпой на Красной площади и подавляющим большинством стрельцов (а не половиной, как было в реальности) и солдат и офицеров полков иноземного строя (эти солдаты и часть офицеров ведь тоже были православные русские люди), поддержавшим вождей старообрядчества твердо, неподкупно и, если можно так выразиться, неподпойно, признали правоту доводов прот. Никиты Добрынина в диспуте против патр. Иоакима? Такая ситуация не представляется невероятной; она могла бы быть и еще более вероятной, если бы была жива (в этом случае она обязательно присутствовала бы на диспуте 5.7.1682) царевна Ирина Михайловна – убежденная сторонница старого обряда; но она умерла 8.2.1679.

Было бы вот что: 1) Страшный (без преувеличения; см. об этом [62]) 1682 г. надолго запомнился бы русским властям.

2) Вернулся бы и пользовался впредь неоспоримым авторитетом старый русский обряд.

3) Поменялась бы вся высшая русская церковная иерархия, в том числе епископат и патриарх.

4) Константинопольский патриарх одобрил бы совершившееся, сожня изменения малозначительными.

5) Более к грекам и малороссам за руководством уже не обращались бы, и неудачное приглашение их на должность учителей запомнилось бы надолго, как неприятная (и даже, отчасти, постыдная) деталь давно прошедшего.

6) Царская милостыня грекам существенно сократилась бы, что повлекло бы за собой корректировку внешне-политической тактики (но не общей стратегии).

7) Сильно и на довольно продолжительное время (вероятно, на 2-3 поколения) возрос бы авторитет русского духовенства.

8) Оно и действительно, стало бы честнее, смелее и независимее, так как руководящие посты в нем заняли бы люди, самоотверженно выдержавшие борьбу против государственной карательной машины и невежественных сжигателей типа патр. Иоакима.

9) Оно вернулось бы, хотя бы отчасти и на время, к программе «боголюбцев» (см. с. 15), то есть, в том числе и к организации школ в русле русской богослужебной традиции.

10) Оно (увы, только на тот же период в 2–3 поколения) смелее и строже, чем это было в реальности (говоря точнее, в реальности этого вообще не было), наблюдало бы за личной жизнью и политикой русских царей, что сделало бы невозможным придворный разврат (во всех многих смыслах этого слова) всего XVIII в. (подобного которому в России ранее не только не бывало в реальности, но и в мыслях и в страшных снах) и имело бы огромное значение для русского народного монархизма (который был психологическим фундаментом русской государственности), и, следовательно, для всего будущего, включая начало XX в. «Поданные воспринимали изменение церковного обряда как изменение самой веры, и церковная смутила лишала власть необходимого нравственного авторитета» [112, с. 112].

11) Самосознание и самоуверенность русских вернулись бы к предниконовскому состоянию, что имело бы, конечно, и негативные последствия, и позитивные, в частности, сделало бы неизбежное восприятие иноземных новшеств более критичным и разборчивым.

12) Поэтому духовенство, имея поддержку в народе, нашло бы в себе достаточно знаний, силы и смелости, чтобы твердо корректировать реформы имп. Петра I, и они, в результате такой корректировки, выглядели бы иначе и не были бы столь разрушающими.

13) Совсем иначе развивалось бы русское искусство.

14) Не были бы сожжены, замучены или изгнаны десятки тысяч и оскорблены, унижены и репрессированы миллионы русских людей, и их муки и смерть, изгнания, оскорблений, унижения и репрессии не лежали бы тяжелым грузом на памяти и судьбах народа и Церкви, как получилось в реальности.

15) Внешнеполитическая стратегия России имела бы прежнее направление, но идея унификации богослужения по греческому образцу была бы оставлена и вскоре забыта. Или, возможно даже, перевернута, и русское правительство вернулось бы к строгостям времен патр. Филарета (но, конечно, не в военно-технической области).

16) Главное – Россия не была бы (увы, более или менее уверенно можно говорить только о том же периоде в 2-3 поколения) расколота во всех смыслах этого слова.

Заглядывание дальше этого периода времени, я думаю, не имело бы достаточных оснований и напоминало бы гадание. В общем, если бы в течение жизни ближайшего поколения: 1) Россия сумела бы исправить и унифицировать богослужение и создать и развить духовную школу по мыслям боголюбцев, предотвратив тем самым на будущее возможность

появления расколов Церкви, подобных расколу XVII века; 2) удалось бы, благодаря вышепредположенной «корректировке», провести реформы имп. Петра I «мягко» и только в их позитивной части; 3) Россия выдержала бы военный напор с Запада (который не мог быть очень сильным, так как его тогда осуществляли только бедная и малонаселенная Швеция и ослабевавшая с каждым годом Польша); – то после этого периода единая, нерасколотая Россия развивалась бы в течение жизни 2-3 поколений «нормальнее», то есть ровнее, спокойнее и быстрее, и, при этом, совсем иначе, чем реальная Россия в реальности.

В отличие от фантастической, реальная дальнейшая история старообрядчества и его отношений с государственной (или, как ее называли старообрядцы, великороссийской, или никонианской) Церковью должна стать предметом особого сочинения, значительно большего по объему, чем предлежащие читателю 348 страниц. Я только потрачу 2 страницы на то, чтобы процитировать слова старообрядца, воспевшего (не без некоторого участия «розовых очков») в конце XIX в. позитивную роль старообрядчества в русской истории:

«Независимость от государственной бюрократии, в отличие от синодальной православной церкви, деморализованной сервилизмом, укрепляла авторитет старообрядчества в народе и привлекала неофитов. Таким образом, старообрядческая церковь не только процветала, но в определенной степени составляла конкуренцию синодальной церкви. На рубеже < XIX-го и XX-го > веков русское старообрядчество переживало возрождение. Указ о веротерпимости 17 апреля 1905 года и последовавшее за ним распечатывание алтарей позволили старообрядчеству выйти на поверхность социальной и политической жизни России. Этот выход подготовлен был также внутренними процессами, происходившими в старообрядчестве в течение XIX века, а именно: укрепление позиций в деревне – высокая трудовая мораль и социальная сплоченность привели к процветанию старообрядческого крестьянства, накоплению капитала и помещению его в быстрорастущие предприятия (фабрики, заводы, железные дороги и проч.), что создало мощную экономическую базу старообрядчества. Таким образом, финансовая поддержка, независимые позиции, подкрепленные строгой моралью, – все это способствовало возрастанию авторитета старообрядцев в обществе. Если в XIX веке активность старообрядцев распространялась лишь на экономические сферы, то уже к началу XX века стал заметен рост их

участия в социальной и политической жизни России: они вошли в Думу, участвовали в различных комитетах и обществах. Их влияние на самые разные стороны российской жизни неуклонно возрастало.

<...> Промышленники, вышедшие из старообрядческих семей-кланов – Морозовы, Рябушинские, Прохоровы, – получили прекрасное европейское образование, которое, накладываясь на патриархальное, глубоко нравственное воспитание, полученное ими в крепких семьях, давало удивительные плоды. Эти люди, имея в руках огромные капиталы, так смогли ими распорядиться, что Россия получила высокое, развитое на мировом уровне производство и в то же время прогрессивные социальные отношения в среде работающих на этих производствах. Как правило, на крупных предприятиях, принадлежащих старообрядцам, рабочие жили большой общиной. Повсеместно распространялся 8-часовой рабочий день, была организована служба социальной помощи и защиты рабочих (обучение, лечение, страховка и проч.). <...> Причем вводимые новшества воспринимались не как новаторство, а как возврат к добре старине, к золотому веку.

<...> Благотворительность в старообрядческой среде всегда считалась обязательной, поскольку, благодаря патриархальной закваске, капитал никогда не рассматривался как средство для устроения роскошной жизни или как самоцель, но как то, что дано Богом и потому в какой-то мере должно служить и другим людям. Поэтому старообрядцы всегда отличались в сфере благотворительности своего рода даже щедростью и содержали множество благотворительных учреждений: больницы, дома престарелых, детские приюты со школами церковного пения и церковного искусства и т.д.» [61, с. 517–519].

«Розовые очки» несомненны, как и лежащая в основе этого описания историческая правда.

ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗДЕЛЕНИЯ В РАННЕМ СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

Всем известно, что к началу XVIII в. старообрядчество уже разделилось на несколько толков (согласий). Разделилось в том смысле, что каждое согласие считало себя Церковью, остальные согласия – еретическими, не имело с остальными согласиями молитвенного и евхаристического общения, и установило определенный чиноприем для переходящих в него из остальных согласий. Разные согласия установили разные правила этого чиноприема для разных согласий – от покаяния до крещения.

Это разделение, в последующие времена еще возросшее, зародилось еще при жизни прот. Аввакума, то есть в описываемое в предлежащей читателю книге время. (Возросло оно впоследствие и в смысле количества согласий, и в смысле отдаления их вероучений одно от другого, и в смысле радикализации их вероучений, и в смысле накопления взаимных претензий и обид, и в смысле ожесточения взаимной полемики (сменившегося позднее, к сожалению, сознанием безрезультатности и безнадежности этой полемики и отказом от нее), и в смысле применения со временем все более сомнительных – в моральном аспекте – приемов полемики; оно принесло старообрядчеству бесчисленные горестные плоды. Оно, однако, не было вполне лишено и плодов сладостных, а именно: 1) оживления богословской мысли и появления старообрядческой литературы, то есть множества полемических сочинений, в том числе весьма интересных, своеобразных и содержательных, 2) развития разных богослужебных, особенно, певческих традиций). Об этом, тогда только еще начавшемся разделении и сопровождавших его расприях, горевал уже один из основателей Выговской пустыни – Иван Филиппов ([69, с. 370–371]). Объясняется это разделение отсутствием в старообрядчестве единого авторитета, что неизбежно при отсутствии епископов; авторитет же иерархии «никонианской, следующей по пути Антихристову», для старообрядцев если и существовал, то только в обратном смысле: если она утверждает нечто, значит, на деле – наоборот. При отсутствии единого авторитета пытливые и неленоственные умы,

многочисленные среди старообрядцев (Пушкинская характеристика русских – «ленивы и нелюбопытны» ([Путешествие в Арзрум]) – прямо и точно противоречит типичному характеру старообрядца XVII – начала XX вв.), вынуждены были решать заново, и решили, естественно, по-разному многие важные жизненные вопросы, волновавшие Церковь еще с первых Ее веков и некогда решенные Ею после долгих и напряженных споров и конфликтов, а затем разделений, отсечений и отторжений побежденных в этих спорах и конфликтах. При том эти древние решения сохранялись, как и многое в Ней сохранялось и сохраняется, авторитетом епископата. С новой остротой, так сказать, «заодно», ожидали в старообрядчестве и не решенные в древности вопросы, например, об Антихристе, о молитве за царя, и др.

Вот список важнейших проблем, разделивших старообрядчество в XVII и XVIII вв. (были и остаются доныне и менее важные):

1) Антихрист; живет он уже в этом мире и властвует им, или следует еще ожидать его появления (рождения)? Аввакум и дьякон Федор писали, что сам Антихрист еще не родился, а когда родится, то будет царствовать три с половиной года; многие полагали (и полагают доныне), что он давно царствует во всем языческом и еретическом мире, а с 1666 г. – и в России. При этом некоторые полагали, что Антихрист – человек; некоторые, что это – попросту – Никон (позднее – Петр, по приказу которого рекрутам клеймили руку и заковывали их; подобного многие ожидали от Антихриста; см. с. 172); некоторые – что это некий дух, владеющий миром духовно, и его царство может продлиться века. То или иное решение этого вопроса отчасти определяло поведение и образ жизни старообрядца. Например, если признано, что Антихрист царствует, то следует ли христианам жениться и «плодиться и размножаться»? И заботиться о пропитании на завтра? И – даже – вообще жить? И т.п. Вслед за ответами на эти и подобные вопросы следовали практические выводы.

2) Священство; прекратилось оно безвозвратно после «Никоновых» реформ (в результате отсутствия епископов) и христианам следует привыкать жить без попов, то есть стать беспоповцами, или священник «никонианин», если раскается в «Никоновых» ересях, может быть принят в старообрядческое общество в «сущем его сане», и служить литургию по до-никоновским книгам, и совершаемые им таинства будут действительны? Аввакум в разных своих сочинениях давал разные ответы на этот важнейший для дальнейших судеб старообрядчества вопрос (см. с. 288 о недостоверности некоторых его писем).

Например: «Аще поп он проклинает никониянскую ересь и службу их и всею крепостию любит старину, по нужде, настоящего ради времени – да будет поп. Как миру быти без попов? И к тем церквам приходить. <...> А иже неведением впал в сию проклятую никониянскую ересь или страха ради и мук бояся, таковый да каётся перед Богом, плачася падения своего и впредь да опасается от той злой ереси и Бог простит такового в сий век и в будущий. И наше благословение на таковом буди во веки» [97, с. 344–345].

Разногласие по этому вопросу повлекло за собой основное разделение старообрядцев – на поповцев и беспоповцев. Разные ответы Аввакума поповцы и беспоповцы использовали в междуусобной полемике начиная с последней трети XVII в., а в конце XVII и начале XVIII вв. умерли все священники до-никоновского поставления – основатели старообрядчества; если не ошибаюсь, соловецкий священноинок Пафнутий, духовник Выговской пустыни умер последним в 1732–1739 гг ([63, ч. 3, с. 22]). Поставить других было некому – не было епископа. «Пахнущее» протестантским рационализмом «самосвятство» (на манер шотландско-англо-американского пресвитерианства) настолько вызывающее противоречило бы русской традиции и русскому церковному мышлению, что даже не предлагалось и не обсуждалось, насколько я знаю, ни в одном из старообрядческих согласий, хотя отсутствие священства всеми тогда вполне искренно переживалось как трагедия; некоторыми – как требующая активного преодоления, другими – как безнадежность.

Что касается противоречий в письмах Аввакума, то они не могут быть доказательством подложности тех или иных писем; он, живя в предсмертном телесном и духовном перенапряжении, не замечал противоречий в них, как и в вышеприведенных местах своей последней челобитной, несомненно подлинной.

3) В поповстве: если священника от «еретической никонянской» церкви можно принять и «исправить», то каким образом следует это сделать? То есть, по первому, второму, или третьему чину принятия еретиков? То есть, крестить его, или миропомазать, или потребовать от него только раскаяния в «ересях»? Можно ли его принять, если он крещен обливанием? А если он не знает, как крещен? И т. п. Из разных решений этого вопроса произошли разделения поповцев, волновавшие всех их до середины XIX в., а не признавших и не принявших Белокриницкую иерархию (о ней см. с. 258) – и позже.

4) О Св. Троице; по-разному учили о ней соузники и сострадальцы – Аввакум и Федор, причем разномыслие довело их до ссоры, в которой Аввакум вел себя не лучшим образом (см. с. 228). Фактически в богословском споре Федор был прав, а Аввакум заблуждался; это было выяснено и признано всем старообрядчеством (несмотря на особое почитание им Аввакума) на диспутах в 1706 г. в Москве и в 1708 г. в Онуфриевом скиту на Керженце. На этих диспутах защищали догматические письма Аввакума инок Сергий, Иерофей Алферов и старец Онуфрий – бывший соловецкий инок, вышедший из монастыря во время осады ([6]) и основавший свой скит еще до 1678 г., а опровергал и, в итоге, опроверг их Тимофей Лысенин – основатель согласия дьяконовщины.

Тогда же в Онуфриевом скиту почитатели прот. Аввакума начали «изображать протопопа на иконах» [63, ч.3., с. 342]. (Рис. 7).

5) Надпись на кресте Христа; следует писать ее, как написано в Евангелии и как, следуя Евангелию, писали в России: ИИЦI ('Исусъ Назорей Царь Іудейскій), или IXЦС ('Исусъ Христосъ Царь Славы), что соответствует действительному достоинству Христа? В конце 1666 г. или в начале 1667 (незадолго до начала осады Соловецкого монастыря) иеродьякон Игнатий вышел из монастыря (по пророчеству юродивого Гурия), и всю свою оставшуюся жизнь проповедовал на русском Севере борьбу против церковных новшеств, «оставаясь фактическим главою старообрядцев в Поморье» [60, с. 220]. Он первый учил, что Евангельская титла – «глумлива», а следует писать «правильно» – IXЦС. Это его учение усвоили некоторые из старообрядческих согласий, и содержат доныне. Его учение о титле было «первой ласточкой» (а о самосожжении – второй) среди многочисленных неизбежных новшеств в жизни старообрядчества, вполне искренне, при этом, желавшего не вводить и не иметь каких-либо новшеств.

6) Самосожжение – добро или зло? Аввакум, Игнатий, инок Сергий, Иван Филиппов и др. считали его (ссылаясь на жития древних мучеников, например, Анфимия Никомидийского (память. 3.9) – [45, с. 199] – и др.) мученичеством за веру; многие считали его недопустимым, как и всякое самоубийство. Сожжение пустозерских узников было решено властями, но, отчасти, зависело и от их воли, так как они – все четверо – , ожидая смертной казни ежедневно, ничего не сделали, чтобы избежать ее, например, не прекратили свою литературную работу и не просили о каких-либо снисхождениях и послаблениях. Не

уклоняясь от мучительной смерти, они тем стремились уподобиться Христу и дали – более или менее сознательно – пример самосожжения всему старообрядчеству. То же можно сказать и о старообрядческом первомученике – еп. Павле Коломенском, об огнённой смерти которого знали все старообрядцы.

Самосожжения начались в 1665 г. и стали массовыми в 1671 и 1672 гг. в Нижегородских пределах во время карательной экспедиции кн. Ю.А. Долгорукова против остатков Разинских «войск», в которых было много старообрядцев. В Пошехонском уезде Ярославской области за 1676-1687 гг. сожглись 1929 человек, в 1679 г. в тюменской области в верховье Тобола – поп Дометиан и 1700 человек, в 1682 г. «в Утятской слободе Тобольского уезда <...> массовое самосожжение» [63, ч.1, с. 45]. В 1687 г. близ Олонца сжегся старец Пимен и более тысячи человек с ним, затем в том же году – иеродьякон Игнатий и 2700 человек в Палеостровском монастыре, в 1689 г. в том же монастыре – 500 человек, в 1688 г. в Устюжском уезде – 300 человек и под Пудожем 350 человек. Самоубийства в старообрядчестве (от огня, голода, удушья и утопления) известны (в основном, в Сибири) в XVIII и XIX вв. и даже в XX в. (самосожжение в Крестцах и в окрестностях Усть-Цильмы в 1970-х гг., и, возможно, др.). Один из сторонников самосожжения писал: «Хотел бы я, дабы весь <родной его город> Романов притек на берег Волги с женами бы да с детьми, побросалися в воду и погрязли бы на дно, чтобы не увлекаться соблазнами мира; а то еще лучше: взял бы я сам огонь и запалил бы город; как бы было весело, кабы сгорел он из конца в конец со старцами и с младенцами,- чтобы никто не принял из них Антихристовой печати» цит. по [49, т. 2, с. 69]. Считается, что всего до 1690 года самосожглись не менее 20.000 старообрядцев. Количество самоубившихся иными способами никем, насколько я знаю, не подсчитано, самоубившихся позднее – тоже.

Иеродьякон Игнатий проповедовал самосожжение и устроил несколько массовых самосожжений (первое – в Пошехонском уезде Ярославской области; сгорело 1920 человек), а затем и сам сжегся в Палеостровском монастыре на Онежском озере 4.3.1687 с 2700 последователей.

(Палеостровский монастырь был избран и «специально захвачен старообрядцами», и самосожжение в нем подготовлено в память о еп. Павле Коломенском, сожженном, по старообрядческому преданию, в этом монастыре [60, с. 220]. «Дивный отец <...Игнатий> собравшиеся

со своими пойде на лыжах ко Онегу от гонительства их и прешед чрез Онего и пришед в Палеостровский монастырь, затворися со своими ученики, тамошних же жителей желающих благочестия к себе прияша, а не хотящих во единомыслии быти с ними вон выслаша из монастыря и послা отец Игнатий, по волостем и селом <...> возвестити благоверно пребывающим христианом: дабы хотяши с ним за древнее благочестие огнем скончатися, шли к нему в собрание: не хотяще бо страдальческих почестей сам точию со ученики свими сподобитися, но со многими же лаще диадимою мученичества украситися; людие же услышавше сия начаша к нему собиратися; и собрася многое множество благочестива го народа <...>; цит. по [69, с. 38]).

Противником Игнатья был инок Евфросин (ученик Досифея), составивший в 1691 г. «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», во многих отношениях новаторское в русской литературе ([45, с. 186–231]), не менее, чем новаторской была в русской жизни причина его появления на свет – самосожжение. Есть мнение, что противники Евфросина – «организаторы самосожжений» – уничтожали списки его сочинения ([45, с. 190]), в котором отталкивающе-реалистично изображены смерти от огня и от голода в «морильне». Это следует считать возможным, учитывая накал внутристарообрядческой полемики уже в то время, когда еще только-только начались старообрядческие разделения.

В Палеостровском монастыре сожглись в 1687 г. 2700 человек; из них, конечно, не менее 800 было мужчин, способных оказать сопротивление силой, умевших защититься от волка и медведя, имевших топоры и рогатины, а некоторые – и ружья; крепкие и смелые поморки могли защищать жизни свои и своих детей почти как их мужья, братья, отцы и сыновья; итого, не менее 1500 способных обороняться людей. Солдат приближавшейся команды было всего 500, они не были крепче физически и храбрее, чем запершиеся (многие из которых были с детства охотниками и превосходными стрелками), их ружья стреляли не часто, не далеко и не точно, у них было не очень много еды, они устали, они хуже запершихся знали окрестности; запершимся все это было прекрасно известно. Почему же они не сопротивлялись? Или хотя-бы не прорвались в близкий почти непроходимый лес? Или не ушли на лыжах через Онего? Можно ответить так: скучься – плохой способ сопротивляться солдатам, но лучший – Антихристу; запершиеся смотрели на солдат, но видели – Антихриста. А можно так: они сожглись потому, что хотели

сжечься; приближение солдат было лишь поводом и оправданием (перед Богом и людьми) самоубийства. А хотели они сжечься потому, что не хотели жить в царстве Антихриста.

Замечательно, что в 1689 г. осажденные старообрядцы стреляли в солдат с деревянных стен того же Палеостровского монастыря не пулями, но – чтобы не убить и не ранить кого-нибудь – пыжами «для страха. <...> Оныя же служивыя салдаты возвратишаася вспять со студом своим в станы своя <...>» [69, с. 57]. Таковы были храбрость, убежденность и дисциплина солдат, рекрутированных, вероятно, из ближайших же сел.

Власти видели и понимали «пропагандистский эффект» самосожжений и, поэтому, пытались помешать им. Так, когда «соловецкий старец Иосиф» устроил самосожжение без благословения и вопреки совету иеродьякона Игнатия «и егда от нашествия гонителей загореся часовня и воины нападоша с топорами и с крюками и выломиша ис часовни из единиы стены несколько бревен, которая часовня с страны прирублена после. А егда страдалцы с дымом и огнем бравшеся, падоша, тогда стену проломльше воини, кокотами из огня извлекоша человек числом шестьдесят, еще смерти вкусити не успевших, в них же бе и старец Иосиф, и онии вси ожиша и свезени быша на Холмогоры и тамо мучени быша. И мали нецы пострадаша из них до конца, а ини не стерпевше мук, к новшествам присташа» [97, с. 188]. То есть, немногие из них, перетерпев все пытки, остались при «старой вере» и были замучены до смерти, не причаствавшихся «еретическим тайнам»; остальные, не выдержав пыток, согласились молиться с «никонианами» и причастились «никонианским» таинствам.

7) Должно ли молиться о царе – еретике и гонителе Церкви (- волновало и разделило еще осажденных соловецких монахов – см. с. 220), а по мнению некоторых – самом Антихристе? Допустимо ли для сохранения жизни молиться о царе притворно? У поповцев: приносить ли за него бескровную жертву в евхаристии как за прежних благочестивых царей?

8) Если молиться о царе-еретике должно, то какими словами? Теми ли же, какими богослужебный устав предписывает молиться о царе православном, как молились в до-никоновское время? Можно ли называть его, как прежних царей, благочестивым и благоверным? Если нельзя, то как следует его называть?

Еп. Нижегородский Питирим доносил имп. Петру I в 1718 г., что «безпоповщина в молитвах царя не поминает, а поповщина именует

царя благородным» цит. по [50, вып. 1, с. 88]. Это не вполне точно: например, «на Выге еще при Денисовых ввели молитву за царя» [111, с. 175] (то есть поморцы – беспоповцы), а в «Чирской обители не поминали ни царя, ни патриарха» [111, с. 203] (то есть на Дону, в поповской общине, основанной священноиноком Досифеем). Вернее было бы сказать, что в XVIII в. за царя не молились старообрядцы (как поповцы, так и беспоповцы), до которых не дотягивалась его гневная вооруженная рука; до Дона она тогда еще не дотягивалась.

9) Переходящих из «никонианства» или других старообрядческих согласий следует ли крестить? – этот вопрос (следовательно, самый ранний во внутристарообрядческой полемике) обсуждал архим. Спиридон (в міру Симеон) Потемкин еще до 1658 г. Или только миропомазать? Или им достаточно покаяться в своих «ересях»? Следует ли учитывать, как они крещены «в ереси» – полным погружением, или обливанием? Если полным погружением, то по старому или новому чину? А если переходящий не знает, как крещен? А если утверждает, что погружением, но свидетелей, подтверждающих это – нет, или, наоборот, есть сведения, что обливанием?

Аввакум писал: «Аще никониане крестят детей, подобает после их крестити православному попу» и даже «повелеваем <...> православным христианиом <т.е. мірянам> крестити и молитвы опосле священником правоверным говорити и миром и маслом помазовати. А ко отступнику осквернитися не ити. Понеже еретическое крещение несть крещение, но паче осквернение»; цит. по [97, с. 326].

10) Если переходящих из «ереси» следует миропомазать, то как приготовить миро, которое по православной традиции может приготовить только епископ? То же и при переходе к поповцам «никонианского» священника и епископа.

11) Правильное древле-преемственное священство и епископство; есть ли оно еще где-то в дальних странах? Следует ли его искать? Если да, то как? И где? Или не искать, но ждать, что оно само найдет верных? Или успокоиться на мысли, что его нет нигде, и не искать и не ждать? Не искать – не грех ли? Не ждать – не грех ли? Если его нет, то значит ли это, что священство полностью оскудело, и его не может быть и не будет и в России? Если его нет нигде, и такова воля Божия, то, может быть, искать или ждать его – грех?

12) Святыни достойны ли поклонения, если ими обладают, о них заботятся и перед ними молятся, тем их оскверняя, еретики? (Очень

практически важный вопрос, так как все храмы, свв. мощи и чудотворные иконы попали в руки «никониан»). Если достойны, то какого? Если перед святыней, стоящей в «никонианской» церкви, можно молиться, то как? И когда? (Ответ на эти два вопроса должен был быть дан с учетом того, что за чтение канона святому или иконе по древле-православному до-никоновскому каноннику с правильными поклонами в «никонианском» храме грозил арест со всеми последствиями, в том числе с конфискацией святой книги). Или, наоборот, еретический храм оскверняет все святыни, в нем помещающиеся и все молитвы, в нем совершаемые, даже и правильные? А может быть, оскверняет не сам храм, а еретические молитвы, в нем читаемые, и, если так, можно молиться в «никонианском» храме, когда он пуст и заперт? А в жилище еретиков?

Аввакум писал об этом: «Образу Христову в еретическом соборе не кланяется... Егда они престанут от молитвы, тогда после их кланяйся»; цит. по [50, вып. 1, с. 10]. Говоря «собор», он, конечно, имел в виду не здание, а собрание.

13) Можно ли и следует ли выкрадывать (или выкупать) древле-православную святыню из еретических (то есть «никонианских») храмов? А из домов? Выкупая, допустимо ли притвориться «никонианином»? До какого предела допустимо такое притворство? Можно ли нанимать для участия в таком деле настоящих «никониан»?

Не в теории, а в реальной жизни подавляющее большинство старообрядцев (то есть все те, кто читал и почитал древле-письменные и древле-печатные книги) решило этот вопрос положительно, выкупая и похищая до-никоновские книги из синодальных хранилищ и частных библиотек (см. с. 274–277).

14) Если такая кража (или покупка) успешно совершилась, то, оправдываясь в суде, можно ли лгать? Лгать – грех, но лгать слугам Антихриста – грех ли? Если грех, и если следует признаться, что святыню купил или украл (то и другое противозаконно), то ведь ее конфискуют, и она снова попадет в «еретические» руки; это – грех больший? А если удастся обмануть судей, то есть шанс оставить святыню в христианских руках; это оправдывает ложь? И вообще – допустимо ли лгать еретикам (словами или молча, притворяясь еретиком), если результатом будет некая польза для христиан?

15) Канонизация новых Святых возможна ли? Проставление новых чудотворных икон возможно ли? Если да, то по чьему решению? И по какому чину (у поповцев – без епископа, у беспоповцев – и без священника)? Вопрос, практически важный для старообрядцев, желавших,

естественно, молиться своим новым святым, либо замученным «никонианами», либо перетерпевшим тюрьмы и пытки и основавшим скиты и монастыри в глухих лесах, причем желавших сугубо, так как все древние святыни были у них отняты. То же и о новых чудотворных иконах.

16) Если канонизация возможна, то возможно ли составление новых богослужебных текстов – служб новым святым -, или следует молиться им по общей мине, как мученикам, или мученицам, или исповедникам, или преподобным? То же о новых чудотворных иконах.

17) Брак возможен ли в беспоповстве (без священника)? Если нет, то обязательно ли всеобщее девство? Аввакум отвечал отрицательно; «он выговаривал, в частности, попу Исидору: "А с женами совокупляться с законными не возбраняй... Ты, возбранивый женитву, ответ даси праведному судии"»; цит. по [45, с. 208].

Если всеобщее девство обязательно и осуществимо (так постановил, несмотря на вышеприведенные слова Аввакума, беспоповский собор 1694 г. в Новгороде), и оно осуществляется, то ведь христиане вымрут; не грех ли это самоубийства? Но при господстве Антихриста самоубийство – грех ли (см. с. 17)? Может быть, всем вымереть, не родив детей – не самоубийство, а приличное последнему времени воздержание? Может быть, такова воля Божия, и следует всем православным христианам вымереть, чтобы на Земле остались одни еретики?

Блудный грех при всеобщем обязательном безбрачии, вероятно, неизбежен (жизнь бесспорно показала, что он неизбежен); но легкопростителен ли? Если блудный грех легкопростителен, то дети – рожать их, или нет? Не рожать – грех (так было раньше)? Или при господстве Антихриста рожать – грех? При господстве Антихриста Бог ли дает душу ребенку? Или сатана? Если рожать – грех, то как не рожать? А если рожать, хоть это и грех, то что делать с детьми – чадами греха? Или – чадами сатаны? Крестить их, как православных христиан? Или убивать, как чад сатаны? Убивать их – грех или не грех? Если грех, то легкопростительный или тяжкий? Если крестить, а не убивать, то воспитывать, но как? Можно ли чад греха воспитывать как православных христиан? Или как-то иначе? А как? Воспитывать ли их в каком-то подобии семьи? Но каким и сколь прочным и долго-живущим может и должно быть это подобие семьи без брака? Или воспитывать их без всякого подобия семьи, но в каком-то подобии детдома? Но как же мать? Не убегут ли все матери со своими детьми из этого «детдомовского православия» в «никонианство»? И в этом случае дети вырастут еретиками-

никонианами? А не будет ли это вина их отцов? Легкопростительная или нет?

Если брака нет, то все женщины равны, и сожительство с любой – легкопростительный грех; следовательно, и с родной дочерью? А нужно ли вообще знать, кто твои дети по плоти и где они? Ведь по духу они – чада сатаны? Но ведь если не знать, кто из бегающих по деревне ребятишек – твои дети, то и они не будут знать, кто их папа, братья и сестры? А выросши, будут сожительствовать (нельзя написать – женятся и выйдут замуж) с сестрами и братьями?

И если брака нет, то разлучать ли супругов, переходящих в беспоповство из поповства или «никонианской» Церкви? Если не разлучать, то чем считать их семью? Если разлучать, то что делать с их детьми?

А если брак без священника возможен, то как его венчать? Прочитать чин венчания, выпустив слова, произносимые священником? Но такой чин будет уродлив и бессмыслен. Или составить небывалый до Никона чин браковенчания «без попа»? – но ведь это будет новшество, чего быть в принципе не должно? (Такой чин и был составлен, и использовался и, вероятно, используется в некоторых беспоповских согласиях). Или не венчать? Если не венчать, то заключить его благословением родителей? А если родителей нет? Обязательством жениха и невесты? Непрочно. Благословением предстоятеля церковной общине – «наставника»? Но ведь совершение им таинства брака сделает его священником, а священство-то исчезло навсегда. Или брак уже не таинство? Но ведь такое учение – новшество? Или оно, напротив, глубокая древность? Или уходить венчаться к «никонианам», а повенчавшись – обратно? (Есть и такое согласие). Или брак – таинство, независимо от присутствия священника, и его участия в бракосочетании? А зависимо от чего? И т. д. и т. п.

18) А в поповстве: признавать ли брак переходящих из «никонианства» (то есть венчаный священником – «еретиком») и из беспоповства (то есть заключенный непонятно как – без попа)? И кто и по каким документам (или без всяких документов?) должен и может такие и подобные браки признать или не признать? Как заключить правильный брак, если приезд священника (которых до конца XIX в. было очень мало – единицы) ожидается не ранее, чем лет через 5 (если его до того не схватят власти)? Нельзя ли венчать брак заочно, на расстоянии, например, 300 верст? Или заключить его каким-то небывалым «полу-беспоповским» чином по письменному благословению священника? А по устному? Кто

может и должен сделать это? Если этого сделать нельзя, то допустить ли сожительство до венчания? Допустить – грех? Может быть, не допустить – грех? И как не допустить? А что делать, если такое сожительство налицо? А не допустив, можно подвигнуть жениха и невесту бежать венчаться к «никонианам» или «венчаться» к беспоповцам; это – грех больший? Или меньший? И если случилось так, то что делать? Или допустить сожительство, как-то (как?) «полу-повенчав» молодых, а затем священник повенчает их правильно? И как в таком случае он должен венчать правильно? И на каком основании он может дать свое письменное или устное благословение на «полу-беспоповский» брак? А отказать в нем? И т. д., и т. п.

Трудно представить, что христиане додумались убивать своих детей-младенцев и сожительствовать с родными сестрами и дочерьми, но это, если верить И.Ф. Нильскому, именно так: «Некоторые из "лютых" московских бракоборцов, желая внушить своим ученикам омерзение к браку, семье и детям, стали проповедовать

Что к зачатью человека,
Ныне к жизни душу века,
Бог творец не посыпает,
Сам диавол помещает,
Сатана зиждет людей,
Множество числом семей.

Вот и объяснение, почему, при обследовании Преображенского <в Москве> кладбища агентами правительства, в Хапиловском пруду выловлено было неводами огромное количество – не рыб больших, а утопленных федосеевских младенцев. Если далее в браке, как бы он ни был заключен, нет, по мнению изуверов, телесного родства, то что мешает пожилому федосеевцу утолить похоть свою с красивой, молодой девицей, родившейся от женщины, бывшей когда-то его стряпухой и вместе подругой, или, по игривому выражению бракоборцов, - днем кухаркой, а ночью "сударкой"? Вот вам и готова, так называемая, «отцовщина», по правилам которой, трудящемуся подобает прежде <других> вкусить от плода своего» [50, вып. 2, с. 94–97].

Если верить этому, то перед нами – страшный «финиш» беспоповства, если не верить – страшный «финиш» противостарообрядческой полемики, попросту – клеветы. Навряд ли проф. Нильский сам нырял в Хапиловский пруд в поисках утопленных младенцев и навряд ли он умел отличать утопленных младенцев федосеевских от прочих. Он,

конечно, пользовался сведениями, полученными от полиции, которую он же двумя страницами ранее обличал в нечестности и подкупности, и сведения ее — в недостоверности. Если это — «финиш» клеветы, что вероятнее, то это и ярчайший пример озлобления и ослепления, до которого доходила противо-старообрядческая полемика, даже в профессорском обличье. Читатель, вероятно, вспомнит тут обвинения ранних христиан в ядении плоти закланных младенцев.

19) Всеобщее девство; оно только желательно при господстве Антихриста, и его нарушение легкопростительно, или оно безусловно обязательно для спасения, и его нарушение нелегкопростительно? Ведь если священства и, следовательно, брака — нет, то всякое сожительство с женщиной есть блудный грех?

20) Если всеобщее девство обязательно, и блудный грех нелегкопростителен, то как этого погибельного греха избежать? Может быть, физически лишив себя возможности его совершить, то есть оскопившись? Если для спасения необходимо оскопиться, то следует ли сделать это в раннем детстве, или же после того, как сочетался каким-то так называемым браком и родил детей? Если оскопление спасительно, то должно ли оно быть сознательным и добровольным, или следует принудительно «спасать» (оскапляя) неразумных, в том числе детей, в том числе своих? И т. д.

Скопчество было запрещено государством, и оскопление считалось уголовным преступлением и подлежало соответствующему наказанию — ссылке. Скопцов, при этом, в России было много, и многие из них, благодаря своим хитрости (необыкновенной, что отмечали все описывавшие их жизнь наблюдатели), богатству, сильнейшему чувству их общей отделенности от мира и взаимопомощи, а также широко разлившейся по русскому государству коррумпированности, ни в какие ссылки не отправлялись и жили спокойно в больших и богатых селах, молясь за всеми церковными («никонианскими») богослужениями и регулярно причащаясь Свв. Тайн. Те же скопцы, которые попадали в ссылки, тоже там не бедствовали, но быстро находили своих ранее прибывших сюда коллег и, обретя в их лице доброжелательных щедрых помощников, легко обживались и обзаводились хозяйством.

Скопчество возникло позднее основных толков беспоповства, и причислять его к старообрядческим согласиям было бы неверно; более того, скопцы, хитря, усердно посещали «никонианские» храмы и причащались в них (что было церковными властями запрещено), если им

удавалось скрыть (в том числе и на исповеди) свое скопчество, или не скрывая его, но изображая раскаяние. Скопчество, однако, не могло бы, конечно, сформироваться без беспоповского учения о наступившем царстве Антихриста, и может, поэтому, рассматриваться с этой стороны как одна из крайностей беспоповства, в ряду таких максималистских учений, как скрытничество, нетовщина, и др. (см. ниже пункты 25–30). Поэтому я и написал выше: «сочетаться каким-то так называемым браком»; в поповстве, имевшем твердый и бесомненный брак, мысль об оскоплении даже не могла возникнуть.

Если не ошибаюсь, нигде, кроме России, в христианском мире (и даже в разделенном на десятки конфессий англо-американском протестантстве) скопчество, как многочисленное добровольное или полу-добровольное общество, не существовало. Принудительное оскопление (взрослого мужчины, как наказание за его преступление, или взрослого или мальчика, как предотвращение его претензий на наследование трона, или мальчика с целью сделать из него дорогого раба-евнуха или певца-кастрата) широко применялось и было обычно во многих странах, в том числе и в православной Византии, но все это очень далеко от добровольного или добровольно-принудительного русского скопчества, осуществлявшегося для совсем другой цели – для спасения души. Для «византийских» целей в России, насколько я знаю, никогда не оскопляли; в этом русские византийскому примеру не следовали. «Фабрикация» певцов-кастратов практиковалась в средние века и на католическом Западе.

21) Возможны ли какие-либо святыни (например, иконы) при господстве Антихриста? Или он все обратил во зло? Если так, то как молиться? К востоку? А храмы? Строить новые? Но ведь если священник или епископ не освятит храм, то это будет просто дом, только необычной формы? Значит, молиться под открытым небом? Или поближе к небу – на чердаках домов?

22) А сами древние молитвенные тексты? Они по-прежнему святы, или Антихрист запятнал и их? Если так, то молиться своими словами, как каждому Бог на душу положит? Или составить новые тексты? Кто их одобрят и благословит? Нужно ли их единобразие?

23) Да и нужны ли вообще книги, тексты? Может быть, в последние времена нужно молить Бога, чтобы Он Сам указал верным путь к спасению? Крестьянин Данила Филиппович «собрал все книги в куль и бросил их в Волгу, заявив, что никаких книг: ни старых, ни новых, не нужно, нужна только

Книга золотая,
Книга животная,
Книга голубиная –
Сам сударь дух святой.

Так был установлен основной догмат хлыстовщины» [111, с. 326]. Хлыстовство возникло позднее основных толков беспоповства, и причислять его к старообрядческим согласиям было бы неверно; оно, однако, не могло бы, конечно, сформироваться без беспоповского учения о наступившем царстве Антихриста, и может, поэтому, рассматриваться с этой стороны, как одна из крайностей беспоповства, в ряду таких максималистских учений, как скрытничество, нетовщина, и др. (см. пункты 25–30).

24) Если священства нет, то кто может и должен крестить? По какому чину? Кто уполномочивает крестить? Может ли крестить женщина?

25) Может ли взрослый человек крестить себя сам? (Есть и согласие самокрестов). И по какому чину? Кто может и должен составить и одобрить такой чин? Что значит: взрослый? Может ли женщина крестить себя сама? Если взрослые люди крестят себя сами, то следует ли крестить детей? Если нет, то что делать, если ребенок болен и может умереть? До Никона все русские люди были православные, а после Никона – не поймешь, кто каков; но в своем-то православии каждый уверен, значит каждый и должен крестить себя сам?

26) Можно ли пользоваться тем, что дает русское государство, отдавшееся Антихристу и им руководимое, то есть, паспортами, удостоверениями, пропусками, дипломами и деньгами, а также продуктами, стройматериалами и одеждой, изготовленными в государственных предприятиях и продаваемыми в государственных магазинах? А в магазинах, принадлежащих частным лицам – никонианам? А в магазинах, принадлежащих старообрядцам, служащим тому же Антихристову государству? Но ведь за отказ от паспорта, «царской службы» и уплаты налогов Антихристу попадешь в тюрьму? А без кирпичей, бревен, досок и шуб – замерзнешь? А без денег и участка земли с документами, подтверждающими право собственности на него – умрешь с голоду? И нужно решиться на это?

27) Если обязательно отвергнуть документы, деньги и продукты Антихриста, и нельзя служить ему и платить ему налоги, то, может быть, можно не гнить всю жизнь в тюрьме (где все равно придется питаться с «Антихристовой кухни»), а бежать в глухой лес – «пустыню»? (Существовало, а, вероятно, еще и существует согласие «бегунов» или «скрытников» или

«странников»). Но ведь без помощи там не выжить; значит, нужно, чтобы сочувствующие «бегунам» «благодетели – странноприимцы» помогали им, подкармливали их (продуктами только собственного производства) ради своего спасения, живя при этом в Антихристовом царстве, с его паспортами, деньгами, налогами, продуктами и солдатчиной? Бегуны в лесу спасутся, но эти сочувствующие «благодетели» (так сказать, «бегуны 2-го сорта») – спасутся ли? Если спасутся, значит и без бегства из мира спастись можно? Но тогда следует ли бежать в лес, если можно спастись и без этого тяжелого подвига? Но если не бежать, то и делу «благодетелей» не будет места, им будет некому благотворствовать? А если «благодетели» не спасутся, то не грех ли просить их о помощи, которая их самих не спасает, но, наоборот, удерживает от единоспасительного ухода?

28) А может быть, странноприимцу достаточно уйти в лес перед смертью, и это смоет грязь Антихристовой власти? А что значит «перед смертью»? За десять лет? За год? За день? За 15 минут (отнесут родственники в кусты за забором)?

«Когда странноприимец смертельно заболевал, родным вменялось в обязанность дать знать в полицию, что он скрылся неизвестно куда. <...> Затем, если больной имеет еще достаточно сил, он сам уходит или его уносят в соседний дом или лес, где он и умирает настоящим странником. Странноприимцы (или бегуны "мирские, жиловые") устраивали свои дома специально для лучшего укрывательства странников с подпольями, тайными входами и подземными ходами, ведущими в соседний с деревней лес или перелесок. В 30-х и 40-х годах XIX в., когда странничество обратило на себя особое внимание правительства, были открыты целые бегунские деревни, сплошь состоящие из таких домов» [111, с. 320]. Странноприимцы, естественно, должны были, по смыслу дела, быть людьми очень не бедными. «Всякому вновь принимаемому в секту жиловому, если он не был ни купцом, ни ремесленником, ставилось требование стать таковым; из общественных капиталов (такие были уже в 60-х годах) выдавалась сумма, достаточная для первого обзаведения» [111, с. 443]. Поразительно, сколь близки противоположности! – полный отказ от подачек Антихриста и необходимое для такого отказа пользование этими подачками «на полную катушку» мирно и любовно сосуществовали под одной духовной кровлей одного старообрядческого согласия и одной дощатой кровлей большого странноприимного дома. Сосуществовали и питали друг друга: отказавшиеся от подачек питали пользователей подачек духовно, пользователи отказавшихся – телесно.

29) Но ведь «благодетели», чтобы помочь «скрывающимся христианам» должны работать на Антихриста на его (в советское время – на колхозном) поле. Грех или не грех взаимно помочь им, не боясь, конечно, в руки печать Антихриста – деньги и паспорт – и оформив на работу вместо себя одного из них (например, немощного и неподвижного старика)? Для этого, правда, придется взять в руки изготовленные Антихристом лопату, вилы и подойник, но это можно не заметить.

Смешно, но факт: так иногда и делалось, и не желавшие брать в руки Антихристову печать (паспорт и деньги) «скрывающиеся христиане» никуда не скрывались, но добровольно, старательно и очень честно трудились в поте лица своего на этого же Антихриста под покровительством местных властей, частью подкупленных, частью сочувствующих, частью, даже, состоящих из их родственников. От такой картины ужаснулись бы не предвидевшие, конечно, ее, основатели толка бегунов во второй половине XVIII в. – ярославец Андреян и перяславец Евфимий, основным стремлением которых было – не дать места в жизни старообрядцев никакой, даже мельчайшей лжи.

Это не единственный пример глубокого проникновения лицемерия в старообрядческую психологию; оно неизбежно присутствует везде, где не только бегуны, но и беспоповцы всех согласий, так или иначе (в каждом согласии по-своему) приспособливаются (и часто очень успешно) к власти Антихриста, далеко не бедствуя в его «царстве». Не избегли, конечно, некоторой доли лицемерия, неизбежно и неразрывно связанного с коррупцией, и поповцы, выжившие в середине XIX в. именно благодаря своему участию в широко разлившейся по России коррупции (см. с. 269). Единственное исключение – последовательные и действительно бежавшие в самые глухие леса бегуны-странники-скрытники, которых, конечно, было очень мало и которые, наоборот, являются собой редчайший не только в России, но и в человеческом обществе вообще, пример полного единства веры и жизни без лжи и притворства.

Страннические поселения основывались в самых глухих уголках России. Так, «на Тоболе целые старообрядческие поселения долго оставались неизвестными властям. Такие <...> поселения <...> создавались постоянно, и даже во второй половине XIX века было немало случаев открытия старинных, но долго существовавших втайне от администрации старообрядческих сел. Например, в 1857–1860 гг. в лесах Восточной Сибири у реки Киринги было открыто тайное село Кирям с 114 душами

населения, и другое большое село в области Томска, и несколько тайных деревень, заселенных раскольниками – на Алтае» [25, с.378].

30) А может быть, не нужно бежать так далеко, туда, где голодно, холодно, одиноко и опасно – в лес, а можно «скрыться» от «мира и властей его» ближе – в подвале или на чердаке собственного дома (дома у старообрядцев не маленькие, а чердак и подвал умелому плотнику не трудно утеплить), и питаться (не показываясь посторонним, и числясь в полиции умершим или пропавшим без вести) тем, что принесут любящие дети или внуки? А они, конечно, смогут скрыть это от властей, то есть сделать так, чтобы власти ничего не знали и не видели. И т.д., и т.п. Без обманов тут не обойдется, но их, конечно, можно замолоть.

31) «Странникам», столь полно и резко отделившимся от «мира», нужна ли какая-то своя иерархия? Возможна ли она (не среди настоящих бегунов, конечно, а среди странноприимцев)? До сих пор неизвестно, насколько я знаю, была ли она в реальности.

32) В поповстве: канонична ли и благодатна ли Белокриницкая иерархия, основанная перешедшим в старообрядчество в 1846 г. митр. Боснийским Амвросием, и таинства, даемые ею, действительны ли и действенны ли? Ответ на этот важнейший для поповцев вопрос зависит от ответов на вопросы о правильности приема старообрядцами митр. Амвросия из «никонианства». Вопросы эти таковы: а) Был ли митр. Амвросий правильно крещен в младенчестве? Сам он утверждал, что да, но как можно это проверить? И нужно ли проверять? (См. об этом с. 271 и о крещении младенцев в греко-язычных странах с. 48). б) Не был ли он до 1846 г. извергнут из сана или запрещен в священнодействии его начальством – патриархом Константинопольским? в) Имел ли право старообрядческий священник принять митрополита от «ереси» (то есть низший по сану – принять высшего) на исповеди? г) Правильно ли был совершен этот чиноприем, в частности, правильно ли исповедался митр. Амвросий русскому священнику, не знавшему греческого языка? д) Допустима ли вообще такая исповедь? е) Не перешел ли митр. Амвросий в старообрядчество ради обещанного ему ежегодного денежного содержания (это свое обещание старообрядцы выполнили), и если да, то законен ли такой переход, то есть, не симония ли он? ж) Имел ли он право, перейдя в старообрядчество, рукополагать старообрядческих епископов один, без двух сослужащих ему, как полагается по правилам, архиереев, и действенны ли такие, совершенные им рукоположения? И т. п. Доныне существуют поповские согласия, не признавшие и не признающие митр.

Амвросия и основанную им иерархию, хотя большинство поповцев их признали и признают.

33) Вопрос, до 1905 г. стоявший перед всеми старообрядческими согласиями и перед каждым старообрядцем персонально: писаться ли в государственных документах «раскольником», как требовал закон? Ведь по существу старообрядцы – не раскольники (думали они), они только верны старой русской вере; скорей раскольниками следует называть «никониан»? Ведь «Никон» расколол своей реформой русскую Церковь? «Писаться в раскол», всю жизнь носить на себе это позорное клеймо и все связанные с ним тяготы и притеснения, и передать все это детям – путь нелегкий. Было три возможности избежать этого придуманного властями унизительного именования и его тягот: а) легкая – скрывать свою веру, писаться (может быть, даже и прикидываться) православным и добывать соответствующие справки; этим путем (постыдным, но привыкнуть можно и к нему) шли слабые, то есть большинство; б) очень трудная – странничество, то есть отказ от всяких документов и жизнь вдали от властей, всех их прислужников и всех их обязательных наименований (см. пункты 26–31), как проповедовал инок Евфимий (см. [99]); в) героическая – решительно отказаться (в присутствии помещика, в полицейском участке, и т.п.) от унизительной клички; тогда не придется бежать в лес – высекут, закуют, и побредешь, звеня кандалами, в ссылку; такими людьми и заселялась Сибирь, так и создавался сибирский характер.

Недоумения без конца. И соответствующий корпус полемических по каждому из этих вопросов сочинений, десятки разных их решений, и причин и поводов к дальнейшим расправям и разделениям.

Беспоповство (разных согласий) распространилось, в основном, на русском Севере и в Сибири; поповство – в центре и на Юге России. Это нетрудно объяснить: «Жители русского севера никогда не были избалованы правильным выполнением треб и давно уже привыкли обходиться без помощи священника. <...Там>, где зачастую от одной деревни до другой было по несколько десятков верст разстояния, где дороги шли густым лесом или топким болотом, и почти единственными удобными путями сообщения были реки, – в этих глухих захолустьях присутствие попа в деревне было довольно редким событием. Случалось, что на один или на два десятка деревень была всего одна церковь, приход которой обнимал сотни квадратных верст. Случалось иногда, что и эта единственная церковь

давным давно «стояла без пения». При этих условиях, для самых необходимых треб священника часто не оказывалось на лицо. <...> Северное крестьянство старалось, по возможности, удовлетворять свои духовные нужды собственными силами, без помощи попов. Вместо церквей в крае размножались часовни. <...> Здесь <...> легче, чем где-нибудь, было примириться с необходимостию оставаться вовсе и навсегда без священства. Здесь поэтому и распространялось преимущественно учение беспоповщины. <...> Население севера легко примирялось с тем, что крестить теперь приходилось мірянам, а исповедываться надо было друг другу. <...> Обходиться без таинства брака было совсем легко в крестьянской среде, в которой и до того времени браки, не освященные церковью встречались постоянно. <...> Первыми пионерами пустыножительства были здесь соловецкие иноки, не решившиеся выдерживать осады их монастыря московскими войсками. <Это неверно; в северных лесах было несколько монастырей и много скитов и отшельнических келий, основанных именно так, как описано ниже, задолго или незадолго до соловецкой осады, так что "соловецкие иноки, не решившиеся выдерживать осады их монастыря московскими войсками" не были здесь "первыми пионерами">. Все такие нерешительные перед началом осады съехали с острова и разбрелись по поморью, разнося повсюду ненависть к никоновым новинам и приверженность к древнему православию. Укрываясь от властей <точнее сказать – не только и не столько от властей, но, как настоящие монахи и аскеты – от мира вообще>, они выбирали себе самые глухие уголки: где-нибудь у лесного озера, отрезанного непроходимыми болотами и лесами от всякого сообщения с міром, селился отшельник и часто без всякой защиты от северной зимней стужи, кроме лесного костра, начинал свое "жестокое житие". Мало-по-малу он обживался, сколачивал себе келью, начинал ковырять землю "копорюго" или мотыкою. "Нужных ради потреб" или "для учения благочестия и проповеди" он выходил по временам из леса в соседние деревни: "лыжи были ему конями, а кережа (сани для езды на оленях или для ручной возки) служила вместо воза". Слава пустынника в міре быстро распространялась; повсюду в погостах и "веснях" он приобретал покровителей – христолюбцев, готовых помочь ему деньгами и съестным или даже укрыть его в случае надобности; являлись и поклонники, готовые последовать его примеру и уходившие один за другим в пустынню. Около одинокой кельи составлялось целое общежитие; <...> Строгий пустыножитель начинал жалеть о нарушенном безмолвии и спешил уйти подальше в лесную чащу, навстречу новым лишениям; наконец, вести о

заязывшемся общежитии, о побегах туда крестьян и об открытой проповеди старцев, оставшихся в миру – не ходить в церковь, не причащаться новых тайн – эти вести неизменно доносились по начальству, и из местных административных центров являлись в пустыню команды для более или менее успешных розысков. Поселенцы разбегались, оставляя жилища и запасы <...>,- и искали себе нового места; иначе им оставалось лишь встретить врага лицом к лицу и сжечься: отаться живыми они не решались, боясь, как бы пытка не вынудила у них отказа от старой веры» [49, т.2, с. 69–76].

Так П.Н.Милюков описал возникновение северного беспоповского скита после Соловецкой осады; точно так же, по образу и подобию древнерусских монастырей, начинаясь с маленьких пустынножительных келлий, основывались и росли поповские скиты и монастыри в Керженских заволжских лесах, в отличие от послепетровских монастырей государственной Церкви, основанных и росших, как правило, повелением, с помощью и под бдительным контролем духовного и светского начальства.

К его описанию следует добавить: 1) там, где преследуемые воинскими командами старообрядцы были вынуждены неоднократно оставлять хозяйство и жилище, а иногда и жен и детей, которым не хватало сил, чтобы следовать за мужчинами в глухой лес и жить там в холода и голоде, естественно создались как материальные, так и психологические условия для подвижнической бессемейной (девственной) жизни, то есть для безбрачных толков беспоповства.

2) В этих местностях проповедниками борьбы за старый обряд были не «белые» священники и дьяконы (как было в центре и на юге России), а иноки, среди которых наиболее почитаемыми были беженцы из Соловецкого монастыря (такие, как вышеупомянутый иеродьякон Игнатий, или соборный старец Геннадий, доживший в Поморье до 1696 г. и имевший столь обильный дар слез, что даже ослеп от непрерывного плача), бывшие, естественно, образцами именно безбрачия и спасения «без попа».

3) При этом к оставшимся в живых соловецким исповедникам относились как к святым, и их слово было непререкаемо.

По этим трем причинам и по застарелой привычке жить без попа, в таких местностях и распространилось еще в конце XVII в. отрицающее брак беспоповство. См. об этом [50, вып.1, с. 54–59, 70–75].

«Поповское старообрядчество требовало более сложных организационных форм – церкви, священника, совершения литургии,- что было

весьма затруднительно в средней полосе России, и, напротив, доступно в эмиграции, в более свободных казачьих областях и под покровительством богачей на Урале, на Волге и в Московской и других центральных губерниях» [25, с. 372].

Следует сказать и о постепенно развившемся глубоком психологическом различии между поповством и беспоповством. Стремление поповства – восстановить дониконовскую «святую Русь»; беспоповства – отгородиться от окончательно и бесповоротно победившего эту «святую Русь» (после того, как он победил весь остальной мир) Антихриста. Отгородиться можно тем надежнее, чем выше и неприступнее ограда, а самая лучшая в России ограда – многосоткилометровый лес; поэтому, логический финал честного и нелицемерного беспоповства – странничество.

Беспоповское отгораживание от Антихриста, естественно, стало в повседневности отгораживанием от участия в жизни русского общества, «поддавшегося Антихристу»; поэтому внутренняя жизнь в беспоповстве была почти неизвестна всем остальным русским людям – и «никонианам», и поповцам, и почти не влияла на соседей по деревне и «соседей по вероисповеданию»; беспоповцы жили как бы за высоким забором, похожим на те, которыми они окружали свои дома. Поповство – наоборот, активно участвовало в общественной жизни России, и в начале XX в. поповцы были даже депутатами Гос. Думы, законно избранными большинством населения своих областей. Более того: «русское религиозное возрождение конца XIX и начала XX века многим было обязано этому консервативному старообрядческому направлению <поповству>, сумевшему сохранить в повседневной жизни больше церковной и религиозной строгости, чем это сумела сделать сама русская синодальная православная церковь» [25, с. 316].

ОБЩИЙ ХАРАКТЕР «НИКОНОВЫХ» РЕФОРМ

1) Они мелочны и демонстрируют обрядоверие авторов. Все, что не как у них – нельзя: перекреститься, поклониться, спеть аллилуиа, обойти аналой, сшить клобук и т.д., и т.д. В этом отношении реформаторы превзошли большинство своих противников, которым не пришло, например, в голову порицать непривычную русским форму греческих церквей, или объявить какой-либо богослужебный текст навек запретным даже для ангельской критики. Но противники реформ – нигде не учившиеся русские священники, монахи и міряне, основные ресурсы которых – правда и здравый смысл, а греки – руководители реформ – высокообразованные дидаскалы, архимандриты, епископы и патриархи, конечно, способные мыслить, как их коллега – автор замечательного вышесцитированного письма – Константинопольский патр. Паисий. Однако, в их словах и действиях в России ни разу не проскользнуло что-либо подобное; только жесткое и полное обрядоверие.

Объяснение этого – просто и очевидно: а) Они говорили, писали и подписывали все, что подсказывал или диктовал им (прямо, или через кого-либо) кормивший, одевавший, обувавший, награждавший их, и обещавший в будущем еще более щедрые милости (при условии «правильного» поведения) царь Алексей Михайлович, считавший своим долгом и имевший целью довести реформы до победного конца, сколько бы русских людей ни сложило из-за них свои головы. О том же, о чем он предпочитал молчать, старались, по его просьбе и примеру, молчать и они, то есть о распространенном в греко-язычных Церквях обливании и имянословном перстосложении. Он считал, вероятно, что, ломая русский обряд в этих двух пунктах, можно вызвать еще более резкий протест. Хотя, возможно и то, что эти два пункта даже и ему самому были настолько неприятны, что он их, так сказать, прятал от самого себя (не знать о них он, конечно, не мог), уповая в этом деле на авось: как-нибудь потом разберемся (или потомки разберутся). Особые причины послушания царю имели высшие авторитеты собора 1666–1667 гг. патр. Паисий и Макарий (см. с. 204) и, возможно, не только они.

б) Они охотно унижали все (до мелочей) русское и возвышали все (до мелочей) греческое (см. с. 209).

2) Ложь; лживы многие строчки постановлений соборов и при-, и послениконовских. Так: молитвенное троеперстие – не древний обычай, а его выдавали за апостольский. Имянодарение – новейшее измышление, а ему (явно лживо) тоже приписали апостольскую древность. Раздвоение перстосложения по сословиям явно недавно выдумано, но оправдывали и его. Книги правили по новейшим греческим (униатской печати), а клялись Св. Троицей, что правят по древнейшим. Требовали писать имя Христа (сокращенно) только ИИС, и ни в коем случае не ИС, а, складывая персты в именодарном благословении, изображали именно ИС! Запрещали писать ИС, а сами (греки) писали и доныне пишут ИС в певческих книгах, где словам тесно. Лгали о Феодорите, о Мелетии, о «сокровенных еретиках», о руке ап. Андрея, о св. Евфросине Псковском, о прп. Анне Каинской и т.д., и т.д. Выходя за пределы моей темы, отмечу, что эта лживость не окончилась с царствованием Алексея Михайловича; в последующие царствования она процвела в противо-стараобрядческой полемике еще более.

Составлялись подлоги, вроде «постановлений собора против еретика Мартина армянина», подчищались и дописывались древние рукописи, в том числе прп. Максима Грека. «Представители официальной церкви пускают в ход последнее средство – открытый подлог. <...> Слова Максима Грека о двуперстии и сугубой аллилуией были не только "почищены", но и фальсифицированы, причем вполне целенаправленно. <...> Подлог был замечен и разоблачен старообрядцами. <...> Слева на поле <...> какой-то старообрядец сделал гневную приписку: "Зри сего же в слове еретики речи не то выскобля переписали и себя явно еретиками и казнителями показали". По-видимому, она появилась в 1705 г.» [20, с. 82, 84]. А выдуманный собор (якобы XI в.) против выдуманного Мартина еретика попал даже в богослужебный (точнее, так сказать, полу-богослужебный, не указанный Типиконом) текст – акафист свт. Дмитрию Ростовскому. Не лишне, думаю, будет процитировать его 4-й кондак:

«Буря ересей от преисподних чрез Ария во Греции возродившаяся, а в последнюю лета происками Мартина Армянина чрез брынских скитоначальников возникшая в нашем отечестве, готова была опровергнуть тишину единия святых, соборных и апостольских Церкви; ты же, пастырь добрый, положивый душу свою за овцы, прогнав оных душепагубных волков, бурю суемудрия укротил еси <...>. Ложь на лжи:

а) Страшная, действительно, буря народного негодования на реформаторов – насильников и сжигателей вовсе не была «бурей ересей от преисподних», так как никаких ересей в старом обряде не было и нет. В конце XVIII в. (то есть именно тогда, когда писался этот акафист) это буквально и официально признали русские духовные и светские власти, учредив единоверие.

б) Ничего общего нет между учением «бринских скитоначальников», то есть старообрядчеством и учением Ария.

в) «Происки Мартина Армянина», якобы жившего в XI в., никак не могли (без 600-летней передающей традиции, указать которую авторы акафиста, конечно, были не в состоянии), повлиять на «бринских скитоначальников», живших в середине XVII века.

г) Ни за каких «овец» Димитрий митр. Ростовский своей души не положил, а спокойно, будучи слаб здоровьем, умер в своей постели 58 лет от роду, всю свою жизнь заняв церковной наукой и проповедью.

д) Никаких «душепагубных волков» он не «прогнал»; в его Ростовской митрополии при нем и после него и доныне жили и живут старообрядцы.

е) И уж, конечно, никакой бури он не «укротил»; она продолжала нарастать и разразилась при Пугачеве.

ж) Если что и «прогнало» многих старообрядцев из России, то не митр. Димитрий, а воинские команды, жесточайшие, какие только можно было придумать, пытки, костры и казни, против которых он не возражал, хотя мог это сделать, а в своей Ростовской митрополии мог и вовсе не допустить их.

з) Мартина Армянина, как и собора на него, никогда и вовсе не было, чего (как и того, что подложные «соборные деяния» на вымышленного Мартина составляются и готовятся к публикации, и кем из хорошо знакомых ему его современников они составляются и готовятся к публикации) не мог не знать и сам митр. Димитрий – историк, архивист и филолог, один из образованнейших людей своего времени. Он тоже, следовательно, участвовал, хотя бы своим молчанием, в подготовке этого подлога; молчание – знак согласия. Его участие в изготовлении этого фальшивого документа отмечено тем, что именно в этот, а не в какой-нибудь другой акафист «проник» злокозненный «еретик Мартин». Напечатаны же были эти «соборные деяния» в 1718 г. по благословению патриаршего местоблюстителя Стефана Яворского митр. Рязанского и по приказу имп. Петра I. Об авторстве «деяний» см. с. 267, о их роли в антистарообрядческой полемике см. с. 294.

Прятались или уничтожались иконы и книги – свидетели правоты старых обрядов; так, в «Ответе православных» дьякон Федор писал: «Во Успенском соборе на Москве была икона древнее писмо <...> Иисуса Христа, и на тое иконе весь Символ написан на праздники владычни... И егда уведавше нынешний заблудший пастыри, что благочестия ревнители на ту чудесную Спасову икону зряще, и Символ прочитающе... срама ради своего скрыша ту Христову икону невем где с того места, а в тое место, написав, поставиша Успение Богородицы» [60, с. 66]. Несколькими годами раньше это же событие описал в 32-й гл. своего «Щита веры» инок Авраамий.

Не боялись и фальсифицировать перстосложение на древних иконах; в упомянутом на с. 124 «Возвещении» подробно описано переписывание благословляющей руки младенца на чудотворной Смоленской иконе Богоматери «при державе умершаго царя Алексея» [97, с.236-237]. «Поморские ответы» в начале XVIII в. отметили переписывание перстосложения чудотворных икон Богоматери Иерусалимской в Москве и Знамения в Новгороде. Причем это делалось не стыдливо, тайком, но открыто и публично одобрялось – см. [36, ответ 109]. В XX в. реставраторы привычно и уже без возмущений расчищали иконы с фальсифицированным в XVII-XIX вв. перстосложением. Так, с иконы свт. Николы из Никольского собора в Порхове, написанной «около 1412 г. <...> после выставки 1970 г. были удалены поздние вставки на изображении благословляющей руки» [78, с. 186]. О синодально-государственном надзоре за «правильным» иконописанием см. [92, с. 107].

Фальсифицировалось перстосложение на шитом покрове раки прп. Анны Кашинской, что совершенно ясно видно на фотографиях 1910 г. в [3]. Утверждали (начиная с 1679 г.), что прп. Анна – не святая (хотя она была канонизирована в 1650 г. при участии в церемонии канонизации самого царя Алексея Михайловича, в торжественной процессии перед захоронением несшего на собственном плече ее свв. мощи; служба ей была составлена по его приказу Елифанием Славинецким, лучшим и знаменитейшим гимнотворцем того времени, в 1652 г.; престол ее имени был освящен в Кашине в 1676 г.), и чудес у ее раки не совершаются (хотя они совершались неоднократно, записывались и подсчитывались). Запрещалось говорить о двуперстном сложении десницы ее нетленных мощей (она умерла – вероятно, в 1368 г. -, молясь) и о самом их нетлении. Ее нетленная десница сохраняла двуперстие и в 1910 г., когда ее мощи были открыты.

Вполне ясные и недвусмысленные клятвы (см. с. 169), официально и по всей форме неоднократно наложенные на старые обряды русскими

церковными соборами и одобренные царем Алексеем Михайловичем и всеми его преемниками, объявляли чем-то иным, например, мнением отдельных лиц ([66, с. 7, 8, 10]); старый обряд с 1800 г. Синод, учредив единоверие, разрешил, но тот же Синод утверждал, что он им (Синодом) не разрешен, и по-прежнему называл его «вражьей прелестью» и т.д., и т.д.

Фабриковались даже подложные «святыни»! Так, 5.9.1682 «патриарх Иоаким <...> обнаружил моши апостола Андрея Первозванного <...>; пальцы на "руке" апостола были сложены в троеперстном знамении. <...> Моши тут же выставили для всеобщего обозрения» [62, с. 296]. Фальсифицированность этой «руки» убедительно доказана в «Поморских ответах» и после этого уже никем не оспаривалась.

Когда старообрядческие полемисты разоблачали подобные приемы, их продолжали упорно защищать, а когда это оказывалось уже невозможным, утверждали, что с самого начала старообрядцы неправильно поняли распоряжения властей, из-за того-то все и вышло, из-за того-то их и казнили тысячами. Даже те из высокопоставленных полемистов, кто мог себе позволить (в силу прочности своего церковно-государственного положения) признать, что вся анти-старообрядческая полемика есть нагромождение лжи, - оправдывали эту ложь! Например, Филарет митр. Московский, постоянно и последовательно репрессировавший старообрядчество «в паре» с имп. Николаем I и, затем, с имп. Александром II, говорил (именно о «деяниях собора на Мартина еретика армянина»): «Авторы подлогов неправдой послужили правде» [4, с. 91]. Эта знаменитая фраза (очень по существу похожая на гораздо более знаменитую и гораздо более изящную по форме – «Цель оправдывает средства»), конечно, не только оправдывала уже совершенные подлоги, но и поощряла будущие.

Замечательной в этом отношении личностью был еп. Нижегородский Питирим (сам бывший инок-старообрядец, родом из старообрядческой семьи), свирепо преследовавший при имп. Петре I старообрядцев в своей епархии. «Питирим в деле своей противораскольнической миссии <...>, поставив себе цель, неуклонно стремится к ее достижению, сосредоточив в ней интерес своей жизни» [86, с. 3]. Он – автор подложных деяний «собора на еретика Мартина армянина»; при этом он, публикуя эти «деяния», расчетливо и подло приписал (на тот случай, что подлог будет разоблачен, что и было сделано в действительности авторами «Поморских ответов») «нахождение этой древней книги» недавно умершему своему старшему другу – Дмитрию митр. Ростовскому.

(Подтверждений того, что последний принимал активное участие в составлении или «нахождении» этого подлога, насколько я знаю, не найдено; вероятно, и не будет найдено. Впрочем, такое участие не невозможно, учитывая, что они действительно были друзьями, и что митр. Димитрий был гораздо более начитан в русской истории, чем еп. Питирим, который вряд ли мог составить эти «действия» без чьих то квалифицированных консультаций).

«Показывая вид, что он действует на раскольников путем кротости и убеждения, Питирим тайно возбуждал правительство к жестоким мерам <то есть к точному выполнению законов 1685 г. – см. с. 287> и просил, чтобы, преследуя раскольников, не допустили их догадаться, что и он к этому причастен» [33, с. 297]. Он просил «укрывателем и препинателем чтобы положен был страх, хоша и смертный ради твердости»; цит. по [86, с. 38], то есть рекомендовал царю смертную казнь укрывающим старообрядцев и препятствующим розыску. «Питирим советовал избегать гласности в борьбе против раскола. Относительно расколоучителей, например, замечал он: "не худо расколоучителей не явным промыслом смирять"; равно как и при разорении скитов предлагал: "вину положить для отводу, что по лесам в кельях живут беглые солдаты, драгуны, разбойники и разных чинов всякие люди, не хотя службы служить и податей платить"» [86, с. 25, 21]. Петр соглашался и писал собственноручно в инструкции: «буде возможно, явную вину сыскать кроме раскола, таких с наказанием и вырезав ноздри ссылать на галеры, а буде нет причины явной, то чинить с ними по словесному указу. Обо всех этих делах советовать с помянутою персоною <Питиримом>, как можно тайно, дабы о том другие никто не ведали». В имп. Петре еп. Питирим нашел искреннего единомышленника и покровителя. «Петр В. <...> издал указ, в котором угрожал смертною казнью всякому, кто осмелился бы препятствовать Питириму в деле обращения раскольников. <...> Говорилось в указе: "<...> Ежели кто в сем святом равноапостольном деле ему препятствовать будет, тот без всякаго милосердия казнен будет смертию"» [86, с. 17].

Не могу не привести замечательный пример лжи во всероссийском масштабе: «В книге "О древности трехперстного сложения" в предисловии изд. 1839 г. <...на> стран. 19 говорится: "Слышно, что некоторые развратники провозглашают, будто бы ныне Синод двуперстно молиться разрешил и кто как хочет, тот так и молись. Нет, напрасно они так говорят! От святейшаго Синода такового разрешения для православных

сынов святыя церкви никогда не было: ибо это двуперстие такая вражеская прелесть, которою враг уловляет человеков в свою волю"» [54, с. 126-127]. Это писалось, одобрялось Синодом и публиковалось, когда уже 40 лет в единоверческих церквях по благословению того же Синода рукоположенные им же священники, все предстоящие и иногда даже сами преосвященные члены Синода молились двуперстно!

НАСЫЩЕННАЯ ЛОЖЬЮ ПРОТИВО-СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА, В КОТОРОЙ ОБЯЗАНО БЫЛО УЧАСТВОВАТЬ И, ЖЕЛАЯ ИЛИ НЕ ЖЕЛАЯ, УЧАСТВОВАЛО ВСЕ МНОГОЧИСЛЕННОЕ РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО, НЕ МОГЛА НЕ ПРИУЧИТЬ КО ЛЖИ И НЕ РАЗВРАТИТЬ ВСЕ РУССКОЕ ОБЩЕСТВО; ЭТО И ПРОИЗОШЛО.

В первую очередь это сказалось, естественно, на отношениях между официальными лицами и старообрядцами: взятки и подкуп священников и чиновников разных рангов и ведомств (в том числе и в первую очередь духовного) старообрядцами – людьми, в общем, трезвыми (см. с. 307), и, поэтому, не бедными, и желавшими, естественно, хотя бы так избавиться от стеснений и дискриминаций – стали обычными. Можно утверждать, что именно взятки и подкуп спасли старообрядцев от полного уничтожения или поголовной эмиграции в долгие царствования (1825–1881 гг.) имп. Николая I и Александра II – ожесточенных их гонителей. В этом смысле было развернуто и само старообрядчество; оно знало, что многое из того, что запрещено на бумаге, может быть исполнено фактически – только плати. По всей России, в том числе и в Санкт-Петербурге, в XIX в. совершалось строго запрещенное старообрядческое богослужение в строго запрещенных старообрядческих церквях (называемых в официальных справочниках, путеводителях и пр. документах часовнями или молельнями, а чаще вообще не наносившихся на планы и никак не называемых – см., например, [83]) строго запрещенными старообрядческими священниками, называемыми мещанами и крестьянами, и имевшими соответствующие документы. Например, в Санкт-Петербурге, в 5 км от Синода и МВД, составлявших противо-старообрядческие законы и правила, на Громовском старообрядческом кладбище, в церкви с 5-ярусным иконостасом с царскими и боковыми дверьми и престолом в алтаре (но без главки и креста над храмом, что делало его внешне похожим на обычный, но очень большой, дом) старообрядческий священник совершил богослужение с большим хором в течение по меньшей мере 10 лет (вероятно, и больше) до того, как оно было официально разрешено, и ни городовые, ни приставы, ни клирики расположенных

поблизости храмов православного Митрофаньевского кладбища (в которых праздничные богослужения совершались одновременно со старообрядческими), ни благочинныеprotoиереи не видели и даже (что удивительно) не слышали этого! Зато Громовы (попечители; фактически – владельцы кладбища) – богатейшие в России лесопромышленники – жертвовали ежегодно большое количество бревен и досок для строительства православных («никонианских») церквей в Петербурге (изящно полу-скрытая взятка), хотя даже и это – жертвы еретика (каковыми были, с точки зрения Синода, Громовы) в православный храм – запрещается соответствующими канонами, точнее говоря, традиционным в России их пониманием. Одна церковь одного из православных монастырей в Петербурге даже полностью была выстроена на пожертвования И.Ф. Громова, и на многие годы вперед обеспечена им же дровами и лампадным маслом; он же завещал «всю свою божницу» другому православному храму. Православный храм небольшого детского приюта устроен и оборудован иждивением вдовы одного из Громовых, конечно, старообрядки. Или: П. Чубыкин, умирая, завещал большую сумму денег на постройку старообрядческой богадельни с церковью (официально – с часовней); власти не разрешали это (хотя не имели после 1883 г. для этого запрещения законных оснований – см. с. 295), и строительство здания не начиналось, пока душеприказчики Чубыкина – купцы-старообрядцы – не отделили половину денег на строительство православной богадельни с православной церковью; тогда – пожалуйста! – здание богаделен сохранилось доныне. Беспоповская моленная Анны Пиккиевой в Моховой ул. была закрыта в 1872 г. с конфискацией, по закону, всего богослужебного имущества; в архивном деле значатся отобранные ладан, свечи, богослужебные книги, кадило. И ни слова об иконах, которые должны были быть отобраны в первую очередь! – потомки А. Пиккиевой до наших дней хранят иконы из ее моленной; вероятно, это обошлось ей недешево; архивное дело о закрытии ее моленной об этом молчит. В 1868 г. заседатель Бийского (на Алтае) земского суда Звенигородский обнаружил (получив донос) беспоповский скит на Белой Убе и, как требовал закон, разорил его; большая книгописная мастерская тоже была, как положено, разорена, а книги, как положено, конфискованы; многие из этих книг тот же Звенигородский вскоре продал Алтайским же старообрядцам! (См. об этом [68, с. 176–178]).

Подобным примерам несть числа. Можно сказать, что униженные и оскорбленные старообрядцы были, как правило, «кормильцами» унижающих и оскорбляющих их чиновников; назначение чиновника в город или уезд с большим процентом старообрядческого населения

предвещало ему значительный рост доходов. *Постоянное и повсеместное развращение подкупаемых (приходских священников и консисторских чиновников) и подкупающих, взяточников и взяткодателей, передавалось, конечно, и на все духовенство и чиновничество, и далее на весь народ; в истории нет изолированного.*

(Следует отметить, что *старообрядцы никогда, насколько я знаю, не прибегали в противо-«никонианской» полемике к подлогам и подчисткам*, хотя имели в подобных делах большой опыт, так как многие из них пользовались поддельными, или (чаще) полученными за взятки документами: свидетельствами (из православного храма или консistorии) о рождении и крещении, о браковенчании, о ежегодном говении и о погребении родителей. Использовать же подобные приемы в спорах о вере против «никониан» они считали, вероятно, недопустимым; впрочем, не очень-то они в них и нуждались, так как древние русские книги и рукописи, которых у них в руках было достаточное количество для любых споров, и которые были для них высшим авторитетом в этих спорах, без подчисток и подделок подтверждали их правоту во всех спорных вопросах.

В меж-старообрядческих же спорах разные, и иногда довольно надуманные и искусственные толкования одних и тех же текстов, и даже подлоги и лжесвидетельства применялись, что вело к росту взаимной непримиримости. Примеры необъективности в этих спорах: 1) Найдение поповцами и беспоповцами прямо противоположных сведений о крещении младенцев в греко-язычных областях: поповцы утверждали, что там младенцев крестят правильно, то есть трижды погружают, и так было всегда, следовательно, и митр. Амвросий (основатель Белокриницкой иерархии) был крещен правильно, а беспоповцы – что часто младенцев обливают, и так было всегда, и, следовательно, митр. Амвросий, возможно, крещен неправильно. 2) Неправильное цитирование святоотеческих книг в спорах между федосеевцами и поморцами о браке; рассмотрев федосеевское сочинение на эту тему, поморцы отметили, что «выписки <...> были взяты неверною копиею и превратностию слов и смысла содержания подлинных книг»; цит. по [50, вып. 1, с. 282]. И т.п.

Необходимо, впрочем, во избежание недоразумений, отметить, что в тех редчайших случаях, когда в старообрядческие руки попадала до-никоновская русская рукопись с именем Христа, написанным: Iis или Iic, эти руки ее «исправляли», подчищая, выскребая первую гласную. Это делалось не для полемики против «никониан» (для которой такая «исправленная» рукопись, конечно, не годилась), но для собственного употребления. Например:

«Иоасафовский сборник <... сочинений Максима Грека> хранит следы старообрядческой обработки. Орфография обоих писцов сборника имеет особенность, крайне редкую в рукописях дониконовского периода: двоякую форму сокращения слова "Иисус". Наряду с традиционным сокращением "исъ", принятым в дониконовских рукописях, встречаем в сборнике форму "иисъ", которая позже была введена Никоном в соответствии с греческим Ἰησοῦς и против которой выступали старообрядцы. В большинстве случаев в форме "иис" стерты с большей или меньшей степенью тщательности начальные знаки, так что получилось "ис" или "ис", но иногда форма "иис" оставалась незамеченной и неисправленной <...>. В этой особенности орфографии следует видеть влияние авторского оригинала. <То есть, собственноручного письма прп. Максима, писавшего так потому, что он был грек. ... То же можно сказать о Академическом сборнике сочинений прп. Максима, в котором об этом> свидетельствуют гlossenны на полях лл. 42, 43, сделанные его рукой. Писец написал в тексте "ииссъ" <под титлом...>. Максим Грек на поле напротив пишет другую, более правильную и соответствующую греческой форму "ииссъ" <под титлом...>. Этот сборник правлен Максимом Греком особенно тщательно, здесь содержится наибольшее количество его автографов по сравнению с другими рукописями» [74, с. 161–162]). Как отмечено на с. 159, такое написание имени Христа недобросовестные обвинители и недоброжелательные и придирчивые судьи прп. Максима не поставили ему в вину, и при рассмотрении его «погрешений» даже речи об этом не было.

Что же касается роста взаимной непримиримости, то она доходила до того, что некоторые старообрядческие согласия, как это ни печально, «натравливали» полицию на другие, полемизирующие с ними, согласия. Так, «в Москве <...> Ковылин <глава и наставник московских безбрачных федосеевцев> мог расправляться с неполушными не только собственными "проводными" руками, но и строгими мерами подкупленной власти» [50, вып. 1, с. 297]. Такое бывало только в периоды жаркой полемики по самым злободневным и особо волнующим все старообрядчество вопросам).

Ставшую предметом многочисленных сатирических описаний общечиновничью, как говорят сейчас, коррумпированность многие мыслящие русские люди середины и второй половины XIX в. (Гоголь, Герцен, Некрасов, Салтыков-Щедрин и мн. др.) считали главным несчастьем, горем русского народа, главной помехой его движению к благоустроенному обществу, и они были, вероятно, правы; она –

одно из трагичнейших последствий раскола – стала, в свою очередь, одной из главных причин непрочности русского общества в начале XX в. со всеми последствиями этой непрочности. Вероятно, можно усмотреть и некоторое сходство (при всех различиях), и некую причинно-следственную связь между коррумпированными и непрочными русскими обществами начала ХХ и начала ХХI вв., но всякие рассуждения об этом явно вышли бы за пределы моей темы.

Вот несколько свидетельств (из времени царствования имп. Николая I) этой коррумпированности из всего лишь одной книги, обсуждающей самый болезненный в старообрядчестве вопрос – о браке – и даже не посвященной специально проблеме коррупции: «Московские старообрядцы умели замедлять исполнение даже Высочайших повелений. <...> Подобные <то есть старообрядческие беспоповские> браки не раз заключались в Покровской часовне, – полиция это знала, но молчала, потому что пользовалась от каждого брака приличными приношениями. <...> Полиция, которой было приказано запечатать Покровскую молельню со всеми ея принадлежностями и сломать иконостас, ограничилась только тем, что разобрала иконостас, а вещи из часовни, иконы и утварь дозволила, за известную плату, вывезти из часовни в домашнюю молельню Гусарева, которая немедленно и обратилась в общественную. <...> Началось следствие, заставившее Сергеева <...> спешить в Петербург откупаться от "никонианского суда". <...> При помощи 50 тысяч рублей <...> он и успел оправдаться <...>. Множество поморцев <то есть беспоповцев "поморского" согласия> в начале 50-х годов стало венчаться у православных и единоверческих священников, или по крайней мере – получать от них за деньги фальшивые свидетельства о повенчании. <...> Непризнание раскольнических детей, рожденных в сводных браках, законными было мерою тяжелою <...> для тех поморцев, кои были богаты и не принадлежали к податному состоянию, так как, по Высочайшему повелению 8 декабря 1850 года, "дети беспоповцев, внесенные в ревизию на основании повеления 10 июля незаконнорожденными, облагались податьми на общем со всеми лицами податных состояний основании". Для поморцев – купцов, и вообще для поморцев <...> зажиточных, это распоряжение было грозно, так как, на основании его, дети их, кроме платы податей, могли попасть в рекруты и даже, в случае уголовного преступления, подвергнуться телесному наказанию, а главное – могли не получить «недвижимых имений своих родителей». <...> Благословение церкви часто раздавалось людям, которые не только не уважали его, а напротив

положительно ни во что не ставили. <...> Весьма многие из федосеевцев <то есть беспоповцев федосеевского согласия> спешили в православные храмы и венчались; а иные даже прямо присоединялись к церкви – <...>, разумеется, всегда почти притворно. <...> Некоторые <...> успевали подкупать православных священников и венчались у них не только без предварительного присоединения к церкви, но даже по "старому обряду" [50, вып.2, с. 18–20, 25, 72–75, 173, 177, 241]. Последнее особенно впечатляет: «никонианский» священник – по должности, присяге и (предполагалось) по убеждению борец против старого обряда – за деньги венчает брак по старому обряду! Если бы какой-нибудь исследователь вздумал в конце XIX в. написать подробную книгу о соглашениях старообрядцев с коррумпированными чиновниками в мундирах МВД и рясах, то ему не удалось бы ее закончить из-за ее неограниченного объема.

Очень важно то, что отчасти *благодаря этой коррумпированности (как специально, прекрасно сочетавшейся со строгой политикой правительства в отношении до-никоновских книг) старообрядцы уже в конце XVII в. стали и до середины XX в. оставались обладателями большой части этих книг*. Старые книги монастырское и епархиальное начальство должно было изымать из обращения и: 1) либо сжигать их; 2) либо отсылать их установленным порядком в Москву или в Петербург; 3) либо хранить их по списку под замком и потом, при удобном случае, передавать их местным властям – во всех трех случаях отчитываясь за них соответствующими актами и обязательно получая или покупая вместо них соименные новые. Вместо этих хлопотных и невыгодных операций можно было, отобрав старые книги у старообрядцев, быстро, просто, бесшумно и дорого продать эти книги – старообрядческую святыню – тем же старообрядцам (как поступил Звенигородский – см. с. 270), или (и) получить с них соименные новые книги в обмен на конфискованные старые, актируя сожжение старых и покупку новых. Чтобы проделать такой обмен, старообрядцы, крайне в нем заинтересованные, должны были, изображая «никониан» (для чего опять-таки были нужны поддельные или полученные за взятку документы), купить в городе ненавистные им новые книги; – кругом ложь! – но это делалось, и, вероятно, часто. А потом можно было конфисковать их еще раз, если старообрядцы не спрячут их получше.

Я написал: «до-никоновские книги – старообрядческая святыня». Почему так?: а) Все свв. моши до-никоновских Святых, все чудотворные иконы, все храмы и все иконы в них были захвачены «еретиками никонианами», и единственным остатком святой старины оставались иконы в домах

(их не отбирали – это было бы «слишком») и книги, которые удалось сохранить. б) Останки новых мучеников и исповедников уничтожались властями, специально, чтобы не стать объектами поклонения – новыми святынями (см. с. 288). в) Дониконовские книги были немыми обличителями «никоновых» новшеств – «доказательными документами обвинения». г) Они подлежали сожжению или заключению в сыром подвале, где они гибли медленнее, чем в огне, но столь же неотвратимо: то есть они были безгласными подобиями новых мучеников и исповедников.

На с. 274 я написал, что указ об отобрании старых книг и замене их новыми и сами новые книги рассыпались по монастырям и епархиям. Соловецкий монастырь открыто отказался выполнить этот указ (то есть взбунтовался); были и получатели этого указа, сумевшие не выполнить его при помощи хитрости. Так, Выдубицкий монастырь под Киевом каким-то образом вывез для себя из Москвы напечатанную там в 1646 г. июльскую минею и сделал памятную запись об этом противозаконном деянии на ее же листах.

Оговорюсь: коррумпированность не была, конечно, единственной причиной того, что старообрядцам уже к концу XVII в. принадлежала большая часть до-никоновских книг, а затем количество принадлежащих им этих книг постоянно до 1917 г. увеличивалось. Второй (а в XVII-XVIII вв. – главной) причиной этого замечательного явления были тайная преданность старому обряду и тайная симпатия к явным старообрядцам – страдальцам за Христову правду, пронизывающие, как сказано на с. 274, все русское общество (и в том числе – что особенно важно – все низшее (приходское) духовенство и монашество, то есть массу грамотных, читающих и, поэтому, хранящих книги русских людей) в XVII и, отчасти, в XVIII вв. вширь и сверху донизу. Очень многие обладатели до-никоновских книг – міряне, клирики и монахи, боясь хранить их дома и, тем более, в келье, симпатизируя старому обряду и его защитникам – исповедникам, почитая старые книги, как святыню, и желая помочь сохранить эту святыню, отдавали ее старообрядцам. Были и иные причины, в том числе большая грамотность, большая нужда в книге, большая сохранность книг в старообрядческой среде, благодаря большему уважению к книге, и т.п.

В результате сложилась уникальная в мировой истории ситуация: старообрядцы, то есть русские крестьяне и в конце XVII в. уже очень немногочисленное низшее духовенство и монашество (то есть все почти поголовно дети и внуки отцов и дедов, не знавших ни букв), владели большой частью всех до-никоновских книг, в том числе

певческих, то есть значительной частью всей древнерусской культуры. А верхи народа – дворянство, чиновники, высшее духовенство (то есть дети и внуки высокограмотной русской элиты), гноя оставшуюся часть этих книг в запертых подвалах, и не желая (а многие желая, но не смея) даже заглянуть в них, отрезали себя от этой части культуры! Что видно, например, на судьбе крюкового пения, к середине XIX в. полностью забытого православной частью русского народа (вплоть до того, что в XX в. забыли даже о самом существовании этого пения), и непрерывно заботливо изучаемого, охраняемого и даже развивающегося старообрядцами (разных согласий в разных направлениях, со своими особенностями).

Постепенное и неуклонное увеличение числа до-никоновских книг в старообрядческих руках продолжалось даже и в царствование имп. Николая I, когда несколько русских ученых историков и филологов начали собирать коллекции до-никоновских книг и рукописей.

Это собирание соответствовало, конечно, обще-русскому и даже обще-европейскому, начавшемуся приблизительно тогда же, интересу к национальному средневековью. Ярчайший его пример – в высшей степени успешная достройка в 1850–1890 гг. Кельнского собора по древним чертежам и рисункам. Русские подражания древне-русским храмам были в XIX и XX вв. далеко не столь успешны. Подобный интерес, удивительно и нелогично сочетавшийся с ненавистью к старообрядчеству и старообрядцам, демонстрировал и лично имп. Николай Павлович, высказывая намерение, например, в разговорах с французским послом Э.Г. де Барант, перенести столицу в Москву и приказать всем своим подданным отрастить бороды; он же покровительствовал проектированию и строительству первых храмов в «древне-русском» стиле.

Тогда же нашлись и предпримчивые старообрядцы, сделавшие поиски и покупку (или получение в дар) до-никоновских книг, рукописей и икон от своих братьев по вере и продажу этих древностей коллекционерам – «никонианам» успешным бизнесом; знаменитейшим из таких перекупщиков был московский купец Т.Ф. Большаков. Несмотря на быстрый рост количества и объема таких коллекций вплоть до 1917 г., одновременно древние иконы, книги и рукописи продолжали притекать из епархиальных «никонианских» подвалов и в старообрядческие собрания. Можно думать, что и ученые коллекционеры – «никониане» отдавали старообрядцам «дубли» из своих книжных собраний. Появилась небывалая прежде профессия «старинщик» – торговец русской стариной.

Но ясно, что если масса крестьян (а на Урале и в нескольких подмосковных городах – рабочих) имеет в своих домах до-никоновские книги, и тщательно охраняет их – святыню –, то она должна и освоить их, то есть научиться читать; противоположное, то есть складывание книг-святынь на чердаках «в снедь мышам», ощущалось и осознавалось старообрядцами как грех. Таким образом, *старообрядцы самим ходом событий были вынуждены стать «суб'этносом» (по выражению Л. Н. Гумилева), одним из самых грамотных в Европе в XVIII в.*

Очень похоже на протестантов в католических государствах в XVI и XVII вв., тайком читавших запрещенную (в переводе на родной язык) Библию под страхом приблизительно таких же наказаний и ставших, в результате, более грамотной и более читающей частью населения, чем католическое большинство. Это – не единственный пункт сходства старообрядцев с протестантами, которое, впрочем, не касалось вероучения. В вероучении старообрядчество всех толков (для которого важнейшим было отеческое предание) было и есть, скорее, антагонистично протестантизму всех толков (для которого важнейшим было Писание).

Православная же часть русских мирян разделилась на два неравных слоя: огромное большинство оставалось на уровне грамотности, равном нулю (о чем беспокойство светских и духовных властей до середины XIX в. было тоже нулем, а после было очень близко к нулю), а незначительное меньшинство – верхи – овладело – более или менее – грамотностью (текстовой и музыкальной) французской, а небольшое интеллигентное меньшинство этого меньшинства, связанное с Германией или – чаще – Остзейским краем семейными или профессиональными узами, – и немецкой. Это «расчетверение» русской книжной культуры имело важное значение для последующих событий.

(Может показаться (но лишь на первый взгляд), что расслоение высшего класса русского читающего общества на франкоговорящую и немецкоговорящую часть – факт незначительный. На деле же после судьбоносного для России 1892-го года, когда была заключена секретная русско-французская военная конвенция и огромный тяжелый «корабль» – Россия стал медленно, но верно разворачиваться лицом к новому союзнику – Франции (этот разворот продолжился до 1914 г. и завершился тем, что и планировали все французские правительства – вступлением России в союзе с Францией в долгожданную войну против Германии), некоторое значение имело количество русских интеллигентных людей, связанных с Германией и их

влияние на русскую политику. То и другое, если было бы достаточно велико, могло бы предотвратить вхождение России в Антанту, мировую войну и русскую катастрофу. Но то и другое оказалось недостаточным и случилось то, что случилось).

Как похоже «расчетверение» на «четвертование»!- это сходство очень выразительно; нелегкими и даже, можно сказать, жестокими стали после середины XVII в. судьбы русской культуры. Одна из причин этого – «Никоновы» реформы.

Менее важным, но более, так сказать, *оригинальным следствием этого наводнения России поддельными или полученными за взятки документами о православии их владельцев стала полная невозможность определить подлинную численность старообрядцев на их родине* (в отличие от их численности за ее рубежами, где им были не нужны фальшивки и где, поэтому, и не было фальшивок), и даже более – невозможность точно определить, кто есть старообрядец. Сказав «наводнение», я не преувеличил: при том, что открытых, легальных, числящихся старообрядцами старообрядцев в России было, конечно, мало, и они не нуждались в фальшивых документах, так как не скрывали своей веры, терпя за это различные по эпохам и царствованиям *утеснения, старообрядцев тайных, скрывающих свою веру и покупающих или изготавливающих фальшивые документы, свидетельствующие их синодальное православие, было очень много - миллионы*. Об определении признаков русского старообрядца и о численности русских старообрядцев немало спорили историки, политики, чиновники и статистики XVIII, XIX и XX вв.

Неопределенность в вопросе: кто есть старообрядец?- видна, например, в таком эпизоде (из статьи Н.Н.Оглоблина «Из Ветлужских впечатлений»): «Старики и старухи, родившиеся в господствующей церкви и всю жизнь к ней принадлежавшие, перед смертью нередко переходят вдруг в старую веру, говоря: "теперь пришла пора спасаться"... Церковь их не удовлетворяет, а нелюбовь к духовенству <...> облегчает полный разрыв с церковью в решительный момент» [51, июль 1915, с. 158]. Кем считать, к кому причислить этих «стариков и старух»? Отмечу, что такая статья могла быть опубликована в светской печати только после 1905 г.

Некоторые из попыток определить численность старообрядцев в России очень интересны; так, вышеупомянутый еп. «Питирим в 1722 г. сообщал, что в его насчитывавшей всего лишь 437000 жителей епархии около 200000 раскольников» [25, с. 365]; при имп. Елизавете Петровне

специальная комиссия нашла на русском Севере в 51 приходе 52.000 старообрядцев; замечательный старообрядческий историк и полемист Павел Любопытный (1772–1848) писал, что в его время в Петербурге, небольшом тогда городе, жило 12.000 старообрядцев; в 1833 г. их насчитали в России 7 000 000, в 1840-х гг. – 9 000 000, в 1859 г. – 9 300 000, в 1868 г. – 10 295 000; в начале XX в. высчитали, что в 1855 г. их было (при общем количестве «православных великороссов» – 32 000 000) 15 000 000, т.е. почти половина, «к началу XX века – даже до 20 000 000. <...> Многие представители православной церкви упорно оспаривали эти цифры» [25, с. 366–367]. «Во второй половине XIX века такой знакомый вопрос, как П.И. Мельников (Андрей Печерский, сам бывший в молодости чиновником – специалистом по старообрядчеству) полагал, что они составляли около трети всего великорусского населения» [25, с.356]. «Оспаривать эти цифры» было и есть возможно именно из-за неопределенности в те эпохи понятия «старообрядец».

«Определить точно число раскольников в XVIII веке совершенно невозможно. Главная масса раскольников официально объявляла себя православными; другие избегали всякой прописки, так что раскол развивался и рос численно тайно от правительственныеых взоров. В середине XIX века в статистическом исследовании России, произведенном офицерами генерального штаба (с проф. ген. Обручевым во главе), официальное число раскольников было указано в 806 тысяч при 56-ти миллионах православного населения. Но в самом "Сборнике" Обручева поясняется, что это число не соответствует действительности и что действительное число раскольников не менее 8 миллионов, т.е. 15% населения. В конце XVIII века этот процент не был вероятно ниже. Во всяком случае можно сказать, что в эту эпоху все, что было живого в народе, способного к творчеству, отходило к расколу, и если мы захотим следить за движением народных идей, то нам нужно будет искать его главным образом именно в среде раскольников, а позднее и в среде тех сект, которые образовались в XVIII и XIX вв., так как в "духовной ограде" господствующей церкви оставались по премуществу более пассивные и равнодушные элементы народной массы» [73, ч.1, с. 43–44]. То есть, в середине XIX в. истинная численность старообрядцев превышала официально объявленную приблизительно в 10 раз! – вероятно, такое или близкое соотношение верно и для других периодов истории (и даже до конца XX в.) старообрядчества. Замечательно полное и почти буквальное совпадение мнений умнейшего историка (А.Корнилова – «пассивны и равнодушны») и проницательнейшего поэта (А.Пушкина – «ленивы и

нелюбопытны») о характере паства господствующей Церкви. Сходно выразился и западный историк: «Цвет русского народа, его самые серьезные и степенные представители, благодаря узкой нетерпимости церкви, были доведены до такого фанатизма, который проявлялся, напр., в бесчисленных самосожжениях (лишь бы избежать всякого общения с антихристом); выгоду получали только духовенство и чиновники, для которых "раскол" всегда входил в рубрику "дохода"» [101, с. 27–28].

Этот тонкий вопрос – кого считать старообрядцем – в начале XVIII в. решали, однако, без излишних умствований. «Которые хотя святей церкви и повинуются, и все церковные таинства приемлют, а крест на себе изображают двемя перстами, а не треперстным сложением: тех <...> писать в раскол, не взирая ни на что» [86, с. 39].) Не зря двуперстие называли знаменем старообрядчества!

Высочайший манифест 17.4.1905 «Об укреплении начал веротерпимости» почти полностью ликвидировал всякую дискриминацию старообрядцев. Он, конечно, не мог уничтожить последствия ее 250-летнего существования и не успел (до 1917 г.) вернуть их в русское гражданское общество, но ситуация двигалась именно в этом направлении, и 1.1.1912 (всероссийская перепись населения) записались старообрядцами 2.206.621 человек, в том числе 1196 священников и беспоповских наставников. «Однако эти данные не могут считаться полными, поскольку многие старообрядцы уклонились от переписи» [61, с. 517]. Уклонились, конечно, некоторые – из-за привычного застарелого страха, не доверяя новому, еще очень молодому и «не проверенному временем» либерализму правительства, другие – не желая участвовать в каких-либо затеях Антихристова государства, тем более в переписи его подданных. Если к результату переписи 1912 г. применить предложенную выше пропорцию – в 10 раз – , то получится, что в это время в России жило – 22 000 000 старообрядцев! – вот результат 250-летней ученой и неученой пропаганды, клеветы, травли и казней.

Лживость в отношении к старообрядцам пронизывала русское «образованное» общество до (точнее, от) самого его верха. Так, даже те из русских государей, кто снисходительно относился к старообрядцам и открыто и публично критиковал «Никоновы» реформы, старались всячески поддержать всеобщую, хоть и ложную, уверенность в том, что они именно «Никоновы», а вины государей в них нет. Такова была степень слияния государства и государственной Церкви в России, что возможности действовать иначе русские государи, даже умнейшие, не нашли. Замечательны, например, слова имп. Екатерины II из ее знаменитой

речи 15.9.1763: «Никон внес разлад и разделение между народом и престолом, до него государи были отцами своего народа. <...> Никон из Алексея царя-отца сделал тирана и истязателя своего народа. <...> И для чего все это? <...> Чтобы угодить другу своему Никону, чтобы покорить под ноги его и иерархов, и духовенство, и народ, затем, чтобы из него и будущих патриархов создать врагов престолу и самодержавию. <...> Вот заслуга никоновской реформы <...>». Эта лишенная всякой логики патетическая чушь (образец стиля имп. Екатерины) содержала, однако, недвусмысленное осуждение Никона и «его» реформ и оправдание царя Алексея Михайловича и его потомков-преемников, не желавших восстановить патриаршество. Чушь эта действовала безошибочно; тезис «во всем виноват Никон» – здравствует доныне.

Можно было бы, при желании и большом запасе храбрости, спросить имп. Екатерину: Если «Никонова» реформа так плоха, а царь-отец Алексей Михайлович был соблазнен и обманут злодеем Никоном, почему же он, разоблачив, прогнав и сослав этого злодея-обманщика, не отменил реформу? Почему его потомки-преемники ее не отменили? И – главное – почему же ты ее не отменяешь? Власти у тебя достаточно, твой народ возражать не будет, твое духовенство запугано и покорно и сможет, по твоему приказу, без малейшего промедления грамотно и квалифицированно обосновать возвращение к старому обряду; немногих смелых и упрямых можно и в узилище ввергнуть до конца жизни их, как митр. Арсения Мациевича. Ответа или не последовало бы, или он был бы еще эмоциональнее и бессмысленнее вышеприведенной цитаты; впрочем, такого желания никто не проявил и вопроса, насколько я знаю, никто не задал. Более (но все же не вполне) правдивый ответ звучал бы так: Россия держала и держит курс на добровольно-принудительное создание всеправославной (славянско-румынско-грузинско-эллинской) империи, причем это создание уже началось присоединением ново-обрядной Украины; пока есть этот курс, нужны и единые обряды и тексты; возвращение к старому русскому обряду невозможно. О полностью правдивом ответе см. с. 341.

Реформа была пронизана ложью не только «сверху вниз и вширь», но и, так сказать, «вглубь», то есть от мелочей до самого важного: от того, что, например, в каком-то новом тексте «дети» точнее, чем в старом «отроцы», а в другом новом «отроцы» точнее, чем в старом «дети», в каком-то новом тексте «поюще» точнее, чем в старом «песнопоюще», а в другом новом «песнопевцы» точнее, чем в старом «певцы», до ее целей, которые никогда не были сформулированы открыто, честно и недвусмысленно.

Никто из руководителей русской Церкви или русской политики не сказал прямо, что последняя цель реформы – военно-политическая экспансия, но тысячи раз в сотнях книг и официальных заявлений было сказано и напечатано, что русские обряды и тексты были искажены невежеством предков, и целью реформы было «исправить» их по «правильным» греческим, что и было сделано. То есть, говоря коротко, чтобы захватить чужое, ломали свою святыню, объясняя, что ее улучшают и украшают. Такое сочетание трех психологических оснований реформы уникально в мировой истории, хотя по отдельности все они – не редкость: захват чужого обычая в истории, ломка своей святыни бывала в Европе (например, в Англии в XVI в.), обман – постоянное занятие политиков. Что же касается «перемешивания» богословских распрай с вполне материальными вожделениями, то это – самое обычное явление в мировой истории.

3) Ненависть к противникам и жестокость, доходящая до патологии. При потомках-преемниках царя Алексея Михайловича русское государство непрерывно до 1905 г. притесняло и унижало старообрядцев более или менее сурово, причем отклонения в ту или иную сторону от, так сказать, «среднего уровня» жестокости зависели от двух причин: 1) общего уровня гуманности эпохи (например, при имп. Александре III невозможно, конечно, было сжигать еретиков или «раскольников», как при имп. Петре I или засекать до смерти, как при имп. Николае I); 2) личного отношения государя к старообрядцам (например, имп. Александр I благоволил им, а имп. Николай I их ненавидел). Духовенство же государственной Церкви было готово участвовать и участвовало словом и делом в репрессиях, как только можно (высшее – всегда, низшее – в основном, в XIX и XX вв.), смиренно равняясь при этом, конечно, на власть, господствующую в России, то есть власть государственную, иногда и забегая (не слишком далеко) в этом деле вперед. Но государственная власть в Российской империи столь мало считалась с мнением своего духовенства по всем вопросам, имевшим хотя бы в какой-то степени государственное значение (а вопрос о положении многомиллионного (см. с. 278) трезвого (см. с. 307) и трудолюбивого (см. с. 308) старообрядчества, конечно, имел таковое), что это забегание на ее действия почти не влияло; неправильно искать в неприязни синодального духовенства к старообрядчеству причину этих репрессий.

Выше я несколько раз упомянул, и еще придется не раз упомянуть исключительную ненависть имп. Николая I к старообрядчеству и старообрядцам. «При Николае I даже переход евреев в старообрядчество рассматривался

чуть ли не как политическое преступление, и старообрядческие миссионеры, "снаблившие" евреев в старую веру, были наказаны, а самим евреям было предложено из старообрядчества перейти в православие» [25, с.368]. Приведу выразительную сцену из его жизни и жизни большого старообрядческого поселка под Черниговом, записанную вполне, как мне кажется, объективным мемуаристом.

«В мае месяце 1845 года жителям старообрядческого посада Добринки, черниговской губернии городицкаго уезда – сделалось известным, что Государь Император Николай Павлович, проездом из Киева, будет в Добринке. <...> Добринцы старались приготовиться к встрече своего Царя, сколько им внушала любовь и преданность к помазаннику Божию, и сколько дозволяли средства и возможность к исполнению похвального своего желания. Когда сделалось им известно время проезда Его Величества через их посад, они позаботились с главной улицы все лишнее убрать, улицу вымести и в назначенный день проезда усыпали ее песком, а сами жители посада от старого до малого все оделись в праздничное лучшее платье, как мужчины, так и женщины, и день этот был для них великим праздником.

Представители посада и члены ратуши оделись в мундиры и из среды себя избрали почетнейшаго из всего общества своего семидесятилетняго старца Григория Полянского с седой бородой и волосами на голове, для встречи Государя с хлебом и солью от посада. Почтенный старец Полянский, с двумя ассистентами по сторонам, также из старииков старообрядцев Добринки, с благоговением, соединенным со страхом, ожидали Его Величество у станционного дома.

Вдруг из-за клубов пыли показался царский поезд,- и коляска Государя Императора мгновенно очутилась у крыльца станции. Местный исправник подвел старца Полянского к царской коляске и доложил Государю о желании старообрядцев поднести Царю своему русскую хлеб-соль. Государь быстро встал в коляске и, смотря на старика, спросил его,- что это такое? Представитель Добринки отвечал – «Ваше Величество! Жители посада, Ваши верноподданные, осмеливаются встретить Вас хлебом-солью и нижайше просят Ваше Величество осчастливить их принять хлеб-соль». Государь, возвысив голос, громко сказал:- «не хочу я вашего хлеба-соли, вы не верноподданные мои! Вы не ходите в церковь Богу молиться».

Старик оробев, изменился в лице, но, собравшись с духом, со страхом сказал: – «Государь! Где же нам и молиться Богу, как не в церкви,

и мы все ходим в церковь!" – "Вздор! Отвечал Император, вздор!" и потом, указывая в ту сторону, где виднелись их старообрядческие церкви, продолжал: – "неужели это церковь? Это не церковь, а сборище вольницы; бывшие попы ваши дезертиры, нарушители – клятвы, изменники своих обязанностей. Забыть, забыть и не думать об них! Я вольничать вам не позволю! Я выстрою вам церковь, и приеду Богу молиться, и когда вы пойдете в нее и будете со Мною молиться, тогда я и приму от вас хлеб-соль; слышите ли, вольничать не позволю".

Говоря это и подняв руку, Государь строго грозил старообрядцам своим державным перстом.

Как громом поражены были все старообрядцы словами Государя и, несколько времени, как скрылась его коляска из виду, они стояли как ошеломленные, не зная, что им делать. <...>

В мрачном унынии разбрелись по домам старообрядцы, чувствуя себя подавленными тяжестью царского гнева... Бедного старца Полянского, на пути к дому должен был поддерживать исправник; у него едва двигались ноги по земле. Возвратившись домой, старик слег в постель. Напрасно слобожане уговаривали его выпить чашку чаю, он не мог. <...>

Исправник, встретивший губернатора, тот час же отправился к Полянскому, и в утешение старику говорил, что губернатор сам не-пременно посетит его, при чем с участием спрашивал старика, как он провел ночь, покойно ли? Полянский отвечал: – "помилуй батюшка, где спать! Какой тут сон! Как только закроешь глаза, в туж минуту так и видишь, – как наяву; грозит тебе палец Государя, и палец то такой великий и страшный".

Больной все больше и больше хирел после страха царского и никаку не выходил со двора. В августе приехал в Добрянку военный генерал губернатор князь Николай Андреевич Долгорукий. Ему приготовлена была квартира в доме Полянского; но князь приказал все, что приготовлено для него, перенести в другой дом, за то, что Полянский и сам не согласился и других своим примером удерживал от согласия на принятие законного священника. Это последнее обстоятельство, так подействовало на семидесятилетнего больного старика, что он на другой же день умер.

Грозный палец Государя, не одному Полянскому виделся потом долго во сне, но и многим другим.

Неожиданное старообрядцами такое грозное и безотрадное для них гневное расположение Государя Императора вызвано было самими же

старообрядцами. С самаго начала своего царствования, он не переставал заботиться и принимать разные меры и способы к вразумлению их и обращению к св. церкви. По Его Высочайшей воле, командируемы были Святейшим Синодом в разные места миссионеры и устроивались единоверческия церкви. Но когда меры эти мало соответствовали ожиданиям Государя, то он в 1838 году Высочайше повелел, отобрать всех беглых священников где б они ни были при церквях ли, или часовнях у старообрядцев, и всех их возвратить в те епархии, из коих они самовольно отлучились; – церкви же их закрыть и звон уничтожить. – Высочайшая воля эта со всею строгостию была исполнена.

<Через несколько дней после описанных событий имп. Николай Павлович говорил мемуаристу:> "Гражданское начальство находит свои выгоды в существовании раскола. <...> Чтобы с пользою действовать на раскол <>, должно неослабно, и всеми возможными средствами, действовать на богачей раскольников. Если найдутся между ними упорные, против таких можно употребить свои меры: ведь больной зуб выдергивают же вон".

<Черниговский губернатор "употребил свои меры" для преодоления упорства старообрядцев:> Из Добрянки взято в Чернигов и содержится под присмотром полиции 36 человек самых упорных, из Климовой 26, из Митьковки 16 человек <...>. Сильно затрудняют меня, говорил губернатор, эти арестанты. <...Мемуарист продолжает:> Чиновники губернаторские, значит, подумал я, понимали свое дело хорошо и выслали в Чернигов лишь беззащитных бедняков... Мне стало душевно жаль безвинных и несчастных страдальцев, у которых может быть всего три четыре десятины было посевено хлеба, да и тот пропадал в поле несжатым...<То есть, имп. Николай Павлович приказал арестовывать богатых старообрядцев, но они откупились>.

<...Далее мемуарист уговаривает старообрядцев присоединиться к единоверию:> Священники ваши, продолжал я, не будут в постоянном страхе от местной гражданской власти, которая, когда ей вздумается теперь, арестует ваших священников, заставляя и их и вас дорогонько отплачиваться от ареста. <...> <Еще спустя несколько месяцев> Его Величество, увидев князя Долгорукова, обратился к нему с вопросом.

– А что, князь, Добрянцы будут ходить в церковь Богу молиться?

– Будут, Ваше Величество, отвечал князь. Впрочем вчера приходили ко мне девять человек добрянцев объявить, что они не будутходить в церковь. Что прикажете с ними сделать, Ваше Величество?

Прислать их ко мне в Чугуев, отвечал Государь. <...>

Исправник распоряжался отсылкою в Чугуев девяти человек. <...>

Семейства их, родные и знакомые сошлись на проводы, и провожали их по главной улице вдоль всего посада с воплем и рыданием. <...>

Все смотрели на них, как на исповедников и мучеников веры ради; всякий старался облобызать их, и призывал на них помочь Божию, чтобы они могли с радостью перенести Христа ради разлучение со своими семействами, благодушно претерпеть страдания за веру и сподобиться мученических венцев. Эта картина возмутила весь посад» [79, с. 3–7, 22, 36–46, 53, 77, 87].

Начавшись с сожжения единственного среди оппозиционеров епископа, реформа продолжалась с нарастающей в течение всей второй половины XVII в. жестокостью. Собор 1666–1667 гг. одобрил к печати книгу иером. Симеона Полоцкого «Жезл правления, утверждения, наказания и казнения на правительство мысленного стада православно-российской церкви», содержащую оправдание как нового обряда, так и казнью смертью защитников старого обряда.

(«Сочинения Полоцкого не показывают в нем большой учености; он вовсе не знал по гречески; Епифаний Славинецкий не долюбливал его, как часто не любят добросовестные труженики науки верхоглядов, и когда Симеон набивался к нему в сотрудники по исправлению книг, Епифаний отдался от Симеона. <...> Зато, не успевши приобрести значения у строгаго ученаго, Симеон поспевал везде и прославлялся как защитник православия против раскола, как богослов, как проповедник, как стихотворец. Замечательного таланта у него не было ни на одно из этих призваний» [113, с. 397]).

И далее по проторенной дороге то же проповедовали многие другие иереи и архиереи. Например: «Еретики лютыми смертьми убиваются того ради, яко да прочия уразумеют тяготу греха и не дерзают творити неподобная. Сия же вся прилична суть еретиком; убо тех убивати достойно есть и праведно» [34, догмат 12]. «Если в ветхозаветной церкви повелено убивати, кольми паче в новой благодати не покоряющи ся святей восточной и великороссийской церкви подобает наказанию предавати, достойно бо и праведно есть, понеже тамо сень, зде же благодать; тамо образы, зде же истина; тамо агнец, зде же Христос». И, обращаясь к старообрядцам, недоумевает преосвященный автор: «Убо како вас не мучити? Како в заточение не посылати? Како <...> глав не отсекати?» [36, ответ 205], [86, с. 15].

Доводы этих и других наставников и предстоятелей государственной церкви, конечно, не смели расходиться с русскими законами и не отставали от них. Чтобы изложить все противо-старообрядческое законодательство мне пришлось бы заполнить многие десятки страниц описанием всевозможных нравственных и физических пыток. Расскажу только коротко о законе от 7.4.1685, принятом при царевне Софье и патр. Иоакиме, который еще в 1664 г. говорил: «Я не знаю ни старые веры, ни новые, но что велят начальницы, то и готов творить и слушать их во всем» [4, с. 98]. «Позже он проявил себя иначе и стал властным и решительным главой церкви» [25, с. 249]. Вот статьи этого закона:

1) Упорных раскольников «жечь в срубе».

2) Покорившихся и покаявшихся отсылать для испытания под надзор в монастыри, а по окончании испытания, холостых из монастырей не выпускать (хотя их «православие» доказано этим испытанием, а монахами быть они не хотели и не хотят), женатых же выпускать на покоруки, и при их вторичном совращении в раскол, казнить смертью (всех, то есть, в том числе и вторично раскаявшихся). Это правило, дважды прямо и буквально противореча церковным канонам, предвещало этим множество подобных правил и законов, ужаснувших русских людей при имп. Петре I.

3) Увлекающих к самосожжению, сжигать самих, даже и раскаявшихся.

4) Крестивших крещеных ранее, сжигать, даже и раскаявшихся.

5) Отказавшихся признать себя раскольниками, затем же уличенных, бить кнутом и ссылать в отдаленные города, даже если раскаются.

6) Кормивших, поивших или укрывавших у себя раскольников, бить кнутом и (смотря по вине) ссылать.

7) Приютивших раскольников, не зная, что они раскольники, штрафовать.

8) Имущество ссыльных (и, конечно, казненных) продавать в пользу казны, так как из него большая часть идет на вознаграждение сыщикам.

Этот закон, конечно, строго выполнялся не везде, но там, где соответствовал настроению местных духовных и светских властей. Так, в соответствии с ним, «князь Петр меньшой Семенович Прозоровский, боярин и воевода <...> приказал троекратно допросить <...> раскольника Демку Степанова <...> "и буде он не покоритца, и по указу великих государей и по граматам, велеть его Демку сжечь и пепел развеять, чтоб отнюдь знаку и костей не было". Так как раскольник этот умер в Тюмени в тюрьме <вероятно, от пыток, как в то время многие подследственные вообще и старообрядцы в частности>, то тело его вывезли из города в лес и бросили в пустом

месте» [6, «Прозоровский»]. По настанию еп. Питирима Нижегородского был «подвергнут страшным пыткам» ([25, с. 442]) и казнен старообрядческий дьякон Александр – автор так называемых «Дьяконовых ответов» на вопросы еп. Питирима. (Эти «Ответы» – замечательное полемическое сочинение, уступающее, впрочем, «Поморским ответам» А. Денисова, – были впоследствии напечатаны). Тело дьякона Александра было после казни «сожжено марта 21-го дня 1720 г.» [50, вып. 1, с. 88]. Сжигали в срубах и детей – см. в [14] описание сожжения вместе с родителями 9-летней девочки ([4, с. 113]). Григорий Талицкий, виновный не только в том, что был старообрядцем, но и в том, что называл имп. Петра I антихристом и, более того, одолел в диспуте местоблюстителя патриаршего престола митр. Рязанского Стефана (Яворского), «был подвергнут казни через копчение» [6]. О наказании кнутом см. с. 40.

Ясно, почему тела казненных или умерших под пытками сжигались: чтобы не допустить появления старообрядческих святынь – мощей мучеников. Для старообрядцев это было особенно болезненно, так как они были лишены всех русских святынь, захваченных «никонианами», а 600-летняя русская традиция настоятельно звала их к поклонению свв. мощам и иконам. В этом деле – уничтожении тел запытанных насмерть противников – у русских властей были во II–IV вв. предшественники: в те времена «христиане <...> почитали великою для себя жестокостию, когда их мучители запрещали предавать земле тела Мучеников и, в поругание, выставляли оныя на съедение лютым зверям и хищным птицам, либо сожигали, изdevаясь над учением Христиан о будущем воскресении» [124, т. 5, с. 169].

Что касается сыщиков (всяких, в том числе и «специалистов» по старообрядцам), то их награждали щедро до безобразия. «В специальном указе от 23 октября 1713 года, поощрившем доносчиков <...>, подчеркивалось: "...кто таких преступникоф и повредителей интересов государственных и грабителей ведает, без всякого опасения приезжали и объявляли о том самому е.ц.в., только чтоб доносили истину, кто на такого злодея подлинно донесет, то ему за такую ево службу богатство тово преступника движимое и недвижимое отдано будет, а буде достоин будет дастся ему и чин его, а сие пзволение даетца всякого чина людем от первых даже и до земледельцоф". Обещания властей не оставались на бумаге» [110, с. 382–383].

Старообрядцев «не только разгоняли по всей России, но ловили даже в Польше, куда они укрывались от гонений. В 1735 г. русские войска

перешли польскую границу и выгнали в Россию из старообрядческих селений на Ветке от 13 000 до 60 000 человек, главная масса которых попала в тюрьмы и на принудительные работы. Количество указов 1716-1762 гг., вводящих новые ограничения и подтверждающих старые правила против раскольников, так велико, что само их перечисление занимает не одну страницу» [25, с. 442].

В просвещенном и гуманном XIX веке солдаты-старообрядцы засекали насмерть за отказ брить (по армейскому уставу) бороды (см. об этом [68, с. 119, 149–161]); крестьян-старообрядцев, окружив их деревню войсками, расстреливали картечью, пока они не выдали властям своего священника, которого ожидала, конечно, сырья подвальная тюрьма в одном из монастырей [51, апрель 1893]. В подобной тюрьме в Сузdalском Спасо-Евфимьевском монастыре 4 старообрядческих епископа томились в царствование имп. Александра II – «Освободителя»: Аркадий с 1854 по 1881 гг., Алимпий с 1854 по 1859 гг. (+ в монастырской тюрьме), Конон с 1858 по 1881 гг., Геннадий с 1862 по 1881 гг.; 3 из них были освобождены только после 1.3.1881; четвертый умер, не увидев свободы. Не следует забывать, что они могли в любую минуту покинуть сырой подвал и выйти за ворота тюрьмы, если бы отказались от «раскольнических заблуждений», к чему их ежедневно и старательно склонял настоятель монастыря-тюрьмы. Об их судьбе рассказала в 1879 г. газета «Голос» (за что была приостановлена), и все же они еще 2 года не были освобождены! – до воцарения имп. Александра III (см. [51, август 1903]).

«Томский <старообрядческий> епископ Мефодий <...> был арестован в 1893 г. в Бийском уезде, Томской губернии. При аресте его обстригли, отобрали все вещи и самого заключили в тюрьму <...>. После долгого томления в тюрьме он был приговорен судом за присоединение одного «православного» к старообрядчеству к лишению всех прав состояния и к ссылке в Восточную Сибирь. Закованного в кандалы старца-святителя гнали три тысячи верст до места ссылки. Спустя некоторое время здесь он был снова арестован и заключен в иркутскую тюрьму: за ним найдено новое тяжкое преступление – он рукоположил здесь священника для одного старообрядческого прихода. Его сослали <...> в Вилуй, где обитают только дикари, прокаженные да звери. Здесь он и закончил свою страдальческую жизнь в 1898 г.» [4, с. 252–253], то есть уже при имп. Николае II. После 1905 г. в деятельности еп. Мефодия суд не мог бы усмотреть что-либо противозаконное. Но выйти на свободу,

если бы он дожил в ссылке до 1905 г., он все же (без особого Высочайшего дозволения) не мог бы, так как закон обратной силы не имеет.

Светские и церковные власти репрессировали не только живых старообрядцев. «В 1896 г. совершилось такое страшное злодеяние в старообрядческом монастырьке <...> близ станицы Кавказской. <...> Под церковью монастырской были погребены епископ Кавказский Иов и священник Григорий. Старообрядцы знали, что тела их нетленны. Узнал об этом и кавказский православный миссионер архимандрит Исидор Колоколов <...>. Он ворвался в монастырь с отрядом "православных" казаков, разрыл могилы названных священнослужителей и удостоверившись, что тела действительно нетленны, расколол их гробы и, соорудил из них костер, облив эти тела предварительно керосином. За такой "подвиг" <...> Синод произвел Исидора Колоколова в сан епископа» [4, с. 253]. Власти неоднократно сжигали моши старообрядческих Святых и в XVIII в. ([102, с. 312–313]).

«Документы со всей очевидностью показывают, что миссионерство, сбор двойных налогов, наказания старообрядцев за раскол и за осуждение политики Петра I слились в одну неразрывную систему ужасных преследований, пыток, ссылок, казней, вымогательств и грабежа населения» [25, с. 441].

Своеобразной формой жестокости по отношению к старообрядцам стало принуждение их принимать в «никонианской церкви» еретическое (по их мнению) причастие. Это рекомендует «Духовный регламент», как средство сыска: «Несть лучшаго знамения, по чему познать раскольника». А также: «Поистине вем, яко ни которые иереи ни которых раскольников и еретиков всепокаявшихся проклятых насильно не причащают, кроме вас таковых сущих» [36, ответ 214]. В 1722 г. Синод указал (чтобы тайные старообрядцы не могли уклониться от причащения в «никонианской» церкви под предлогом недостоинства и тяжких грехов, которые они исповедали, хотя на деле не совершали) каждого «исповедующаго грехи своя, какие бы ни были» причащать! Указом 1723 г. было приказано не отпускать им на исповеди грех «ложных на себя клевет», но причащать! Как уродовала и старообрядцев, и государство, и государственную Церковь, и Ее каноны эта безумная сама по себе и безумно вторгшаяся в Церковь политика!

Более того: насильтвенное причащение старообрядцев при помоши специально изобретенного и изготовленного кляпа с воронкой видели и описали авторы разных эпох и местностей. Например, Иван Филиппов

в «Истории Выговской пустыни» в самом начале XVIII в.: «Кляпы в уста покладающие, вливаху причастие», и многие, действительно, так приобщились «никонианским» тайнам, «инии же в устех удерживаху не проглотивше, и вышедшее из церкви пометающе из уст, плеваху на землю» [4, с. 95]. Это совершалось не в застенках или темных углах и подвалах, но при совершении литургии в храме, у всех на виду; и не комсомольцами – пропагандистами атеизма, а священниками государственной Церкви; можно представить себе, какие чувства эта церемония возбуждала в народе: в «никонианской» его части – свои, в старообрядческой – свои. Совершалось это не здесь или там, но, как писал в 1780-х гг. добросовестнейший и осведомленнейший участник и наблюдатель событий – «всюду <...> неправедного агнца нуждею во уста вълияние» [99, с. 120]. В древности насилию причащали (приблизительно таким же кляпом) несогласных с их доктриной ариане (см. «Церковные летописи» Барония) и иконоборцы (см. письма прп. Феодора Студита); еще раньше римские власти так же «причащали» христиан идольским жертвам (см. жития многих Святых, например, 16 апреля, речь св. мц. Ирины). Бывали и случаи принудительного причащения большого количества старообрядцев единым, так сказать, мановением начальства; например, знаменитый архим. Маркелл Родышевский (+1743), арестовав в Риге 500 человек старообрядцев, всех их приказал исповедать и причастить. Так причащали старообрядцев, считая их при этом «хуже жидов»! – выражение знаменитого митр. Арсения Мациевича [4, с. 104]. В отношении духовных и светских русских властей к старообрядцам редкостные в истории ложь, продажность и жестокость переплетались и сорастворялись, получая в ответ ненависть и презрение.

Ясно, что «громадное большинство старообрядцев было незаписным <то есть тайным, неявным>: они жили тайно, скрываясь от властей»; явных старообрядцев в России не могло быть очень много; слишком тяжела была их жизнь; особой тяжестью ложилось на них то, что «разыскивать их <то есть тайных старообрядцев> были обязаны и сами записные <то есть явные, легальные> старообрядцы. Правительство заставляло их быть предателями своих родных отцов и матерей, братьев и сестер» [4, с. 116]. Таким образом, как сказано выше, определение численности старообрядцев тайных всегда было проблемой для фискальных органов государства, статистиков и историков; нет твердо установленных цифр и сейчас, как нет и твердо установленных границ между старообрядцами явными и тайными. Цифры всегда получались разные в зависимости от того, кого считали старообрядцем.

Пример «предательства»: «Раскольники, жившие в керженских скитах <...> были недоступны для самих сыщиков <...>, так как эти скиты расположены были в обширных, непроходимых и в то время малоизвестных лесах. <...> Посему розыски <...> производились только при помощи некоторых обращенных из раскола лиц, которые сами долгое время жили в скитах и подробно знали топографию лесов керженских. <...> Керженские скиты с этого времени потеряли значение неведомой страны. <...> Работавшие здесь сыщики составили список скитов с указанием их названий, местоположения и числа проживавших в них раскольников» [86, с. 35–36].

Выше упомянуты нравственные пытки; коротко расскажу лишь об одной. Павел Любопытный писал о старообрядческих похоронах: «Если же похороны бывали производимы по указам высшаго начальства, во время дня <а не тайно от начальства, ночью> и на определенном от правительства месте, то, по исправлении вышеозначенного обряда над умершим, везли его в кладбище на гнусной сбре и животном, с сидящим на гробе трубочистом, с имеющимся у него в руках помелом или шваброю; безобразясь, изрыгал скверный мірские хулы на святую нашу Церковь и покойника. Сии варварские поступки продолжались над Христовою Церковью в столицах и губерниях до 1762 г. <...>, а в некоторых местах позже»; цит. по [33, с. 302–303]. Я не слышал, чтобы такие похороны бывали даже в 1930-е гг.

Для старообрядцев-поповцев и беспоповцев, признающих и совершающих, так или иначе, брак (то есть для большинства старообрядцев), настоящей пыткой была его недействительность по русским законам. Она привела к миллионам семейных драм и получению за взятки миллионов подлинных, но лживых, и изготовлению миллионов фальшивых документов. «5 декабря 1834 г. было издано высочайшее повеление, что "браки раскольников, венчанные вне церкви, в домах и часовнях и неизвестными бродягами, не могут быть признаваемы за браки законные, а за сопряжения любодеиные; к детям от таких браков не прилагаются гражданские законы о правах наследства"» [111, с. 411–412].

При жизни прот. Аввакума старообрядцев с помощью вышеописанного кляпа еще не причащали, но им уже приходилось придумывать, как уклониться от окропления «никонианской» св. водой и т.п.; Аввакум дал по этому поводу своим последователям ценные советы из Пустозерска. Например, если будешь вынужден прийти на исповедь к «никонианскому» священнику, «ты с ним в церкви той сказки

разсказывай, как лисица у крестьянина кур крала; прости де, батюшко, я не отогнал. И как собаки на волков лают; прости де, батюшко, я де в конуру собаки той не запер». Если священник придет в твой дом и будет кропить св. водой и давать целовать крест, ты «ребятам вели по запечью от него спрятаться. А сам ходи тут, да вином его пой и говори ему: прости, бачко, нечист, недостоин ко кресту. Он кропит, а ты рожу-то в угол вороти, или в мошну в те поры полезь, да деньги ему давай. А жена собаку из-под лавки в те поры гоняй, да кричи на нее. Он ко кресту зовет, а она говори: бачко, недосуг, собаку выгоняю, тебя же заест»; цит. по [2, с. 224]. Чего в этих поучениях больше: наивности, хитрости, или презрения к «никонианскому» духовенству и его святыням? С наивностью старообрядцам пришлось расстаться вскоре и навсегда, а хитрость и беспределное (гораздо большее, чем при Аввакуме) презрение к новообрядческому (государственному) духовенству впитались в них оченьочно, став важнейшим из факторов, разделивших (к XX веку – глубоко и необратимо) русский народ на противостоящие фракции.

Чтобы нагляднее представить условия жизни старообрядцев в России в царствования от Алексея Михайловича до имп. Николая Александровича, приведу выдержки из «Краткого хронологического перечня важнейших событий в старообрядчестве и правительственные узаконений по старообрядчеству за 2 столетия».

<...> 1678 г. Иоакимовским собором исключена из лика святых св. благоверная княгиня Анна Кашинская <...>.

<...> 1682 г. Издан указ разыскивать старообрядцев по всем городам и сжигать в срубе.

<...> 1689 г. Указ патриарха московского Иоакима ловить старообрядцев в волостях и лесах, пристанища их разорять, имущество продавать, а деньги присылать в Москву.

<...> 1708 г. Петром I послан на Керженец Питирим, игумен Переславского монастыря, впоследствии митрополит, истреблять старообрядцев.

<...> 1716 г. Старообрядцы обложены двойным окладом. Указ о сем подтверждался неоднократно.

<...> 1717 г. Опубликован подложный оригинал никогда не бывшаго деяния на вымышленного еретика Мартына-армянина.

<...> 1718 г. Император Петр I-й приказал придумывать на старообрядцев ложную вину для увеличения наказания.

<...> 1719 г. Издан указ читать подложное деяние на Мартына-армянина в церквах на утрени в воскресные дни. Кто не верит сему деянию, указано предавать того сожжению на костре.

<...> 1721 г. Последовало распоряжение отбирать у частных лиц характерные и старопечатные книги.

Издан указ разорять старообрядческие жилища, чтобы "и след того места не был знаем".

<...> 1722 г. Установлено для старообрядцев особое платье <...>.

Повторен указ брить бороды. За право ношения бороды установлена плата 50 руб. с бороды в год. <...>

Установлен сбор с каждого старообрядческого двора в пользу священников господствующей церкви.

<...> 1723 г. Предписано давать, по указам синода, воинским команды для сыска и поимки старообрядцев.

<...> 1724 г. Установлено носить старообрядцам сверх указной одежды особые знаки, а женам их особенное платье.

Некоторые старообрядческие учителя были преданы страшным пыткам и жестоким наказаниям за то, что они называли подложное деяние на Мартына-армянина "подставной книгой".

<...> 1735 г. Первая выгонка и разорение Ветки <старообрядческого поселения в Польше>.

<...> 1744 г. Указ синода и сената о записи всех старообрядцев в двойной оклад.

<...> 1745 г. Воспрещено старообрядцам называться "староверцами".

<Неоднократные в XVIII в. (до царствования имп. Петра III) указы о разрушении всех часовен и конфискации найденных в них книг и икон, фактически направленные против старообрядцев>.

<...> 1762 г. Высочайший указ Петра III-го о прекращении гонений на старообрядцев.

Разрешено старообрядцам, бежавшим заграницу, возвратиться в Россию.

<...> 1764 г. Дозволено старообрядцам вступать в купеческое сословие.

Ветка снова была опустошена и жители ея высланы в разные места <в том числе за Байкал>.

<...> 1783 г. Австрийским императором Иосифом II-м дана старообрядцам, поселившимся в Австрии, и их духовенству полная религиозная свобода.

<...> 1785 г. Впервые старообрядцы названы в официальном документе старообрядцами.

<...> 1827 г. Воспрещено старообрядческим священникам переезжать из одного уезда в другой для совершения духовных треб.

Воспрещено принимать на Рогожское кладбище <всероссийский центр поповцев в Москве> новых священников.

<...> 1832 г. Запрещено старообрядцам по всей России принимать священников от господствующей церкви.

<...> 1834 г. Последовало Высочайшее повеление не позволять ни по какому случаю оставаться в Москве старообрядческим священникам, приезжающим из других мест. Запрещено им и временное пребывание на Рогожском кладбище.

<...> 1838 г. Издан указ об учреждении во всех губерниях секретных совещательных комитетов по делам старообрядцев.

<...> 1844 г. Австрийским императором Фердинандом подписан декрет о дозволении старообрядцам иметь в Белой-Кринице своего епископа и отправлять ему все архиерейские обязанности.

<...> 1846 г. К старообрядческой Церкви присоединился в Белокриницком монастыре греческий митрополит Амвросий.

<...> 1848 г. По требованию русского Императора Николая I-го Белокриницкий митрополит Амвросий сослан <австро-венгерскими властями> в ссылку в гор. Цилли.

<...> 1852 г. В Петербурге учрежден особый секретный комитет для уничтожения старообрядчества.

<...> 1874 г. Издан закон о записи старообрядческих браков в метрические книги.

<...> 1883 г. Издан закон о старообрядцах, позволяющий им отправлять Богослужение в закрытых помещениях.

<...> 1895 г. Издан секретный циркуляр М.В.Д. о разрешении беглопоповцам принимать священство от господствующей церкви.

<...> 1905 г. Издан Высочайший указ о началах веротерпимости.

<...> 1910 г. Господствующая церковь возобновила почитание св. Анны Кашинской» [53, 1911, с. 67–69].

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Не только в России и не только в середине XVII в. государственная власть (которая во всех средневековых государствах не была, хоть ее и называют так, «светской») при поддержке власти церковной репрессировала «еретиков и раскольников». В христианской Европе это — самое обычное дело. В первую очередь вспоминаются преследования кальвинистов во Франции и в Нидерландах. Эти и подобные преследования протестантов католическими властями существенно отличаются от русских тем, что: 1) имели место на 100 лет раньше; 2) старая, традиционная Церковь — католическая — пыталась уничтожить новую, недавно возникшую — лютеранскую или кальвинистскую.

Гораздо более схожи с русскими современные им события в Ирландии, где английские власти (как короли, официально и фактически возглавлявшие англиканскую церковь, так и пуританские власти) — завоеватели и властители этой издревле католической и упорно верной католицизму страны —, поддержанные покорным им английским (как англиканским, так и пуританским) духовенством, угнетали ирландцев с такой же жестокостью, как русские цари — старообрядцев. Поразительное (до мелочей) сходство между событиями в Ирландии и в России объясняется тем, что: 1) они имели место одновременно, следовательно русские и английские монархи имели сходную (со всеми оговорками) психологию — психологию человека и христианского монарха своего времени, 2) было сходно их отношение к Церкви: русский (фактически) и английский (фактически и официально) монархи были главами своих Церквей, 3) было сходно отношение духовенства русской и английской государственных Церквей как к своим монархам, так и к «еретикам» — старообрядцам и католикам соответственно, 4) было очень сходно отношение к вере и Церкви ирландцев и старообрядцев.

«Частью программы Кромвеля <после 1650 г.> было искоренение папистов. Все церкви католиков были отобраны в казну и переданы протестантам. Места для католического культа не осталось. Но не должно было оставаться и служителей католической церкви. С этой целью было издано распоряжение, запрещавшее пребывание в Ирландии католическим

духовным лицам. Оказавшийся после издания этого распоряжения в Ирландии католический священник или епископ подвергался смертной казни через повешение, обезглавление или четвертование. Укрыватель священника подвергался конфискации имущества, а в известных случаях и смертной казни. Напротив, открыватели духовных лиц получали вознаграждение за донос в размере не менее 10 ф.ст. За влиятельных духовных лиц или же лиц высшего ранга платилось и дороже, смотря по важности открытого духовного католика. <...> За каждого убитого волка казна платит 5 ф.ст., за волчицу 10 ф.ст., за пойманного папистского священника тоже 10 ф.ст. и за тори 20 ф.ст. <...> На первом плане стоит гнет религиозный. Вся Ирландия подчиняется протестантской церкви. Эта церковь незначительного меньшинства населения навязывается большинству, и последнее обязано содержать ее из своих доходов. Налог в пользу протестантской церквиведен был в виде десятины со всякого дохода от земли и от скота. Ничтожные съемщики земель должны были платить его без всякого исключения. <... Протестантским> священникам было хлопотно самим взыскивать десятину, поэтому они обыкновенно отдавали ее на откуп. Откупщик выплачивал вперед священнику условленную сумму и затем свободно распоряжался сбором десятины. Само собою разумеется, что он не проявлял к несчастному плательщику большей жалости, чем бесерменские купцы во время татарского ига. Притеснения этих откупщиков стали причиной той глубокой ненависти, которая развилась в ирландцах против англиканского духовенства и церкви.

•

Католическое богослужение было запрещено, и все церкви были отобраны от католиков и им запрещено было строить новые. Католическим священникам и монахам было запрещено пребывание в Ирландии под страхом строгих наказаний и даже ссылки и смерти. <...> Католик не имел права завещать своего имущества, и его дети обязательно должны были разделить поровну доставшееся им наследство. Этим законом, противоположным английскому майорату, имелось в виду предупредить образование более или менее значительных поместий в руках католиков. Католик не имел права покупать землю или приобретать ее иным путем. Католик не имел права арендовать участок более или менее значительный или даже просто выгодный. <...> Католик не имел права владеть лошадьми дороже пяти фунтов ст. Если он нарушал это запрещение, то каждый протестант имел право отнять у него его лошадь, заплатив ему за нее только пять фунтов, сколько бы она ни стоила. И такие случаи действительно бывали. <...> Католик не имел права быть опекуном сирот. Если же сын его

переходил в протестантство, то не только остальные дети лишались своего наследства, и все имущество переходило к ренегату, но для того, чтобы отец не мог его так или иначе растратить, то еще при жизни его опека переходила к его сыну-отщепенцу или вообще к протестанту. Трудно себе представить более отвратительный социальный строй, как тот, в котором ради целей национально-религиозных родителей подчиняли опеке детей-отступников. В Ирландии это было и держалось довольно долго. Католик не имел права давать своим детям образование в католической школе; он не мог даже учить их дома при посредстве католика учителя. Все католические школы и католические учителя преследовались так же, как и католические священники. Иные ирландцы стали отсыпать своих детей во Францию, чтобы они там могли получить образование, согласное с их религиозными верованиями. Это тоже преследовалось. Шериф должен был следить за тем, чтобы не было ни католических училищ, ни католического преподавателя на-дому. Он же следил за тем, чтобы дети не отсыпались за границу. От времени до времени он посещал дома и осведомлялся, все ли дети дома, и если какого-нибудь из них не оказывалось, то считалось, что он отослан за границу, если не будет доказано противное, и в таком случае родители подвергались штрафу или иному наказанию. Для того, чтобы разыскивать священников и учителей легче было, как мы знаем, с самого начала назначены награды тем, кто обнаружит священника. Платилось за священника 5-10 ф.ст., и даже 50 ф.ст. за отысканного епископа. Развился целый класс людей, которые из охоты за папистскими священниками сделали себе промысел и этим жили. <...> Но чем энергичнее происходило преследование духовенства, тем настойчивее духовные дети скрывали своих пастырей. Богослужение обыкновенно происходило где-нибудь в лесной глухи, под тенью вековых дерев. Строились тайные молитвенные дома, в которых старались закрыть священника от глаз сыщика. Между престолом и молящимися устраивалась занавеска, так что священника не было видно, и только слышны были слова богослужения. Когда посвящали во священники, то старались, чтобы не видно было, кто именно его рукополагает. Для этого многие протягивали руки к голове посвящаемого. Благодаря всем подобным стараниям, несмотря на старания сыщиков, невзирая на соблазн наград, обещанных правительством, духовенство оставалось в стране, и богослужение совершалось, хотя, конечно, с риском и с трудностями.

<...Подобно имп. Николаю I в России, пытавшемуся (см. с. 310) погубить свою, русскую (но старообрядческую) промышленность и торговлю,

английские власти угнетали и, фактически, уничтожили промышленность подвластной им (но католической) Ирландии: > В 1663 году <...> ирландцам запрещено было ввозить на своих кораблях товары в Англию и в ее колонии. Это запрещение погубило ирландское судоходство. Ея <т.е. Ирландии> верфи мало-помалу закрываются и коммерческий флот постепенно исчезает <...В том же году> издается распоряжение, стесняющее привоз из Ирландии кормленного скота, ибо оно ограничивало привоз его только первым полугодием каждого года. Но уже через два года было издано новое распоряжение, которое запретило ввоз из Ирландии в Англию всякого скота, живаго или мертваго. Этим нанесен был сильный удар разведению крупнаго скота; но разведение овцеводства продолжалось. <...> В 1699 году дублинский парламент издал закон, по которому вывоз <из Ирландии> сукна и других шерстяных тканей обложен был 20% вывозной пошлиной. Пошлина такой высоты была равна запрету; но английский парламент дополнил ее еще запрещением, чтобы эти предметы никуда не были вывозимы за исключением Англии. Этими распоряжениями шерстяная промышленность Ирландии была убита, а овцеводство потеряло значительную часть своей выгоды. В округах, где процветала шерстяная промышленность, к 1722 году не осталось ни одного станка.» [109, с. 76–77, 87–95].

Остается только добавить, что католиков-ирландцев притесняли и вытесняли в эмиграцию завоеватели-англичане, чуждые им по крови, языку и религии искреннейшие фанатики протестантизма (при всей искренности своего фанатизма не забывавшие и ограбить «еретиков»), а старообрядцев – свои же русские цари, даже не вполне доверявшие грекам и их наставлениям. Под религиозным фанатизмом английских королей скрывался второй (вполне материальный) слой мотивации – ограбление и ослабление Ирландии, в результате вполне достигнутое; точно также под преследованиями старообрядцев скрывался, как показано выше, вполне материальный план – разрушение Турецкой и создание всеправославной империи, в результате достигнутое лишь в небольшой степени и не на долго. Основное различие между этими двумя религиозно-политическими конфликтами – это отношение русских старообрядцев и ирландских католиков к своим монархам. Старообрядцы, как показано выше, всегда сохраняли преданность царю и монархии, ирландцы же многократно восставали против власти английских королей и парламентов, и эти восстания английские войска буквально топили в крови.

Здесь следует, я думаю, сравнить старообрядчество с религиозным движением, самым близким ему по вероучению и психологию (а не по

историческим обстоятельствам). Я имею в виду сопротивление иконо-почитателей реформаторским эдиктам императоров-иконоборцев в Константинопольском патриархате в VIII–IX вв.

В XVII в., как и в VIII:

- а) существовали две молитвенные практики;
- б) русские цари и византийские императоры, имея мирские (меркантильные, политические и военные) цели и расчеты, при помощи целенаправленно селектированного ими епископата запретили одну (более древнюю и предпочитаемую большинством народа) и предписали другую (более молодую и предпочитаемую меньшинством);
- в) подавляющее большинство народа и непокорная часть духовенства и монашества воспротивились;
- г) цари ответили на протест пытками, казнями и приказами уничтожить старые святыни: в VIII в. – иконы и, отчасти, монастыри, в XVII – книги и, отчасти, иконы (с перстосложением);
- д) общества и иерархии раскололись;
- е) значительная часть репрессируемых погибла или эмигрировала.

Отмечу и существенную разницу между этими двумя конфликтами. До 726 г. обе практики – поклонения и непоклонения иконам – фактически присутствовали в Церкви, почти не вызывая споров и ни разу не вызывав чего-либо похожего на раскол; в этом вопросе господствовала свобода. Избрав одну из этих практик, императоры-иконоборцы поддержали не запрещенную еще тогда Церковью точку зрения меньшинства населения и епископата. Они отменяли и запрещали не зафиксированную в догматических постановлениях вселенских соборов веру, а всего лишь повсеместно распространенный обряд, обычай – поклонение иконам, которое до эпохи иконоборчества не было утверждено или хотя бы формулировано соборно, хотя и существовало фактически в Церкви, как обычай большинства христиан, с Ее древнейшей эпохи – с катакомбных веков. В 1652 г. царь и патриарх потребовали от русских принять троеперстие, прямо и недвусмысленно запрещенное (как и всякое недвуперстие) многими древне-церковными авторитетами и стоглавым собором русской Церкви.

Результаты же этих двух движений оказались противоположными: в IX в. константинопольские иконопочитатели победили потому, что их твердо и без колебаний поддержали христиане и иерархи Запада и Востока, в том числе высший тогда в Церкви авторитет – римский епископ; в XVII в. старообрядцы потерпели поражение потому, что их не поддержал никто.

ПОСЛЕДСТВИЯ РЕФОРМ

1) Дальняя цель реформ – создание всеправославной империи – была выполнена лишь отчасти, а именно: в состав России вошли (до 1917 г.) большая часть нынешней Украины, Белоруссия, Молдавия и большая часть Грузии. Притом во всех этих странах православное духовенство желало сохранить свою прежнюю юрисдикцию (в первых трех – подчинение Константинопольскому патриарху, а в Грузии – автокефалию и свой древний патриархат), а не переходить в подчинение русскому патриарху или Синоду. (Желало сохранить, несмотря на общность национального и нового русского богослужебных обрядов, установленную русскими царями именно для того, как показано выше, чтобы облегчить этот переход и создать церковно-иерархическое единство). Однако эти церковно-сепаратистские пополнования были быстро и решительно пресечены, и все иерархии присоединенных стран были присоединены к русской; в Грузии – не без Высочайше подписанного и утвержденного обмана. Говоря точнее, не совсем обмана, но, скорее, нарушения обещания: имп. Александр I нарушил обещания, данные грузинской Церкви имп. Павлом при присоединении Грузии к России.

Жертвой этого нарушения стал лично последний патриарх-католикос Антоний II, вызванный в 1810 г. в Петербург против его желания, задержанный здесь, чтобы не стать знаменем восстания грузин против России, и умерший в русском плена в 1827 г.; восстание, однако, было, и было, как и последующие, быстро подавлено. Грузинская Церковь, автокефальная с VI в. и состоявшая в 1811 г. из 13 епархий, став четырьмя епархиями русской Церкви, подверглась разносторонней русификации, продолжавшейся вплоть до 1990-х гг., очень обидной для грузин и не принесшей каких либо благих плодов ни им, ни России. Обиды грузин сыграли важную роль в развитии событий на юге России в 1917–1920 гг.

Это добровольно-принудительное иерархическое объединение поместных православных Церквей с русской и уничтожение Константинопольской юрисдикции было, конечно нежелательно Константинопольским

патриархам, но русское правительство имело средства их утешить, что и было сделано. Важнее то, что это объединение не уничтожило сепаратистских настроений в народах и иерархиях, но, загнав в «подполье», лишь ожесточило их, что вполне обнаружилось дважды: в 1917–1920 гг, и в конце XX в., когда все, оставшееся в живых, вырывалось из всех подпольй (а после 1920 г. загонялось туда опять). Итак, всеправославная империя не успела сформироваться, хотя русская политика велась (правда, не вполне последовательно, с уклонениями) именно в этом направлении, в том числе и подготовка войны 1914–1917 гг. Не успев сформироваться, она была заменена своей пародией – квази-империей с атеизмом в качестве государственной религии – Советским Союзом, который, продолжая (под другими лозунгами) внешнеполитическую экспансию, тоже пытался (более жестокими средствами и под другими лозунгами) уничтожить окраинный сепаратизм, в том числе и православных народов и иерархий, и тоже, как оказалось в конце XX в., безуспешно.

2) Ближайшая цель реформ – единство с греческой Церковью в обряде – была достигнута еще менее. «Не только вселенские патриархи, но и все вообще греческое и все греки к концу XVII века потеряли у русских всякий кредит и значение. <...> За тем необыкновенно высоким подъемом греческого влияния на Руси, какое мы видим при Никоне и которому, казалось, суждено было надолго и прочно утвердиться на Руси, последовал столь же быстрый упадок у нас всякого значения греков. <...> У русских не является более мысли приглашать к себе греков, чтобы учиться у них, пользоваться в чем-либо их советами и указаниями, наоборот, русские стремятся теперь оградить себя от вторжения в их среду греков. <...> Чтобы объяснить, каким образом греки так быстро потеряли у нас всякое значение, недостаточно указать на нравственный характер их, не внушавший русским уважения и доверия, на их корыстолюбие, продажность, слишком заметное стремление эксплуатировать русских, <...> но, главное, греки не имели особой охоты делиться с русскими теми научными знаниями, которые они получали на западе, вовсе не думали деятельно насаждать на Руси просвещение. <...> Греки не оправдали надежд русских, не дали им того, что те от них требовали; они воспользовались своим исключительным положением в Москве только для того, чтобы побольше нажиться от русских, разыграть относительно всей их прошлой самостоятельной, независимой от греков, церковной жизни роль суповых, неумолимых судей – карателей; они

только величались пред русскими своею ученостию, своими знаниями, полученными в латинских школах, не привнося в то же время в русскую жизнь ничего, способного возвысить ее. <...> Греки торжественно и красноречиво заявляли в Москве о необходимости для русских науки и образования, советовали им открыть у себя школы, но дальше красноречивых заявлений не пошли и в этом деле, так что и после 1667 года русские по-прежнему оставались без школы и науки. <...> Хозяйничание в Москве греков не принесло русским никакой существенной пользы, а между тем оно обошлось им во всех отношениях слишком дорого, особенно же для церковной жизни. Вместо мира и единства, доселе царившего в русской церкви, в ней явился раскол, вместо чаемаго улучшения религиозной жизни русского народа, в ней народилось небывалое доселе сектантство, все более и более удалявшееся от основ православия и все сильнее заражавшее собою религиозно-нравственную жизнь нашего народа. Естественным последствием такого положения дел было полное разочарование большинства русских в пригодности греков к роли просветителей русских, к их способности содействовать русским в деле улучшения всей вообще русской жизни, в деле насаждения на Руси науки и образования. Тогда русские отстранились от греков и обратились к содействию тех, от кого и сами греки получили свое научное образование, т.-е. к содействию запада, куда уже давно направлялась мысль многих русских» [7, с. 474–480].

В конце XX в. обрядовые различия между русской и греческой Церквями намного больше, чем при патр. Никоне. Достаточно сказать, что в России крестят, в основном, обливанием, в греко-язычных Церквях – полным погружением. Менее важных различий немало: календарь, пение (в России – западного типа), облачения, и т. д.

Не достигнув успеха и разочаровавшись в попытках полностью «подогнать» русский обряд под греческий, русское правительство при потомках-преемниках царя Алексея Михайловича не отказалось, однако, от его главной «стратегической» «обрядо-объединительной» установки: Российская империя будет прочнее, если ее православные народы будут молиться по одному общему обряду. Это – главная причина неуклонно проводимой русификации российских окраин, особенно болезненной для грузин. Этой разносторонней русификацией русские правительства добились того, что грузины не хотели и слышать о вхождении в «единую неделимую Россию» и не поддержали поэтому Деникина в самый критический момент его борьбы против красных именно под

этим лозунгом. «В мае 1918 г. <...> грузины повели сепаратные переговоры с Германией о протекторате <...>. Уже осенью 1919 г. Добровольческой армии пришлось отвлечь значительные силы на подавление восстаний горцев в Чечне и Дагестане <...>. По признанию Деникина, в самый ответственный момент наступления на Москву летом и осенью 1919 г до трети частей Добрармии были отвлечены на Северном Кавказе. Белые войска несли большие потери <...>. 19 октября 1919 г. в с. Левашвили был создан <анти-Деникинский> Совет Обороны, в котором председательствовал духовный лидер Дагестана шейх-уль-ислам Али-хаджи Акушинский. <...Этот> Совет поддерживала также Грузия, успевшая передать ему оружие и боеприпасы. <...> В дагестанские отряды в большом количестве вливались также грузинские и азербайджанские офицеры. <...> У всех закавказских правительств, кроме армянского, сложились очень напряженные отношения с Добровольческой армией, которая не без основания считалась реакционной силой, угрожавшей их молодому суверенитету. Грузия и вовсе пребывала с ней в состоянии войны из-за территориального спора по поводу принадлежности Сочинского округа» [126, с. 87, 59–61, 109].

Вероятно, если бы последняя цель русских царей – создание все-православной монархии – осуществилась, то греки, румыны, болгары, сербы и черногорцы русифицировались бы так же, при том, что все эти православные страны имели, конечно, различия в богослужебной практике и текстах; о результатах такой русификации лучше не думать.

3) Разделение русского народа, соответственно расколу русской Церкви, на две части – православных (старообрядцы называют их никонианами) и старообрядцев (многие из них называют себя староверами; до 1905 г. в книгах и документах, издававшихся с благословения или разрешения св. Синода их можно было называть только раскольниками, в том числе и они сами в документах должны были себя именовать только так; об этом см. с. 259). С течением времени (здесь и везде я говорю только о времени до 1917 г.) эти две части русского народа все более обособлялись одна от другой, все менее взаимо-влияли. «Спор <...между старо- и новообрядцами> выражал раздвоение великорусского этноса с последующим выделением суб'этноса старообрядцев» [22, с. 262].

Это «раздвоение» (само по себе – трагедия, как было бы (и бывало) и в любой другой стране), в свою очередь, сыграло свою трагическую роль во многих событиях начала XX в., например, при голосованиях в

Гос. Думе (где депутаты – старообрядцы и депутаты – иерархи Православной Церкви почти всегда голосовали, на радость «левым» – кадетам, трудовикам, социалистам, и т.д.- противоположно), становившихся известными (через печать) всей России, что все более раскачивало корабль русской государственности. Но и вообще: «Раскол русской православной церкви существенно ослабил всю государственную систему. Поданные воспринимали изменение церковного обряда как изменение самой веры, и церковная смута лишала власть необходимого нравственного авторитета. Церковный собор 1666/67 гг. предал анафеме всех, кто придерживался старого обряда, т.е. большую часть населения страны» [112, с. 112].

Точно сказано: «Выделение суб'этноса старообрядцев», и тремя строками ниже: «Но этнос не распался». Действительно, *старообрядцы не стали иным народом; они остались russkimi; ведь основанием их «отдельности» была именно любовь к прошлому своего народа. Этому прошлому они не желали изменить, пойдя вслед за большинством. Верность этому прошлому всегда резко отталкивала их от всякого рода революционных антимонархических дел и планов.*

Попытки привлечь их к этим делам и планам начались в середине XIX в. (Герцен, Огарев, Кельсиев), и, несмотря на их недовольство вплоть до 1905 г. реальным положением дел в России, остались безуспешными. (Следует учесть, что «самозванческие» бунты и выступления XVIII в., во многих из которых старообрядцы активно участвовали под лозунгом борьбы с неподлинным царем – Антихристом, например, с Петром I, которого «немцы подменили», отнюдь не были антимонархическими в принципе, но, скорее, наоборот). Преданность монархии казачества, состоявшего в начале XX в. наполовину из старообрядцев, общеизвестна и надлежаще использовалась; верность монархии и династии Войско Донское и его атаман – П. Краснов – отличались от прочих составляющих Белого движения, которое в общем вовсе не было монархическим. Очень немногие старообрядцы, склонявшиеся в начале XX в. к «освободительному» движению – исключения, подтверждающие правило, и, одновременно,- знамение приближающегося конца Российской Империи. Замечательный пример верности старообрядцев «царю-освободителю» (но далеко не освободителю для старообрядцев) – смерть старообрядца казака Собственного Его Имп. Величества Конвоя Александра Матвеева Малевича при покушении 1.3.1881 на имп. Александра II. Он был убит

первой бомбой, предназначавшейся императору [4, с. 271]. Можно вспомнить и твердую поддержку России старообрядцами во времена Мазепы («Стародубцы и ветковцы вели партизанскую войну против шведов» [111, с. 175]) и двух польских повстаний – 1830 и 1862 гг. Об этом см. [102, с. 37].

«Революции февраля и октября 1917 года старообрядцы не только не приветствовали, но оценили как враждебные и даже апокалиптические события. Отсюда понятно, почему старообрядцы оказались одной из наиболее консервативных и даже контрреволюционных сил, а потому со стороны революции, разрушавшей все стоящее на ее пути, потерпели страшный урон. Практически сразу после революции на старообрядчество <...> обрушился шквал репрессий; то затухая, то усиливаясь, он продлился почти до 80-х годов. Во время этих гонений старообрядчество оказалось особенно уязвимым из-за громадной роли мірян в жизни церкви, принадлежавших к социально и экономически активным слоям, – фабрикантов, купцов, зажиточного крестьянства.

Ситуация, сложившаяся в России на рубеже <XIX и XX> веков, благоприятствовала старообрядцам, и они имели все шансы стать той закваской мощного капиталистического производства, как когда-то пуритане в Англии и Америке. Но пролетарской диктатуре старообрядческий капитализм был нужен меньше всего, ибо частная собственность, связанная к тому же с консервативной религиозной идеологией, с точки зрения революционной власти, была преступлением в квадрате. <...> Старообрядцев коснулись практически все кампании репрессий: в 1918-м с ними боролись как с представителями крупной буржуазии, в 20-х годах они попали под кампанию раскулачивания и рассказачивания (уничтожение кулачества как класса и казачества как социальной группы), в 30-х годах – в безбожную пятилетку – старообрядчество воспринималось только с точки зрения религиозных пережитков и прививалось к сектантству» [61, с. 520–521].

По мере «выделения суб’этноса старообрядцев» постепенно выработался, так сказать, особый старообрядческий характер, тип психики; в старообрядчестве (которое с начала XVIII в. было, как показано выше, меньшинством русского народа) собирались, сконцентрировались люди с определенными склонностями и способностями. Этот неизбежный и несомненный факт столь же неизбежно сопровождался собиранием, концентрацией людей с противоположными склонностями и способностями в противостоящей («никонианской»)

части русского народа (всегда составлявшей его большинство), что делает вполне точными вышецитированные пушкинское и корниловское определения (см. с. 279).

Существенно, что в старообрядчестве (дискриминируемой и ре-прессируемой части народа) собирались, в основном, люди, способные сопротивляться неправедной, на их взгляд, политике правительства, отстаивать свои убеждения, выдерживать репрессии, не поддаваться нажиму властей – вкратце, люди с твердыми убеждениями. Притом в нравственно-религиозной области убеждения эти были вполне консервативны. Ясно, что именно эти люди, если бы они не были сожжены или вытеснены на окраины и за границы русского государства или выброшены за борт общественной жизни, самоотверженно действовали бы (как действовали клирики – основатели старообрядчества), поддерживаемые большинством народа, в самых горячих ее точках, и, в частности, решительно воспротивились бы Петровским реформам в той их части, которая затронула народную нравственность. В этом случае эта часть реформ была бы встречена, так сказать, единым фронтом всенародной оппозиции, возглавленной самыми твердыми и стойкими, и судьба Петровских реформ была бы иной, а, следовательно, и судьба всей России, и всей Европы. Можно не сомневаться, что не будь «Никоновых» реформ и противо-старообрядческих репрессий второй половины XVII в., реформы Петра были бы совсем иными, и все в России и, поэто-му, многое в Европе шло бы иными путями.

О характере старообрядцев XVII – начала XX вв. следует вкратце сказать следующее:

Их отличали значительно меньшие, чем в среднем по России, склонность к алкоголю и пьянство. Это несомненно, и объясняется несколькими причинами; главная и коренная – религиозность старообрядцев, обязательная, «напряженная» и деятельная. Многократно описаны их трезвость и трудолюбие, без которых они не выжили бы в среде, в общем, враждебной в XVIII в., более враждебной после Пугачевского восстания, положившего на массами в нем участвовавшее старообрядчество тень политической неблагонадежности и даже государственной измены, и еще более враждебной в 1825–1881 гг. *Благодаря трезвости, трудолюбию и (см. с. 276) грамотности, старообрядцы, несмотря на эту враждебность, стали богатейшей частью крестьянства, купечества и рождавшегося из крестьянства и купечества промышленного класса,*

а старообрядческие скиты и монастыри (до их всероссийского разорения при имп. Николае I, когда были уничтожены даже самые труднодоступные из них, например, Лазарев Муромский монастырь на восточном берегу Онежского озера) – экономическими центрами окружающих территорий.

Лучший пример этого – Выговская беспоповская (поморская) пустыня, во многих аспектах наследница до-Никоновского Соловецкого монастыря, торговавшая изделиями своих книгописных, иконописных, серебряных и медных мастерских со всей старообрядческой Россией и диаспорой, экономический центр всего русского Севера. Ее насельники «добывали серебряную и медную руду *«и имели свою валюту; ...Ее»* рубли ходили по всему северу, и ценились дороже казенных, потому что были из чистаго серебра» [44, с. 411].

Выговцы не только изготавливали шедевры искусства своей эпохи, но и собирали (в дар или в обмен на изделия своих мастеров или за деньги) во всех концах России до-никоновские книги и иконы, как для сохранения святыни, так и в качестве образцов в своих мастерских. Поездки выговских собирателей были, разумеется, тайными и очень опасными даже в их начале, когда собиратель ехал с пустыми еще руками; возвращаясь же в любимую пустыню, нагруженный десятками запрещенных государством «единиц хранения», которые почти невозможно было скрыть или замаскировать и к тому же незаконно, в основном, приобретенных, он мог надеяться только на помощь свыше. Которая и являлась часто, в основном, в виде сочувствующих (или склонных к получению взятки) чинов полиции и сотрудников духовных консисторий. В меньших масштабах и не столь смело, но, в принципе, так же собирали древние книги и иконы все старообрядческие монастыри и скиты.

Организатор и глава пустыни – Андрей «Денисов завязал деловые сношения со всеми концами раскольничьяго міра и дал первый образец широкаго торгово-промышленаго союза на началах безусловнаго взаимнаго доверия и строгой нравственнай дисциплины,- образец, которому так успешно подражал раскол конца прошлаго и первой половины нынешняго *«XIX»* века» [49, т. 2, с. 76]. «Конца XVIII и первой половины XIX века» – то есть до разорения и почти полного уничтожения старообрядческой промышленности и торговли при имп. Николае I. *«Взаимное доверие и строгая нравственная дисциплина» – точно обозначенные отличительные черты всей старообрядческой торговли и промышленности XVIII-начала XX вв. и основные причины их успешности.*

(Старообрядцу – купцу или промышленнику, нарушившему «взаимное доверие» и правила «строгой нравственной дисциплины» в торговле, было не избежать отлучения от церковного общения – наказания равно страшного для поповцев и беспоповцев. Отлученному от церковного общения оставалась одна дорога – переход в «никонианство» или в его филиал – единоверие; такое и бывало. Но подавляющему большинству старообрядцев такая перспектива была очень неприятна, и они всячески старались ее избежать; почти неизбежной она становилась именно под тяжелым и жестоким давлением властей, то есть до 1761 г. и в 1825–1881 гг.).

«В поповщину потянулись купцы, через которых сбывалась продукция рогожцев, а также масса оfenей и других мелких торговцев и ремесленников. Еще важнее была роль поповщинской организации в эксплуатации рабочей силы. Крестьяне, поступавшие на мануфактуры в качестве рабочих и приказчиков, массами принимали старообрядчество, и таким путем весь Гуслицкий район быстро и невозвратно ушел из синодской церкви. Крестьянам был прямой расчет переходить в старообрядчество, ибо перед ними открывалась перспектива быстрого выхода из крепостного состояния и избавления от рекрутчины. <...> За переход в старообрядчество крестьянам выдавались < заводчиком-старообрядцем > на льготных условиях ссуды для выкупа на волю и покупались для них рекрутские квитанции. <...На Урале> почти все частные заводы были собственностью екатеринбургских старообрядцев, а на казенных без старообрядцев обойтись также не могли. <...> *Старообрядчество*, как организация торгово-промышленного капитала, тянулось к участию в политической власти и было среди противников крепостнического строя огромной и влиятельной силой. <Курсив мой – А.К. ...> Тотчас по вступлении на престол Николая I началась энергичная борьба правительства с расколом, цель которой, по официальному заявлению, заключалась в следующем: постепенно уничтожить раскол <...>. Правительство Николая I <...> ставило себе определенную и вполне понятную с его точки зрения задачу: разрушить <материальную> основу раскола посредством экспроприации его имуществ и разгрома его организаций – как благотворительных, так и богослужебных. Удары правительственные репрессий одинаково поражали и поповщину, и беспоповщину. В области культа чувствительнее всего они были для поповщины <...> Гроза заставила поповцев собраться с силами и выработать такую организацию, которая ставила их культ вне всякой зависимости от синодской церкви. <То есть, восстановить полную трехчинную иерархию>.

Борьба началась в 1826 г., когда были сняты кресты со всех старообрядческих молитвенных зданий, была запрещена постройка новых и ремонт старых зданий. <...> В 1827 г. старообрядческим попам было запрещено переезжать из уезда в уезд, что было равносильно уничтожению культа в целом ряде местностей: приходилось попам опять «тайтися», совершать требы по ночам, переезжать с подложными паспортами или прятаться в повозках под товарами. В 1832 г. <...> начались повальные аресты старообрядческих попов, и было приступлено к уничтожению иргизских монастырей – иерархического центра поповщины» [111, с. 373–380].

Разгромив цветущие и богатые старообрядческие обители (все без исключения, в том числе и Выговскую; всего с 1830 по 1850 гг. было разорено 140 больших и малых старообрядческих скитов [70, лист 205]), и отобрав у заводчиков и купцов – старообрядцев гильдейские права, дававшие их сыновьям освобождение от рекрутского набора в долгую солдатскую службу и, следовательно, позволявшие им привычным порядком продолжить отцовский бизнес, имп. Николай I нанес тяжелый удар молодой, только-только начинавшей расти, еще не окрепшей русской промышленности.

Понимая, конечно, это, он мог себя утешать тем, что изъял, в основном, русскую промышленность из рук старообрядцев. Но его жестоко-репрессивные меры были столь явно противны общему ходу промышленного и социального развития России, что оказались кратковременными и были вскоре после его смерти отменены, и к началу XX в. старообрядцы – купцы и заводчики (освобожденные с 1905 г. от всех стеснений и ограничений в строительной и благотворительной деятельности) снова сосредоточили в своих руках значительную часть русской промышленности. «Проф. Г.В. Вернадский отмечал, что среди сорока богатейших москвичей, дельцов Москвы, тридцать были староверами. И почти во всей России, особенно на ее востоке (Заволжье, Урал, Сибирь), экономика была главным образом в их руках» [25, с. 356]. В центральной России промышленниками были, в основном, поповцы – «рогожцы».

Впрочем, во второй половине XIX в. были и промышленники, официально перешедшие в новообрядчество или в единоверие, но устроившие в дальнем углу своего не маленького дома моленную с до-никоновскими иконами и принявшие на работу на свою фабрику старообрядческого священника по документам счетовода или, как сейчас говорят, инспектора по кадрам, или противопожарника, и т.п. Он такому фабриканту и кадры инспектировал (или противопожарничал, или вел счета), и грехи

отпускал (или не отпускал; старообрядческие священники в этом очень строги), и детей крестил, и родителей отпевал. Я слышал от старожилов об одной такой моленной в Петербурге (ее очень богатый владелец был при этом ктитором православного приходского храма); думаю, что были и еще; в других городах, подальше от Синода и МВД – тем более.

«Часто бывали случаи, что даже очень влиятельные и богатые представители старообрядчества, члены городского самоуправления, жизнь которых была на виду и которым труднее было выдавать себя за православных, тем не менее официально причисляли себя к православной церкви. Правительственные отчеты сохранили массу описаний таких случаев. Например, в 1840-х гг. в Романов-Борисоглебск приехал на храмовый праздник местный епископ. Он остановился в доме богатейшего местного купца, который был к тому же и старостой православного собора. Ночью случайно услыхал доносившееся издалека церковное пение. В результате поисков он обнаружил, что купец и его семья молились в находившейся в доме тайной раскольничьей часовне, моля Бога о прощении им греха за прием в их доме «никонианского» архиерея. Оказалось, что этот примерный в глазах властей сын православной церкви был упорнейшим старообрядцем. <...> Таких случаев раскрытия тайных раскольников можно насчитать не десятками и сотнями, а тысячами» [25, с. 368–369].

Распространение и развитие старообрядчества на севере, в Заволжье, на Урале, в Сибири и на Дону имело, кроме упомянутых выше, еще одну важную причину: там было слабо или вовсе отсутствовало крепостное право. «Благодаря непосредственному контролю над крестьянами, личному наблюдению над приходской жизнью помещики могли легко приостановить пропаганду раскола и распространение старообрядческих идей. <...> Мельников в 1860 г. указывал, что крепостное право сдерживало распространение раскола и что освобождение крестьян привело к усилению старообрядческого движения и открытому выявлению прораскольнических симпатий крестьянства. <...> Там, где крепостное право приняло наиболее радикальные формы баршины, в те районы раскол не проник или же был рано искоренен. В южных районах Великороссии раскол главным образом существовал или в городах, как, например, Калуга, Боровск, Тула, Богородицк и т.д., или же был связан с промышленными районами – например, тульские заводы, текстильные заводы Московской и Владимирской губерний» [25, с. 371–372].

Эта тема – старообрядчество и крепостное право – настолько интересна, что я не могу не отвлечься и не сказать об этом хоть несколько

фраз (см. также с. 309). «С падением крепостного права обстоятельства для старообрядчества складывались необыкновенно благоприятно. Ранее крестьянство не всегда осмеливалось уходить в раскол, так как за православным священником стоял барин. <...> Реформа 1861 г. разорвала формальную связь между крестьянином и помещиком и развязала крестьянству руки. Долго искусственно сдерживаемый поток покатился с неудержимой силой, приводя в ужас наблюдателей раскола. <Это – неточность или преувеличение, а вот духовенство синодальной Церкви, действительно, было в ужасе>. По официальной статистике, в середине 60-х годов в Симбирской губернии обратилось в раскол разом более 25 000 человек; в 1867 г. перешла в раскол половина жителей города Петровска Саратовской губернии – всего около 5000 человек, в том же году перешли в раскол 3000 человек из жителей села Богородского Горбатовского уезда Нижегородской губернии. Целыми тысячами переходили в раскол крестьяне Тверской губернии (1865 г.). В 70-х годах поголовно перешло в раскол село Кряжим Вольского уезда Саратовской губернии (1600 человек); жители деревень Губинская и Язвиши Покровского уезда Владимирской губернии также приняли попов от Белокриницкой иерархии. В 1879 г. пожелали перейти в раскол 8000 человек из Пермской и Оренбургской губерний не только православных, но и язычников и магометан. В сузdalском уезде Владимирской губернии, в Верейском уезде Московской губернии, в Нижегородском уезде начиная с 60-х годов раскол растет настолько быстро, что все население к концу 70-х годов делится почти поровну между православием и расколом. Такие же известия сообщались в 60-х и 70-х годах из Костромской губернии, где отдельные села, до 1861 г. бывшие поголовно православными, после 1861 г. поголовно переходили в раскол.

Эти массовые переходы объясняются не только тем, что, в сущности, добрая половина отпавших уже ранее тайно придерживались раскола. <...> Крестьянин избавляется в лице православного священника от одного из многих агентов правительственной власти, тяготевших над его судьбой и достоянием. Из данника своего прихода он становился участником в решении его дел» [111, с. 399–400].

Старообрядчество – самый пассивный и тяжеловесный, но и самый массивный и тяжеловесный противник крепостничества – положив «свою массу» (организованную и возглавленную промышленниками и заводчиками) на весы, невидимо победило крепостничество в 1861 г.,

и, вероятно, видимо и явно победило бы вследствие этого государственную Церковь в XX в., тем более видимо и тем более явно, что эта его вероятная победа облегчалась наличием либеральных законов, доступной для него Думы и своей прессы. Этому помешало то, что только и могло в 1917 г. помешать — крушение христианской монархии и всяческого либерализма, и диктатура атеистов. Позднее этому могло бы помешать и другое — внутреннее перерождение старообрядчества под влиянием новых, небывалых ранее в России условий жизни — либеральных и легких. Но этого не случилось, а рассуждать о том, было бы такое перерождение, или не было бы, если бы не революция 1917 г. — не стоит.

Если бы не атеистическая революция 1917 г. с ее раскулачиваниями и экспроприациями, процессы развития старообрядческой промышленности и перехода крестьян в старообрядчество продолжались бы, и имели бы значительные, но труднопредсказуемые последствия как для русской экономики (и, следовательно, для всей России во всех аспектах), так и для самих старообрядцев, их психологии и быта. Кроме того, независимо от экономики (а при активно развивающейся старообрядческой экономике — тем более) имело бы место массовое возвращение старообрядцев — эмигрантов и их потомков из-за рубежей России (см. с. 11) и массовое же «втягивание» как их, так и остававшихся на родине, в активную общественную жизнь. Трудно представить себе, как все это сосуществовало бы с государственной «никонианской» Церковью, «православной» монархией и Святейшим Синодом. Но было не это, а то, что было.

Имп. Николай I направил, естественно, свой главный удар на руководителей поповцев (в основном, поповцы были купцами и промышленниками), то есть, на старообрядческое духовенство; в результате к середине XIX в. поповцы остались почти без попов, и «множество поповцев действительно перешло в беспоповские согласия, и 1832–1848 гг. стали годами быстрого роста беспоповских и радикальных толков старообрядчества. Некоторые принимали единоверие, но без энтузиазма, по необходимости, и часто снова отпадали потом <то есть после 1881 г.> в раскол» [25, с. 456]. Многие поповцы становились в то время беспоповцами не только потому, что лишились попов, но и потому, что поняли ужесточение правительственныйных репрессий, как явный признак окончательного господства Антихриста, которое всегда было существенной частью вероучения беспоповцев.

Трезвость, богатство и деловитость старообрядцев-поповцев помогли им не только выжить в страшную для них эпоху импп. Николая

I и Александра II, но и иметь, все же, несколько священников. Некоторые из священников, переходящих к старообрядцам-поповцам из «никонианской» Церкви (следовательно, в ту эпоху – на нелегальное положение), вероятно, не решились бы на это смертельно опасное дело без немалого вознаграждения (что, конечно, не исключает их искренней убежденности в правильности и превосходстве старых обрядов). Укорить их за это невозможно: ведь в случае разоблачения и поимки им была гарантирована пожизненная тюрьма в монастырском подвале (как и бывало – см. с. 289), а полученное от старообрядцев вознаграждение нередко шло, вероятно, на пропитание их многочисленных детей и родственников-иждивенцев, которые были часто основным их имуществом, и прокормить которых в обычных условиях бедные новообрядческие деревенские священники, как правило, не могли. Бедность, почти нищета многих православных деревенских священников (не получавших какого-либо жалования от консистории или государства, но только плату от прихожан за требы) и, тем более, дьячков отмечена неоднократно иими самими, и посторонними наблюдателями и не подлежит сомнению; следует отметить, что такая бедность возможна только при недостатке уважения и сочувствия крестьян к своему приходскому причту, и этот недостаток уважения и сочувствия (естественно, нередко приводивший к конфликтам) тоже не раз отмечался. «В сельском быту священник стонал под ярмом крестьянской работы, зачастую обрабатывал свой надел с той же страдой и с теми же мизерными результатами, как и его прихожанин крестьянин. Ярмо земледельческой страды сопровождалось вечной гоньбой за медным крестьянским пятаком, постоянным заискиванием перед помещиком, становым и деревенским кулаком, страхом перед благочинным и горькими слезами о тех грошиах, какие приходилось отдавать в бездонный архиерейский карман. При таких условиях совершение культа становилось для сельского клира попросту формальной службой, а прихожанин был прежде всего платящим клиентом, вынужденным обращаться к священнику в определенных случаях: для крестин, венчания, похорон, молебнов от засухи и от ненастяя и т.п.» [111, с. 486].

Какой контраст с положением старообрядческого священника или беспоповского наставника! – я не слышал и не читал о хотя бы одном бедствующем старообрядческом клирике, а семьи и у них были не маленькие, и казенной зарплаты и они не имели. Думаю, что уважение крестьян или мещан – старообрядцев к своему священнику, ходящему,

вместе с многочисленной семьей, по грани ареста и высылки «за веру», было вполне заслуженным.

Здесь важно отметить и *выборность приходского духовенства, сохранившуюся у старообрядцев* (в отличие от «никонианской» Церкви) доныне и бывшую, вероятно, одной из причин их жизнестойкости; выбирали вернейших и надежнейших, иногда даже и в ущерб грамотности, что вполне естественно при отсутствии до 1905 г. старообрядческих духовных (как и любых других) школ. (Дети старообрядцев, естественно, не учились в воскресных школах, где закон Божий преподавали приходские «никонианские» священнослужители). Эта выборность требовала, в свою очередь, от выбиравших (то есть от всех мужчин) трезвости и рассудительности, и создавала особо доверительные отношения между священником и прихожанами. Выбиравшие понимали и учитывали, конечно, что если их избранник будет замечен в чем-либо предосудительном (с обеих точек зрения – и христианской нравственности, и государственного закона), это почти наверняка поведет к скандалу, станет известным всей России через синодальную прессу и принесет вред всему старообрядчеству. Эта выборность (как и любая выборность и, вообще, любая демократическая процедура) имела, разумеется, и негативную сторону (обсуждать это было бы здесь неуместно), но перечисленные позитивы были для выживания старообрядчества важнее.

Множество тяжелых конфликтов, беспокоивших власти и очень вредных, в общем, для народной нравственности, постоянно возникали «по всей Руси великой» между крестьянами и назначенными к ним в село духовными консисториями православными священниками – выпускниками духовных семинарий; иначе, конечно, и быть не могло и не может при отсутствии выборности священника его паствой. Страдавшей стороной в этих конфликтах почти всегда был православный священник, полностью экономически зависевший от своих прихожан и часто становившийся объектом их справедливых или несправедливых жалоб в консисторию. Он же, конечно, выглядел бы смешно и нелепо, если бы вздумал жаловаться на крестьян, мало платящих за требы, да и некому было жаловаться; коллеги и правящий архиерей могли только в лучшем случае посочувствовать (а в худшем – за спиной посмеяться). Архиерей же мог и перевести беспокоящего его своими жалобами священника в худший, еще более бедный приход; на лучшие приходы всегда была «очередь» желающих. «Самая «идеалистическая» профессия по иронии судьбы порождала самые «материалистические» стремления» [111, с. 487]. Однако власти не желали

отказаться от назначения православных священников и допустить их выборность; они совершенно правильно чувствовали (хотя это всегда замалчивалось), что это повело бы к постепенному «сдвигу» всей крестьянской массы в сторону старого обряда. А этого власти не желали допустить ни в коем случае! Следует помнить и то, что крестьяне-старообрядцы (и поповцы, и беспоповцы) были зажиточнее крестьян православных, и поэтому им было легче содержать своего папа или наставника.

Не могу умолчать еще об одном — самом замечательном — проявлении в старообрядчестве «взаимного доверия и строгой нравственной дисциплины». На всем пути или, точнее говоря, на всех путях из сибирской ссылки и с сахалинской каторги тысячи сибиряков — старообрядцев давали приют, убежище, пищу, одежду и обувь старообрядцам, бежавшим с каторги или с поселения, куда они были сосланы «за веру». И беглецы с помощью этих помощников-странноприимцев добирались живые и здоровые до своих домов и семей где-нибудь под Москвой или под Нижним Новгородом за год или два года пешего пути; при этом спасшие их от холода, голода, зверей, слежки и погони странноприимцы становились, конечно, их лучшими друзьями на всю жизнь, хотя встречаясь им после этого, как правило, не приходилось, и связывала их (если можно так выразиться, невидимой, но реальной цепью, проходящей через небо) только молитва друг о друге. Каждый беглец пользовался на своем очень долгом пути кровом и помощью сотен странноприимцев, и каждый странноприимец давал кров и помощь сотням беглецов; таким образом, «странноприимческая сеть» была немаловажным (хотя и невидимым, душевным) фактором скрепления единства всего старообрядчества, отчасти компенсирующим его разделение на согласия (толки). Складываться она начала очень рано; вероятно, именно благодаря ей Разинские казаки добирались с Волги до Соловок, а Неронов — с Соловок до Москвы (см. с. 184). Странноприимство было до 1905 г. важной (и морально, и экономически) и обязательной статьей расхода очень многих старообрядческих семей во всей России вплоть до ее самых дальних и заброшенных углов, особенно там, где оно часто оказывалось «востребованным», то есть необходимым их единоверцам. Позднее оно утратило конфессиональный характер и превратилось в просто гостеприимство, которым я не раз пользовался (и которому всегда удивлялся) сам в Карелии и Архангельской, Костромской и Вологодской областях. Это странноприимство не следует смешивать со специфическим (так сказать, профессиональным)

странноприимством «жиловых» бегунов-скрытников (см. с. 256), хотя, конечно, два эти странноприимства, так сказать соприкасались друг с другом и поддерживали друг друга, вероятно, часто сосуществуя в одном доме или в одной деревне.

Выше я назвал религиозность типичного русского старообрядца до 1917 г. «напряженной» и «деятельной»; добавлю: ориентированной на стяжение благ вечных. Напротив, во множестве книг, докладов и диссертаций можно прочитать, что старообрядцы – невежды, буквоеуды, лицемеры и стяжатели. Но вот что писал о старом обряде А.Денисов: «Обряд соблюдается с намерением спасительнолюбительным; <...> Древлеправославные церкви уставы соблюдаются, да вечное спасение душам своим получим»; цит. по [25, с. 542].

Старообрядцев отличали развивающиеся в течение XVIII в. и сохранившиеся до 1917 г. высокая грамотность и «интеллигентализм». Это несомненно, и объясняется:

а) Общей направленностью интересов старообрядчества именно на церковно-религиозные вопросы, разобраться в которых можно было только путем усиленного чтения именно в этой (и только в этой, чем и объясняется старообрядческая «умственная узость») области, и обдумывания и обсуждения прочитанного. Эта же направленность интересов требовала и ежедневных строго-уставных продолжительных молитв по старым книгам и обрядам, требовавших, в свою очередь, немалой, хотя и очень, опять-таки, узкой грамотности. Я знал стариков-старообрядцев, которые, читая до-никоновские богослужебные книги так легко, правильно и красиво, как не может читать напечатанные гораздо более легким и удобным шрифтом православные богослужебные книги начала XX в. ни один студент духовной академии, не могли прочитать 3 строчки в газете.

б) Вышеобсуждавшейся (см. с. 307) трезвостью и деловитостью. Трезвый крестьянин может, а деловитый желает и сознательно заинтересован стать грамотнее; трезвый и деловитый в одном лице быстро и легко осуществляет эту возможность и, преследуя свой интерес, выполняет это желание; он требует этого и от своих детей и помогает им в этом. Крестьянин-пьяница не может, а лентяй и бестолочь не хочет стать грамотнее, и не понимает, что он в этом заинтересован. То же и относительно его детей.

в) Вышеобсуждавшейся (см. с. 276) насыщенностью старообрядческого общества русскими рукописными (с большим разнообразием

почерков, требующим большого опыта в чтении) и печатными богослужебными, четьими и певческими до-никоновскими, переписанными и перепечатанными книгами.

г) Вышеобсуждавшейся (см. с. 307) зажиточностью крестьян – старообрядцев. Русскому крестьянину-бедняку некогда было читать или, тем более, учиться читать, и он не мог позволить это ни одному члену своей семьи (кроме калек-инвалидов). Им было не до того. Зажиточный крестьянин мог найти время для чтения и учебы, а его тоже зажиточные, более грамотные соседи могли найти время помочь в этом (в высшей степени богоугодном и, в то же время, нужном, по мнению всех, без исключения, старообрядцев) деле ему или его детям; находилось и чем отблагодарить за эту помощь.

д) Отсутствием поблизости, как правило, богослужения по старым книгам и обрядам в церкви, и необходимостью, поэтому, много молиться и читать (по до-никоновским богослужебным книгам, или их спискам или перепечаткам) дома. Собрание нескольких семей в одном доме часто было опасно (донос), поэтому в почти каждой семье должен был быть хорошо умеющий читать человек (часто – женщина, или девица-инокиня), в каждой семье должно было быть несколько книг, книги должны были быть доступны по цене, и их, следовательно, вообще, должно было быть много, следовательно, должно было быть много и переписчиков книг. (Подлинные дониконовские книги были, конечно, с одной стороны, уже в начале XVIII в. и, тем более, в последующие времена, слишком малочисленны для всех русских старообрядцев, с другой, как величайшая святыня, почти никогда не продавались и не покупались, но лишь завещались и – очень редко – дарились, а с третьей, несмотря на благоговение, все же истлевали и «выходили из строя» от многолетнего ежедневного употребления). Книги с до-никоновским текстом – святыня; следовательно, их переписка, переплетение и украшение – святое дело, и, поэтому, требует благоговения, тщательности и высокой квалификации, которая возможна только на общем высоком фоне грамотности. Дома молились, то есть пели; почти в каждой семье были певческие («знаменные» или «крюковые») книги и человек, умеющий разбирать их; их переписка требовала квалификации особой. Все исследователи народной грамотности в России отмечали, что уровень ее среди православных крестьян очень низкий, один из самых низких в Европе, а среди крестьян-старообрядцев очень высокий среди мужчин и даже – что особенно замечательно – среди женщин. Здесь кстати будет

отметить, что в старообрядческих семьях грамотность женины (нередко девицы-инокини) и, поэтому, ее важная роль в домашней молитве, естественно способствовали росту уважения к ней, со всеми позитивными последствиями.

Хороший пример – воспитание Н. А. Клюева. «Мать поэта, Праксевья Дмитриевна, происходила из старообрядческой семьи. Получив соответствующее воспитание, она была грамотным и начитанным человеком. В доме Клюевых имелась целая библиотека из рукописных и старопечатных книг религиозного содержания» [76, с. 6].

Я написал, что подлинные до-никоновские книги были, начиная с XVIII в. слишком малочисленны для всех русских старообрядцев. Почему? Не потому, что старообрядцев стало намного больше; наоборот, пытки, ссылки, казни, бегство в лесные «пустыни», «в казаки» и за границы уменьшали их число в России. И не потому, что количество этих книг в старообрядческих руках сильно уменьшилось; наоборот, оно все время постепенно увеличивалось (см. с. 275), хотя одновременно и несколько уменьшалось заботами и трудами властей, а также благодаря тому, что «беглецы» вывозили книги с собой. А потому, что при убывании в неблагоприятные старообрядцам эпохи численности их в России или при постепенном ее росте в благоприятные им эпохи, *непропорционально быстро росла грамотность в старообрядческой среде*; процент читающих, молящихся и поющих по этим книгам и среди старообрядцев, и среди русских, симпатизирующих старым обрядам и книгам, рос постоянно и быстро. Старообрядцы любили читать, молиться и петь и охотно учились и учили этому. Думаю, что в конце XVIII в. старообрядцев было – в 2 раза больше, чем в конце XVII в., а старообрядцев, умеющих читать, молиться и петь по богослужебным и четырим книгам было в десятки (а может быть, даже и в сотни) раз больше, чем в конце XVII. В той же пропорции, естественно, росла и нехватка книг, и спрос на них, и спрос на «книгоизготовительные» профессии, следовательно, и их изготовление.

Столь значительное различие в грамотности и в тенденции ее роста вполне естественно, так как православные крестьяне и мещане несколько раз в неделю слушали богослужение, его объяснение и проповедь в приходском храме или ближайшем монастыре или монастырском подворье; если у прихожан появлялись недоумения, их легко и быстро мог после богослужения разрешить священник (в XIX в. уже с обязательным семинарским образованием) или ученый монах. Таким образом, читать

самим и разбираться в прочитанном православным крестьянам и мещанам было вовсе не нужно, следовательно, незачем им было и иметь дома книги. Не нужно было им и вникать в противо-старообрядческую polemiku, так как ее вели местные духовные лица или профессиональные миссионеры. Внутри же православного богословия открытого обсуждения спорных и недоуменных вопросов в синодальной России (до императора в XX в.) вообще не было (в отличие от богословия, например, западного (и католического, и протестантского) или византийского или мусульманского – все они постоянно «кипели» спорами; западное и мусульманское «кипят» и доныне, это – их «нормальное» состояние; о сходном и даже еще большем «кипении» в старообрядчестве см. с. 241), так что самостоятельно разбираться православным крестьянам было не в чем и незачем. (Спорные вопросы в русской православной Церкви все же иногда, хоть и редко, возникали, например, об отношении к масонству в первой трети XIX в.; но решались они не соборно и не открыто, вслух всех, а келейно, под преобладающим руководством синодального и министерского начальства).

С другой стороны, во многих местностях много читать и самостоятельно разбираться в прочитанном было и опасно; православное духовенство в районах, где значительную часть населения составляли старообрядцы или католики или лютеране, обязано было следить и внимательно следило за малейшими симпатиями своих пасомых к «расколу» или «ересям», и за малейшей их склонностью думать самостоятельно – как бы до чего лишнего не додумались. Сведения (в том числе полученные на исповеди) об уклонении каждого прихожанина, додумавшегося до чего-то лишнего, от регулярного посещения богослужения и от говения приходской священник представлял в консисторию ежегодно, что вносило в русское общество свою немалую лепту лицемерия и коррумпированности. Прихожанин, не бывший у исповеди более года штрафовался «против дохода с него втрое, а потом *«должен был»* ту исповедь исполнить же» [127, с. 41].

Эти сообщения сведений приходскими священниками в консистории стали формально обязательными с «именного приказа Петра I 1716 г., требовавшего обязательной исповеди *“повсягодно”*. Приходским священникам вменялось в обязанность подавать *“именные росписи”* о не бывших на исповеди. <...> Императрица Анна Ивановна требовала от Синода *“наикрепчайше”* следить, чтобы исповеди проводились с 7-летнего возраста, *“а пренебрегатели”* штрафовались и *“потаенные*

же раскольники под укрывательством более быть не могли...". Сенат и Синод "согласно" решили ввести для контроля за населением "росписи по чинам и домам", в которых точно учитывать "небытчиков" по всем сословиям: военных, посадских, дворовых, государственных крестьян, включая и духовенство, среди которых тоже было немало "пренебрегателей" исповеди. За 21 год (с 1716 по 1737) правительство 5 раз возвращалось к вопросам исповедального учета, что говорит о его <этого вопроса> политической важности. Отказ от исповеди и причастия в официальной церкви был массовым в среде семейского <старообрядческого> населения Забайкалья. <...Там> доля игнорировавших основное "духовное действие" христианской <Синодальной> церкви <...> в 1831–1835 гг. достигла более 75%, а в 1836–1850 гг. колебалась в пределах 40–62%.» [65, с. 204–206]. Столь резкое уменьшение количества явных старообрядцев и склонных к старообрядчеству, в том числе и клириков государственной Церкви, «уклоняющихся» от Ее таинств, объясняется жестокими дисциплинарными мерами, принятыми правительством, чтобы ликвидировать это «уклонение» именно в 1835–1850-х годах по воле имп. Николая I. Нужно добавить, что согласно указу Сената от 8.2.1716 «священник, отказавшийся доносить на прихожан, подвергался штрафу, а потом "за то извержен будет священства"» [110, с. 341]. Указы не писались без реальной нужды, следовательно, такие священники были.

Свойственное старообрядцам критическое отношение ко всему, и, в том числе, к качеству книги, предъявляло строгие требования к работе переписчиков, и делало старообрядцев читателями не только грамотными, но и толковыми и вдумчивыми. Критичность и внимание к тексту выразились, в частности, тем, что переписчики-«старообрядцы» стали указывать в сделанных ими копиях на авторитетный оригинал: "писано с руки протопопа Аввакума" и др.» [60, с. 39], то есть с автографа. Столь высоко они «ценили» гарантию верности текста.

Не удивительно, поэтому, что в старообрядческой среде выросли и воспитались такие выдающиеся исследователи древности, как Андрей Денисов. В его «Поморских ответах» дана (в 1722 г.) столь полная и обоснованная критика «Никоновых» новшеств, что доныне на нее нечего по существу большинства спорных вопросов возразить, и православные polemисты, чтобы продолжать дискуссию, вынуждены были переносить ее в другую плоскость – дисциплинарную. Впервые в русской литературе А.Денисов подверг подложные документы – «Деяния собора на Мартина еретика армянина» (о нем см. с. 264) и «Требник митр. Феогноста»

(«составленный известным типографом петровского времени Ф. Поликарповым-Орловым» [6, «Феогност»]) – историко-филологическому и палеографическому анализу, и убедительно доказал их фальсифицированность. Замечательно, что он – самый, вероятно, эрудированный в России своего времени историк и филолог – был и знатоком горного дела, и консультировал по этому вопросу имп. Петра I. Тут можно было бы перечислить десятки смелых и оригинальных (хотя, сказать объективно, очень узких, концентрировавших немалые писательские таланты и умственные усилия на очень узком фронте проблем, что вполне естественно в их нелегальном или полу-нелегальном положении) мыслителей – старообрядцев, а также десятки лучших в России книгописных, иконописных, серебряных и медных, чеканных и литейных мастерских и т.д., но все это явно выйдет слишком далеко за границы моей темы (рис. 8).

Отмечу только, что, если это требовалось для полемики против «Никоновой» реформы, старообрядцы иногда использовали западные литературные источники раньше, чем их противники. Так, «можно предполагать, что первый русский перевод "Деяний церковных" <кардинала Цезаря Барония...>, выполненный <...> в 1678 г., явился <...> реакцией официальной церкви на активную пропаганду старообрядцами своего учения, сопровождаемого ссылками на труд римского кардинала. <...> Старообрядцы познакомились с книгой Цезаря Барония значительно раньше. <...> В "Выписках" Аввакума <составленных не позднее 1664 г.> есть несколько вольных цитат из "Деяний" Барония» [60, с. 101–102]. Аввакум, не знаяший, конечно, польского языка настолько, чтобы читать польский перевод Деяний, выполненный Петром Скарвой и изданный в Кракове в 1603 г., пользовался его западно-русским (судя по наличию в цитатах нескольких украинизмов) переводом [60, с. 103].

е) Необходимостью старообрядцам, в том числе мірянам, постоянно защищаться от нажима со стороны миссионерствующего православного духовенства и профессиональных миссионеров (получивших соответствующее специальное образование и получавших соответствующее годовое жалование, подогревавшее их полемическое рвение). Для этого было нужно много читать, много знать, и умело выражать свои мысли и пользоваться знаниями; последнее возможно только при высоком общем уровне книжной культуры. Нужно было много читать не только Св. Писание и сочинения древних авторов и основателей старообрядчества, но и труды своих современников – как единомышленников, так и противников; противников – и «никониан», и старообрядческих начетчиков других согласий.

Противники-«никониане» печатали свои творения большими тиражами в технически превосходных государственных типографиях за государственный счет, и до миссионеров эти (необходимые им для успешного polemizирования) творения заботливо, быстро и гарантированно доносила государственная почта, а вот сочинения старообрядческих начетчиков необходимо было тайно стократно тщательно переписывать и тайно рассыпать по всей России, что и делалось; это было возможно только при очень высоком уровне общей культуры и любви и уважения к «своей» книге.

Было и несколько тайных старообрядческих типографий, печатавших книги невысокого качества, нерегулярно и небольшими тиражами. «Многие <то есть книги> из них исчезли совершенно, другие сделались величайшей библиографической редкостью, так как тщательно уничтожались светскою и церковною властью» [64, с. 196]. Уничтожались, конечно, со скидкой на всепроникающую коррупцию; благодаря ей кое-что и сохранилось. Книги, напечатанные в тайных типографиях имеют, как правило, ложное подписание: «напечатана в типографии Почаевской». Но их плохие шрифты и набор и даже невысокая грамотность столь явно отличаются от шрифтов, набора и языка книг, действительно напечатанных в Почаеве, Гродно, Вильне и других западно-русских городах в конце XVIII в. (об этих книгах см. с. 17), что эта наивная и беспомощная фальсификация не может ввести в заблуждение сколько-нибудь опытного читателя. Тем более она не могла обмануть сотрудников полиции, имевших некоторый опыт розыска тайных книгописных и книгопечатных мастерских.

Тайная противозаконная рассылка старообрядческих рукописных и печатных книг была возможна только благодаря интенсивной старообрядческой торговле разнообразными товарами, внутрь которых могли быть помещены и таким образом перевезены на большое расстояние эти книги (целиком или по листам, в расчете на переплетение получателями — свои переплетчики были везде, а отдавать святую книгу (запрещенную государством) в руки «чужого» переплетчика было неприятно и опасно). Купцы—старообрядцы были трегубо полезны своим единоверцам! — своим богатством, нередко выручавшим старообрядцев в трудных ситуациях, своей благотворительностью и своими «почтовыми услугами» (о которых, вероятно, знал и имп. Николай I, чем и объясняется, отчасти, его репрессивное против них ожесточение). Например, книга весом в 2-3 кг прекрасно могла доехать от Астрахани до С-Петербурга внутри рулона китайского шелка или мешка с зерном или бревна с выдолбленной серединой и т.п.; 10–30 листов могли быть

вложены искусственным плотником в дно бочки с вином или маслом. Само собой ясно, что торговля шелком, лесом, зерном, вином или маслом с такими «нагрузками» была, с одной стороны, смертельно опасна, а с другой – способствовала развитию коррупции в полиции. Вот только один пример: «Елена Ивановна <Громова>, беззаботно преданная расколу <...>, первая по богатству из петербургских старообрядок <...>, не забывала щедрыми подаяниями ни скитов, ни монастырей, ни иконов и попов, снабжая их не только деньгами, иконами и разною церковною утварью, но даже и до-никоновскими антиминсами, которые добывала за деньги известным ей путем из кафедральных ризниц и пересыпала куда следовало в переплетных досках какой-нибудь книги самого невинного содержания» [102, с. 278]. То есть, тонкий сложенный во много раз антиминс вкладывался в тайничок внутри деревянной доски переплета «книги самого невинного содержания». То есть, внутри переплетной доски «никонианской» богослужебной книги, так как светские книги во времена Е.И. Громовой переплетались уже не в доски, а в картонные крышки. Старообрядцы противозаконно, со страшной опасностью для себя, покупали до-никоновские антиминсы в «никонианских» кафедральных ризницах и противозаконно, со страшной опасностью для себя, пересыпали их в тайниках в переплетных досках «никонианских» богослужебных книг туда, где предполагали совершать литургию – одна из замечательных картинок старообрядческой жизни в XVIII–XIX вв.

Возможно даже, не будет преувеличением сказать, что необходимость для старообрядцев найти способы рассыпать книги по всей России была одним из стимулов роста их промышленности и торговли. Сказав: «необходимость», я не преувеличил; *книжность* была очень важной стороной старообрядческого быта и, поэтому, рассылка (как и составление, переписка, иллюстрирование и переплетение) книг была именно необходимостью.

Последние абзацы – о старообрядческих книгах, но приблизительно так же «рассыпались» по России и старообрядческие священники – под видом и с документами и, действительно, с обязанностями приказчиков, служащих и сопровождающих товары, посланные в дальние города старообрядческими заводчиками и купцами.

Иногда даже старообрядческие соборы проводились под видом коммерческих совещаний богатых промышленников. Так, «Шелапутин,

Иван Александров, Федор Карташев, Федор Рахманов и другие миллионеры и их духовные отцы постановили созвать зимой 1831–1832 гг. общий собор. Торговые связи и дела рогожцев заведомо позволяли придать собору видимость деловой конференции. И действительно, до 1850-х гг., когда отчеты о нем попали в руки П.И. Мельникова, власти и не подозревали о московском соборе и его решениях. На собор съехались руководители и наиболее видные представители почти всех поповских старообрядческих общин России. <...> Сбор средств на необходимые расходы сразу же дал более 2 000 000 рублей ассигнациями, причем главными жертвователями стали московские миллионеры» [25, с. 457–458]. В этом соборе участвовали представители старообрядческих общин Ветки, Стародубья, Керженца, Иргиза, Саратова, Перми, Екатеринбурга, Казани, Ржева, Торжка, Твери, Тулы, Боровска, других городов и до 40 казаков.

Это был важнейший в истории поповства собор, постановивший начать за границей поиски архиерея с тем, чтобы он за границей (то есть в безопасности) присоединившись к старообрядчеству, там и оставался, рукополагая священников и освящая антиминсы для русских старообрядцев. Огромная (больше, чем названная выше, собранная «сразу же») сумма денег была вложена в это смертельно опасное предприятие (увенчавшееся в 1846 г. полным успехом), и ни один из «спонсоров» не побоялся вложить в него свои деньги – такова была степень доверия в старообрядческом промышленном сообществе и в поповстве вообще. Не побоялся: 1) потерять свои деньги в результате нечестности кого-либо из исполнителей задуманного дела или участников собора, 2) потерять свои деньги в результате неудачи всего дела, вполне вероятной, так как ранее (неоднократно) все подобные предприятия заканчивались неудачами, 3) оказаться дважды виновным перед «правительством, которое, конечно, примет строгие меры, чтобы уничтожить затею в самом ее начале» [102, с. 304–305], в случае нарушения секретности дела: как участник собора и как спонсор. Все участники собора рискнули своими деньгами и свободой, и будущим своих детей – таково было желание иметь правильную, не зависящую от «беглых полов» иерархию. Ни один участник собора не выдал дело правительству, в том числе и те, кто на соборе выступил против обсуждавшегося предприятия, считая его безнадежным или ненужным. (Таковых было много, в том числе почти все священники, не желавшие, естественно, иметь над собой начальство – архиерея, который будет ими командовать из-за границы, но никак не сможет защитить их от властей и не уменьшит опасности их полу-нелегального

жития ([102, с. 267, 293, 305]). Они понимали, что опасности эти должны были еще и увеличиться, так как русские власти, конечно, рано или поздно узнают об установлении заграничного архиерейства и будут реагировать на это усилением строгостей; облегчится и полицейская слежка. Так все и вышло). Ни один не польстился на огромные собранные деньги, значительная часть которых могла бы стать премией ему за донос. Этот собор и все это предприятие, задуманное, спланированное и осуществленное с участием многих людей (почти все из которых имели престарелых родителей, братьев, сестер, жен и детей, что повышало, казалось бы, вероятность несохранения тайны дела) и колоссальной суммы денег прямо «под носом» правительства представляются мне беспрецедентными.

ж) Вышеуказанным отсутствием епископского авторитета в старообрядчестве, без которого многие вопросы, некогда поставленные жизнью и решенные Церковью за 16 веков Ее существования (причем именно епископат был хранителем этих решений), вновь возникли, и настоятельно требовали ответа, невозможного без широкой начитанности. Например: молиться ли за царя-еретика? Какое общение с еретиками допустимо? Следует ли перекрещивать раскаивающихся еретиков, если они крещены? и т. д., и т. д. – см. с. 242–259. Ответы можно было узнать только из книг.

з) Необходимостью постоянно защищаться от нажима не только православных полемистов, но и старообрядческих же, «конкурирующих» начетчиков других согласий, выработавших и усвоивших другие ответы на трудные вопросы. «Конкуренция» между старообрядческими согласиями, так сказать, борьба за души, не прекращалась до 1917 г. Осуществлялась она, в основном, в виде «прений о вере», ведшихся до 1905 г. скрытно от властей, на частых в старообрядчестве (в отличие от государственной Церкви, не обсуждавшей соборно свои проблемы – как будто их не было – более 200 лет) съездах и соборах, после же 1905 года – публично, на диспутах, привлекавших массы народа (не только старообрядцев, но и многочисленных православных), переполнившего, например, в 1909 г. в Москве большую аудиторию Политехнического института.

В качестве иллюстрации напряженности богословской мысли в старообрядчестве (повторю, очень узко направленной только на животрепещущие для него темы) приведу одну цифру: только в 62 исследованных рукописных сборниках найдено написанных только в XVIII и первой трети XIX в. только авторами – беспоповцами, только по вопросу о браке – 143 полемических сочинения! И эта цифра еще далека

не полно отражает многообразие мнений о браке в старообрядчестве и остроту полемики, так как: а) сохранилось подобных сборников значительно больше, чем 62, б) было их еще гораздо больше, так как большинство подобных книг было изъято и уничтожено властями до 1905 г., немало погибло и в советское время, в) многие спорные предположения обсуждались устно на соборах и не оставили письменного следа, г) многие обсуждались в частной переписке старообрядческих авторов и тоже не вошли в исследованные сборники, д) о браке спорили и писали (против беспоповцев и между собой) и авторы – поповцы.

«В старой Руси господствовало отсутствие мысли и невозмутимое подчинение авторитету властующих. <... В противоположность этому> раскол <то есть старообрядчество> любил мыслить и спорить. <...> В нашей истории раскол был едва ли не единственным явлением, когда русский народ не в отдельных личностях, а в целых массах, без руководства и побуждения со стороны власти <даже вопреки ее руководству и побуждению> или лиц, стоящих на степени высшей по образованию, показал своеобразную деятельность в области мысли и убеждения. Раскол был крупным явлением народного умственного прогресса» [33, с. 265, 292]. См. на с. 279 об этом же слова А. Корнилова.

и) Доходностью грамотности в старообрядчестве (независимо от ее полезности в бизнесе). Грамотность в старообрядческой среде не была дорогостоящей убыточной забавой «для себя» вроде коллекционирования или туризма или занятий музыкой или танцами или живописью или фотографией или философией или охотой в дворянских семьях. Во многих старообрядческих семьях вырастали умелые начетчики, уставщики, переписчики книг (текстовых и знаменных), иллюстраторы, переплетчики, регенты, головщики, певчие, чтецы и иконописцы (которые должны были читать иконописные «подлинники» и надписывать свои иконы и, поэтому, быть грамотными). Все эти умения становились, по мере их совершенствования, именно профессиями и приносили их обладателям немалый (так как заказчики их труда были не бедными, и спрос на этот труд был немалый) доход, и все, кроме первого (а по великой нужде, из-за отсутствия мужчин после 1917 г. – и первое), были доступны женщинам. Начетчики же становились, естественно, первыми кандидатами на место священника или беспоповского наставника, что тоже было сильным стимулом к упорному овладению знаниями. Насколько можно судить по записям или публикациям диспутов, которые вели старообрядческие начетчики против «никонианских»

миссионеров или начетчиков других согласий, уровень их знаний был достаточно высок.

4) Замутнение и загрязнение русского языка в XVIII – XX вв. в православной части народа. Уровень грамотности простого православного народа, полу-насильственно полу-«отодвинутого» от древнерусской книжной культуры, неизбежно должен был понизиться и понизился. Это, вместе с последовательным закрепощением крестьян и усилением их эксплуатации светскими и духовными помещиками, привело к оскудению русского языка даже в крестьянской среде. Но гораздо хуже обстояло дело в верхах общества (доказывать это я считаю излишним), отрезавших себя от древнерусской книжной культуры по собственной воле и, следовательно, гораздо решительнее и бесповоротнее. Период безнадежной, казалось, порчи русского литературного языка длился вплоть до Пушкинской эпохи. Все это время более или менее чистым сохраняло язык (изучив его по богослужению) только православное духовенство в своих проповедях; это – его неоценимая и незабываемая заслуга. Из этого кладязя чистоты и черпали восстановители литературного языка – Карамзин, Пушкин, Крылов.

На с. 313 я написал, что в начале XX в. у старообрядцев была своя пресса; о ней следует сказать несколько слов именно здесь. Ее язык (как журнальных статей, церковных по содержанию, так и вполне светских) – хороший русский, в отличие от языка очень многих статей большинства петербургских и московских газет этого времени, читая которые нельзя не заметить, что их авторы, вероятно, выросли и научились говорить и писать в Одессе. Почему эти малокультурные и малообразованные многочисленные журналисты-«одесситы» получили «не пыльную» работу в столичных газетах (вместо того, чтобы стяжать свой хлеб насущный тем, что им удавалось бы гораздо лучше – разгружать уголь и подметать улицы), и ни один из них, если не ошибаюсь, не писал для старообрядческих журналов? Ответов на этот вопрос – несколько; выписывая их все, я, конечно, очень далеко вышел бы за рамки темы предлежащей читателю книги; скажу только, что без коррупции не обошлось и здесь. Старообрядческие же журналы отказывались, вероятно, от сотрудничества с подобными авторами; не помогали и деньги.

Сходный с языком путь прошли и многие другие стороны культуры православного русского народа. Но даже самое краткое обозрение их состояния займет слишком много места, поэтому эта проблема должна

стать предметом специального исследования или, точнее, специальных исследований. Но необходимо, оставаясь в границах моей темы, отметить, что растянувшийся на 3 столетия кризис русской культуры некоторые исследователи приписывают реформам Петра. Это верно лишь отчасти; начался этот кризис не при Петре, а с «Никоновых» реформ, и при Петре лишь усилился; важно, что без реформ середины XVII в. не было бы и реформ начала XVIII в., или они имели бы совсем другой вид и результат (см. с. 307).

5) Появление и развитие в России экстремистских духовных течений, явно и очевидно извративших основные нравственные устои христианства своей проповедью и осуществлением самоубийства, сожительства с родственницами, оскопления (в том числе принудительного) и хлыстовства. (Хлыстовство – не старообрядческое согласие, но оно стало возможным только в результате «раскачивания и расшатывания» корабля Церкви, начавшихся с «Никоновского» раскола, и очень далеко разросшихся). Чего-либо подобного в до-никоновской России не было, в том числе и в немногочисленных русских средневековых «ересях». Чего-либо подобного не было и нет, насколько я знаю, и в многоликом и многоименном западном протестантизме (за исключением квакерства – подобия хлыстовства). Как я цитировал на с. 303, «вместо чаемого улучшения религиозной жизни русского народа, в ней народилось небывалое доселе сектантство, все более и более удалявшееся от основ православия и все сильнее зарождавшее собою религиозно-нравственную жизнь нашего народа».

6) Консервация и, отчасти, развитие в старообрядчестве (в том числе в заграничном) до середины XX в. многих черт русской культуры времени начала раскола: языка, устава богослужения, пения и его записи, одежды, иконописи, изготовления (в том числе переписывания, иллюстрирования и переплетения) книг, прически, манеры общения, семейных порядков, кулинарии, ремесел, зодчества и т. д. (Широко известны, например, песни и сказки некрасовцев – потомков старообрядцев-казаков, ушедших в 1711 г. в Турцию с атаманом Игнатом Некрасовым, помощником Кондрата Булавина, как и поморские сказки Б.В. Шергина). В «новообрядческой» части русского народа все это значительно изменилось.

Прекрасная деревянная архитектура русского Севера XVII–XIX вв. – на мой взгляд, лучшее и оригинальнейшее из всего, что внес в мировую культуру русский народ, – не случайно создана именно в тех

областях, где большинством населения были старообрядцы. Она совершеннее (конструктивно и эстетически) и разнообразнее, чем ее ровесница в центральной России, где старообрядцы составляли меньшинство. Она не создана северно-русским населением с нуля, но развилась, естественно продолжив тамошнюю до-никоновскую деревянную архитектуру. Как достижение европейской деревянной архитектуры, она сравнима, я думаю, только с карпатской.

Она привлекла особое внимание имп. Николая I – ожесточенного гонителя старообрядчества. Менее года прошло со дня его воцарения, когда «в 1826 году был издан правительственный указ "О правилах на будущее время для строений церквей", которым вменялось в обязанность "всем местам и лицам" постройки новых и починки старых культовых зданий производить только по проектам, составленным "согласно с правилами архитектуры", причем эти проекты должны утверждаться в <...> консисториях и строительных отделениях Министерства внутренних дел. "Чтобы строение в точной сообразности с утвержденным планом и фасадом производилось под надзором архитекторов или других знающих сие искусство людей <...> дабы тем надежнее предотвратить православных от совращения в раскол <...> чтобы по устроении церкви внутренние и наружные украшения и прочия части соответствовали постановлениям о сем, в правилах соборных и предписанных из Святешего Синода, изложенным. <...> Дабы удобнее и в тех губерниях, где еще не довольно сведущих и опытных архитектороввести строение церквей правильно, издать и разослать по епархиям для руководства собрание планов и фасадов церквей, составленных по наилучшим и преимущественно древним образцам церковной архитектуры". <...> В северных деревнях и селах едва ли не большая половина всего населения оставалась верной "древнему благочестию". <...> Поэтому здесь гонению и прямому уничтожению подвергались не только вертепы раскола – скиты и общежительства, но и все вообще культовые сооружения сел и деревень, которые были построены по традициям старины, не укладывались в жесткие рамки официальных канонов и считались духовенством языческими и раскольничими. В действительности архитектура древних церквей, часовен и колоколен, конечно, вовсе не была старообрядческой потому, что она сложилась еще задолго до возникновения раскола. Но будучи самобытно-оригинальной и ни на что не похожей, тем более не похожей на псевдо-византийскую архитектуру, насаждавшуюся Синодом, деревянная архитектура древних культовых зданий <...> воспринималась как бунтарская и раскольничья, хотя по-прежнему, как и до раскола, оставалась просто

народной. <...> Несмотря на строгие запреты и тяжелые репрессии, <...> шатры возводились на Руси вплоть до конца XVIII века. <...> Указ о "Правилах на будущее время для строения церквей" как бы подвел исторический итог гонениям на народное монументальное зодчество и раз навсегда воздвиг перед ним непреодолимый административный барьер. <...> 1826 год является той исторической датой, с которой народное монументальное деревянное зодчество – гордость всей русской национальной культуры – кончает свое существование. <...> Деревянные церкви, часовни и колокольни, построенные на Руси после 1826 года, с народным деревянным зодчеством не имеют уже ничего общего» [120, с. 62–67].

Таким образом, было бы неправильно утверждать, что старообрядцы создали свою архитектуру; так же и свое пение, свой костюм, свой язык, свою иконопись, свое книго-писное, книго-иллюстративное и книго-переплетное ремесла, свою кулинарию, свое медное литье, свою резьбу по дереву и т.д. Все это они развили естественным порядком, исходя из соответствующих древне-русских умений, как они имелись в наличии в середине XVII в., развили в русле древне-русских традиций, творчески и весьма успешно, но не создали заново, с нуля. И даже не бесспорно было бы сказать, что они создали свою промышленность и всероссийскую торговую сеть, хотя такое утверждение могло бы обсуждаться, обосновываться и корректироваться. Несомненно они создали одно – свою, особую литературу.

7) Создание и 270-летнее существование особой, живой и развивающейся старообрядческой литературы, лишь отчасти похожей на русскую до-никоновскую, и очень непохожей на «никонианскую» и вне-церковную светскую.

«С самого начала раскола до середины XVIII в. великороссы, ослабленные схизмой, играли лишь второстепенную роль в литературной и культурной жизни империи. Почти сто лет, со второй половины XVII по первую половину XVIII веков, вклад великороссов в новую западную культуру Российской империи был незначительным. Большинство великорусских мыслителей и образованных людей остались верны консервативному русскому православию и находились вдали от дальнейшего развития нации. Почти все значительные великорусские писатели XVII века были староверами – например, Аввакум, дьякон Федор, Никита Добрынин, Спиридон Потемкин. Лишь считанные великороссы – Карион Истомин, Сильвестр Медведев и Петр Квашнин-Самарин – участвовали в создании официальной культуры, но и их влияние на господствующую

церковь и на все сильнее вестернизированное общество было невелико. Куда более активно с первых же шагов по пути вестернизации влияли на духовное развитие Московского государства «латинствующие» русские монахи из южных и западных областей, из Полоцка и Киева – Симеон Полоцкий, Арсений Соловьевский, Епифаний Славицкий и Дамаскин Птицкий. В начале XVIII века доля великороссов, которые участвовали в культурной и духовной жизни новосозданной по западному образцу Российской империи продолжала уменьшаться. Среди образованных сподвижников Петра Великого лишь двое великороссов – Татищев и Посошкин – были значительными фигурами, но и их влияние на современников было весьма незначительным, а их труды увидели свет много позже их смерти. Южнорусские монахи и немецкие стихотворцы господствовали и в литературной жизни. Феофан Прокопович, Дмитрий Туптало (митрополит Ростовский), Стефан Яворский, князь Антиох Кантемир, Монс и Паус – южноруссы-украинцы, немцы или молдаване были писателями или духовными лидерами космополитического общества петровской империи в то время, когда староверы, последние носители великой русской московской культуры, были загнаны в леса и болота.

Столь же незавидным в первой половине XVIII века было положение великороссов в школах и в Церкви, прежде пестовавших великих русских *gens de lettres*. Со смертью в 1700 году последнего патриарха, Адриана, постоянно росло число южнорусских (украинских) архиереев, назначаемых на епархии, и с момента реорганизации высшей церковной иерархии в Святейший Синод в 1722 г. вплоть до времен Екатерины II они составляли там большинство. Сама церковная иерархия состояла в основном из киевских монахов. В школах было неоспоримо засилье немецких преподавателей и южно- и западнорусских монахов, а при Петре и императрицах Анне и Елизавете немцы и украинцы занимали ведущие позиции даже в государственном управлении. Южнорусские и иностранные влияния оказались и на литературе. Великорусский разговорный язык и московский церковно-славянский уступили дорогу новому литературному языку, где преобладали иностранные заимствования и южнорусские морфологические и стилистические черты, южнорусские и западноевропейские жанры литературы полностью вытеснили прежние московские образцы. <...> Даже идеология петровской империи была сформулирована в произведениях Симеона Полоцкого и Феофана Прокоповича [25, с. 568–570].

«Старообрядческая литература развивалась по своим законам. Оставаясь в русле вековых традиций древнерусской письменности, писатели-старообрядцы <...> противопоставили себя "придворной", а позднее дворянской господствующей культуре, создали своеобразную "параллельную" культуру и литературу народного, крестьянско-демократического направления. Эта "потаенная", запрещенная и гонимая культура низов, равно как и рукописная книга, воплощением которой она является, широко распространилась в народе, выйдя далеко за пределы собственно старообрядческого движения. Старообрядческая литература своим влиянием охватила более широкий слой крестьянско-посадского населения, чем сама старообрядческая идеология, носительницей которой эта литература являлась. <...> Писания первых старообрядцев создавались и распространялись в народе с миссионерскими целями. Однако даже там, где эти сочинения не достигали своей идеологической задачи – обращения крестьян и мастеровых в «старую веру», их принимали, читали, переписывали, они служили духовным и нравственным ориентиром. <...> Посредством устной и письменной пропаганды своих взглядов, а преимущественно через рукописную старообрядческую книгу старообрядческим идеологам удалось организовать в стране первое в ее истории широкое культурно-идеологическое движение за нравственное обновление общества под знаменем борьбы с чуждыми культурными заимствованиями. <...> Сами старообрядцы довольно рано начали собирать и изучать свое письменное наследие. Первыми такими собирателями были настоятели Выго-Лексинского монастыря братья Андрей и Семен Денисовы. Составленные Андреем Денисовым в 1725 г. "Поморские ответы" опираются чуть ли не на все предшествующие догматико-публицистические изыскания старообрядцев XVII в. Такой же универсальный характер носит "Виноград Российский", в котором Семен Денисов собрал все исторические сведения о первых старообрядческих мучениках» [60, с. 6–7, 17]. Он знал о их страданиях и описывал их не только понаслышке, но и испытав на себе: провел 4 года на цепи и в ножных кандалах в тюрьме новгородского архиепископа Иова (любимца имп. Петра I) до смерти архиерея-мучителя ([69, с. 1 48]).

Старообрядческую литературу можно, с оговорками о условности и приблизительности, разделить на периоды, из которых я вкратце опишу (в основном, цитируя) только первые два, которые завершились как раз тогда, когда и я остановил последовательное описание событий на-

чала раскола, то есть в 1682 г. В первом (1653–1663 гг.) «дискуссия по вопросам церковной реформы <...> только еще начиналась и велась узким кругом лиц из числа образованных служителей церкви. <...> В эти годы основатели старообрядчества стремились лишь в устной полемике, или же максимально используя эпистолярный жанр, обра- зумить своих оппонентов – реформаторов церковных книг и обрядов, остановить и повернуть вспять вредоносную на их взгляд, и пагубную для православия реформу. <...> Второй период (1664–1682 гг.) мож- но охарактеризовать <...> сознательным вынесением внутрицерковной полемики старообрядческими руководителями на суд широкой обще- ственности. Начатая старообрядцами широкая агитационная работа в народе привела к реальному расколу всего общественного организма страны. <...> Кончается этот период гибелью главных старообрядче- ских лидеров и писателей» [60, с. 27–29]. В этот период «московски- ми писателями-старообрядцами были написаны основные догматико- полемические сочинения, содержащие критику церковной реформы и новоиспеченных богослужебных книг и обрядов. Вместе с тем в этот период московские старообрядцы приступают к активной пропаганде своих догматико-полемических писаний, оформляя свои сочинения в виде публицистических книг, предназначенных для чтения всем жела- ющим. Чаще всего такие книги сохраняли за собой названия челобит- ных, посланий, писем, адресованных царю, патриарху или иному лицу (как это было принято в предшествующий <...> период старообрядче- ской литературно-публицистической деятельности), однако эти посла- ния все более приобретали характер «открытых писем» к властям или авторитетам из своей среды, а их "привязка" к адресатам стала носить характер литературного "этикетного" приема для придания сочинению более отчетливого публицистического звучания» [60, с. 106].

«В 50–60-х гг. XVII вв. <...> в Москве <...> все шло к тому, чтобы к концу XVII столетия почти полностью вытеснить рукописную книгу из повседневного читательского обихода, как это случилось к тому времени в большинстве западноевропейских стран. Было ли такое развитие собы- тий прогрессивным явлением для России того времени? На этот вопрос нет однозначного ответа. Господство печатной книги на книжном рынке в условиях суворой церковной цензуры означало фактическое установле- ние жесткого церковного и государственного контроля над всей русской письменностью и литературой, влекло за собой неизбежное сужение до- ступного обществу книжного репертуара, а, следовательно, и кругозора

русского читателя. Однако заката и гибели рукописной книги в XVII в. не произошло, сохранилась она на Руси и в последующие два столетия как живая традиция, с сопутствующим ей книгописанием как особым ремеслом. И непосредственной причиной этого стал раскол русской церкви. <...> На долгие два с половиной столетия старообрядческая рукописная книга стала почти единственной формой удовлетворения духовных потребностей миллионов крестьян и ремесленников, не порвавших со "старой верой" своих предков» [60, с. 37–38].

8) Бегство старообрядцев туда, где их не могла достать тяжелая рука правительства, то есть на окраины России и за ее границы. Оно было массовым, началось еще при жизни Аввакума и не прекращалось до 1905 г. Бежали в Поморский край, в Сибирь, в Польшу, Литву, Швецию, Пруссию, Турцию (особенно в ее ближайшие к России провинции – Молдавию, Буковину и Румынию), Китай и даже в Японию и Египет.

На южных, восточных и юго-восточных окраинах России старообрядцы, бежавшие из Великороссии, сливались, естественно, с местным казачеством, тоже, в основном, не принявшим новые обряды; в конце XVII и в XVIII вв. «казаки поступили в раскол почти поголовно» [102, с. 32] (это – преувеличение). В результате старообрядцы в XIX в. составляли не менее половины казачества в целом (в некоторых Войсках – например, в Уральском – до 90%), несмотря на сугубо-усиленное в казачьих областях миссионерство синодальных властей. Свойственные старообрядцам, привыкшим критически относиться к начальству и его указаниям, самостоятельность (никогда не переходящую в недисциплинированность), сообразительность и решительность отмечали в действиях казачьих войск многие военные наблюдатели и мемуаристы, как русские, так и иностранные (в том числе и резко-критически настроенные по отношению к «диким» казакам). Например, старообрядцем был герой всех войн 1805–1814 гг. казачий атаман граф М.И. Платов ([4, с. 138]). Отмечу, что призыв, формирование, снаряжение, тактика действий армейских и гвардейских казачьих частей, система управления ими в бою и военная карьера казака очень отличались от призыва, формирования, снаряжения, тактики действий и системы управления в бою регулярных конных частей русских армии и гвардии и военной карьеры солдата и офицера армейской или гвардейской кавалерии; например, атака и отступление казачьей сотни совершенно не похожи на атаку и отступление гусарского, и даже уланского эскадрона. В казачьих частях все перечисленное

было приспособлено к особому казачьему стилю мышления и поведения и давало хорошие, с военной точки зрения, результаты, что считалось до 1917 г. общепризнанным.

Казаки всех Войск воевали во всех войнах, ведшихся Россией и составляли важную и надежнейшую часть русской армии, резко отличаясь от всего, имевшегося в армиях западных держав (кроме, возможно, французских зуавов) и многократно своими действиями принеся победу русскому оружию. Можно не говорить много об особой преданности казаков монархии и враждебности революционерам – это общеизвестно; соответственно этому монархия и использовала казаков в начале XX в. на самых ответственных «участках» царской службы – во внутренних и пограничных войсках – и поступала правильно.

Те же самостоятельность, сообразительность и решительность оказались необходимыми для самого выживания старообрядцев, бежавших от преследования русских властей на север, северо-восток и восток. «Эти бега по своему хозяйственному и социальному характеру были настоящей колонизацией девственных лесных пустынь» [111, с. 199]. Убегая из Московского царства, а затем из Санкт-Петербургской империи, старообрядцы либо мирно колонизовали пустынные северные, очень трудные (казалось бы, невозможные) для проживания местности, либо основывали русские поселения на Урале и за Уралом, вытесняя или покоряя воинственное местное население. В первом случае небывало тяжелым потоком, во втором – своей кровью они платили за возможность жить, молясь, как молились их отцы и деды. Плоды того и другого пожала Российской Империя, освоив Урал со всеми его богатствами и распространив свою власть на отдаленнейшие области Азии до китайских границ и Тихого Океана. Однако благодарности старообрядцам за это от ее центральной власти вслух заявлено никогда не было, хотя такое заявление было бы вполне прилично и уместно после 1905 года, например, в виде Высочайшего приветствия петербургскому съезду единоверцев в 1909 г. Более того, старообрядческая колонизация за Вологдой и за Уралом до сих пор не стала, насколько я знаю, темой специального научного исследования. Впрочем, если я не ошибаюсь, нет и специальных сочинений по общей истории старообрядческой эмиграции.

Монархия, как сказано выше, правильно использовала казачество и, в том числе, его старообрядческую часть. Соответственно этому отнеслась к казачеству и революционная власть после 1917 г., делая все, что было в ее силах, чтобы истребить казачество полностью, и поступала,

со своей точки зрения, столь же правильно. Тогда погибла значительная часть русских казаков-старообрядцев, и значительная часть их эмигрировала, чтобы погибнуть в 1945 г. Таким образом, казачество и его составная часть – казаки-старообрядцы – заплатили полную цену за свою преданность Богу, Царю и Отечеству.

При отсутствии единого для всего старообрядчества авторитета, и при дроблении старообрядчества на десятки согласий (см. с. 241), должно было возникнуть и отделиться от прочих радикальное согласие, считающее русских государей источником зла, бед и нестроений, и даже – прямо – антихристами, и все русское государство – Антихристовым. Такое согласие и возникло; это – бегуны (или скрытники или странники – см. о них с. 255), отказывавшиеся от всякого сообщения с мірскими «Антихристовыми» властями, в том числе от паспортов, денег, пропусков, удостоверений, свидетельств о крещении и отпевании, документов о прописке, проездных билетов, продуктов с рынка или из лавки (в том числе и произведенных старообрядцами других, «подчинившихся Антихристу» согласий), переписи, молитвы за царя, и т.д., и, тем более, царской службы. Ясно, что такое добровольное, крайне тяжелое, и, с точки зрения государства, преступное отщельничество есть не что иное, как доведение до логического конца основных принципов беспоповства. Ясно также, что последовательных и бескомпромиссных бегунов было очень мало, так как такой подвиг по силам очень немногим, и жить и уцелеть они могли только в самых глухих углах Империи (на Алтае, и т. п.). Менее радикальным, но все же достаточно определенным в своем отрицании государства старообрядческим толком были не молившиеся за царя федосеевцы, которые «по своим убеждениям <...> являлись принципиально антигосударственным элементом» [25, с. 325].

Все же остальные согласия, то есть подавляющее большинство старообрядцев, были самыми искренними и верными защитниками монархии. Точно выразил эту мысль один из умнейших и образованнейших государственных людей России: «Крайне трудно положение, в каком находятся в смысле религиозном наши русские старообрядцы, которые всегда составляли элемент наиболее консервативный, наиболее преданный своему царю и родине. Такого воззрения держался и покойный император Александр III, который относился всегда к старообрядцам в высокой степени благосклонно. Такого же воззрения и убеждения держался и поныне держится император Николай II, и если все-таки при всем этом ничего не было сделано для большей веротерпимости к старообрядцам <это неверно; к 1912 г., когда

это было написано, многое было сделано, о чем прекрасно знал автор; он весьма умен и образован, но не очень объективен и правдив>, то, конечно, это происходило не от взглядов и желания этих императоров, а от крайне узких взглядов их советчиков, и особенно обер-прокурора Святейшего Синода Константина Петровича Победоносцева» [81, с. 675].

Положение старообрядцев в России до 1761 г. и в 1825–1881 гг. было схоже с положением в XVI–XVII вв. гугенотов во Франции, которых тоже было очень много, и к которым применялись сходные перевоспитательные меры; существенное различие в том, что Франция – густонаселенная страна без больших лесов. Гугенотам негде было прятаться, и они в большинстве эмигрировали или погибли, после чего их родина на долгое время стала моноконфессиональной. Эмигрировали они в страны, где было много их единоверцев (кальвинистов) – не-французов, в благоприятной среде которых они, быстро ассимилировавшись, перестали через 1-3 поколения быть французами. Старообрядцы же, обнаруженные в результате долгой и тяжелой экспедиции (о которой они узнавали, конечно, заранее) воинской команды, могли основать новое поселение на 30–70 км вглубь леса от прежнего, или просто вернуться на прежнее место после ухода разорителей и жить там спокойно несколько лет; посыпать такие экспедиции ежегодно правительство не могло. Таким образом, русские власти были не силах полностью уничтожить старообрядчество, и им ничего не оставалось, кроме как смириться с его наличием; имела также значение и незаинтересованность местного начальства в изгнании из своего округа или губернии старообрядцев – трезвых и трудолюбивых крестьян или (на Урале и под Москвой) рабочих, и лучших рекрутов. Результатом, желательным обеим сторонам и неизбежным, был компромисс – дозволенное и как-бы узаконенное, но дискриминируемое старообрядчество. В эмиграции же русские старообрядцы, в отличие от их французских коллег по страданиям, не находили своих не-русских единоверцев и, живя по своим (русским) традициям, изолированно от культуры местного населения, не ассимилировались с ним и сохранили, оставшись русскими, надолго (и даже, отчасти, доныне) свою, старообрядческую культуру. (Еще одна замечательная особенность, общая старообрядцам и протестантам – их «книжность»).

«Идеологическое содержание раскола, теоретически основанного на учении о божественном избрании русского народа для охраны чистейшей и единственной подлинной, с точки зрения старообрядцев, формы христианства, неизбежно привело к национальной ограниченности

этого религиозного движения. Старообрядческая интерпретация идеи «Третьего Рима», превращение хилиастической мечты о тысячелетнем Христовом царствии на Русской земле, в учение о почти беспорочной природе старого Московского, благословенного провидением и охраняемого силами русских святых царства, конечно, могла находить отзвук только среди православного населения Московского государства, каким оно сложилось к моменту раскола <...>. Пропагандой своих идей среди чужого им по крови, религии и традиции населения старообрядцы никогда не занимались. <...> По своей внутренней обращенности, чисто национальному содержанию раскол скорее напоминает национально ограниченную иудейскую, армянскую или японскую синтоистскую религии, чем православие или католичество» [25, с. 369–370].

Особый вопрос – численность старообрядческой эмиграции; для ее определения мы имеем очень мало сведений. Илок «Геронтий» прямо указывал на допросе, что в Вене <в 1843 г.> Павел и Алимпий <русские старообрядцы, хлопотавшие перед правительством Австро-Венгрии о разрешении учредить на ее территории старообрядческую митрополию> называли с австрийскими правительственными кругами цифру в три миллиона заграничных поповцев, причем в Австрии из этих 3 миллионов было не более 4000–5000 лицован» [25, с. 463]. Эта огромная цифра, вероятно, не могла намного увеличиться в царствования имп. Николая I и Александра II (когда множество старообрядцев, естественно, желало бы эмигрировать), так как пограничный контроль в это время был значительно строже, чем в XVIII в. Подавляющее большинство старообрядцев-эмигрантов жило в разных областях Турецкой империи.

Таким образом, *в результате старообрядческого «исхода» за рубежи страны и, так сказать, во внутреннюю эмиграцию, русские Церковь, наука и государство (но не народ и не культура) лишились существенной, а в некоторых отношениях лучшей своей части.*

9) Охватившая все русское общество коррумпированность (вероятно, самое печальное и самое обильное дальнейшими печальными последствиями, из последствий «Никоновых» реформ). См. с. 269–274.

10) Смерть десятков тысяч сожженных и запытанных в XVII и XVIII вв. и страдания десятков миллионов измученных репрессиями и издевательствами в XIX в. русских людей остаются и тяготеют на памяти (насколько она есть), совести (насколько она есть) и судьбе (она-то есть всегда) русского народа.

11) Сильное падение авторитета духовенства во всех слоях «православной» части русского народа. Кое-что об этом написано выше, сам факт очевиден, печальные последствия его, доходящие до наших дней, тоже. «Духовенство XVIII и XIX века <...> еще меньше оказывало нравственного влияния на народ, чем прежнее; народ мало любил и уважал его» [33, с. 291]. «Русское духовенство <... в 1760-х гг.> по сравнению с положением духовенства в других странах <...> пользуется наименьшим уважением и любовью» [119, с. 508]. «Процесс расхождения синодальной церкви с российским обществом <...> к концу XIX в. приобретает характер раскола. Даже для глубоко верующих людей духовное ведомство не только теряет авторитет, но как бы отпадает от православия» [52, с.435].

«Иные из <...> сомневавшихся уходили в раскол; большая часть успокоивались на сделке с совестью, оставались искренне преданы Церкви, но отделяли от нея церковную иерархию и полное равнодушие к последней прикрывали привычным наружно-почтительным отношением. Правящая государственные сферы были решительнее. Здесь надолго запомнили, как глава церковной иерархии <то есть патр. Никон> хотел стать выше царя, как он на вселенском судилище в 1666 г: срамил московского носителя верховной власти <то есть царя Алексея Михайловича>, и признав, что от этой иерархии кроме смуты ждать нечего, молчаливо, без слов, общим настроением решили <...> ее <...> до деятельного участия в государственном управлении не допускать. Этим закончилась политическая роль древнерусского духовенства <...> Так было устраниено одно из главных препятствий, мешавших успехам западного влияния <на все стороны русской жизни>» [31, с. 410].

САМЫЙ ТРУДНЫЙ ВОПРОС И ОТВЕТ НА НЕГО

О последнем – замечательном – абзаце следует немного порассуждать. «Глава церковной иерархии – патр. Никон – хотел стать выше царя». Нечто подобное можно сказать и о митр. Исидоре, и о митр. Филиппе II – они не покорились московским самодержцам, сопротивлялись им; самодержцы, несомненно, думали о них (вероятно, и говорили): он хочет стать выше меня. Именно и буквально так думал и говорил о патр. Никоне царь Алексей Михайлович. Как, почему эти святители на это решились? Потому, что они были митрополитами (предстоятелями) **всех Русланов** и чувствовали за своей спиной **всю Русь**. Не часть, и не половину, а **всю Русь**. **Предстоятели всех Русланов иногда могли и иногда решались и осмеливались конкурировать с самодержцами всех Русланов.**

После Никона патриархи московские сохранили свой титул, но далеко не сохранили его содержание. Они на деле были уже не предстоятелями всех Русланов, а только ее «православной» части; у их власти и влияния появился «противовес» – многочисленное (не на бумаге, но фактически) упорное старообрядчество. То же можно сказать и о «Всероссийском» Синоде; он был таковым только по названию, на бумаге. Императоры же были Всероссийскими и на бумаге, и на деле; они были императорами православных, старообрядцев, лютеран, мусульман, и т. д., и т. д. Их реальную власть над их неправославными подданными никто не мог и не думал отменять или умалять.

На с. 281 я задал имп. Екатерине вопрос: «если «Никоновы» реформы так плохи, как ты утверждаешь, так почему же ты их не отменишь?» Там же я и ответил за нее; думаю, что этот ответ удовлетворил не всех читателей. Она – хитрый человек и тонкий политик – понимала, вероятно, что: 1) цель реформы – сближение грекоязычных Церквей и русской Церкви – достигнута настолько, насколько она может быть достигнута, и дальнейших успехов в деле этого сближения ожидать не следует; 2) дело создания всеправославной монархии на обрывках монархии турецкой движется, в общем, медленно, но верно (а как раз при имп. Екатерине даже и не медленно); 3) это движение не остановится и

не прервется, если в России будет восстановлен старый обряд, так как в такой остановке не заинтересованы ни русские, ни «греки»; 4) цена, заплаченная Россией за новый обряд (эта цена – раскол) – несообразно велика. Так почему же не отменила? И ее предки и потомки – тоже? Потому что она и они чувствовали, и, отчасти, вероятно, понимали, что властвовать без конкурента (патриарха единой Церкви) – проще и спокойнее. И это было важнее, чем религиозное единство русского народа, которое после отмены реформ восстановилось бы в несколько лет и, вероятно, на очень долго. Вот главная причина того, что ни один из русских императоров не попытался вернуть всю Россию к старому обряду.

Хотя несомненно, что некоторых из них заботила трещина, расколовшая и разделившая русский народ; это видно даже из того, что единоверие было «сконструировано» при имп. Екатерине II и имп. Павле I и впоследствии всегда поддерживалось государством несмотря на молчаливое неодобрение Синода. Единоверие имело, конечно, целью зарастить и загладить эту трещину (если бы оно удалось), или расколоть и ослабить старообрядчество (если бы не удалось). Реализовалось (отчасти) второе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ИЗМЕНЕНИЕ ПЕРСТОСЛОЖЕНИЯ В РОССИИ, КАК ЗНАК СМЕНЫ ЭПОХ

Может быть, можно, в заключение, отступая несколько от исторического повествования и обзора, взглянуть на перстосложение – « знамя » старообрядчества – совсем с другой стороны и отметить две особенности традиционного русского двуперстия: а) оно очень естественно, легко и удобно для руки при любом положении трех «второстепенных» перстов – соединены ли они концами, или просто прижаты к ладони (большой палец сверху), или мизинец отставлен; б) оно – при любом положении трех «второстепенных» перстов – очень красиво, что подтвердит любой художник, интуитивно чувствующий, независимо от обладания какими-либо – старообрядческими или новообрядческими или атеистическими илиagnosticескими – убеждениями или историческими знаниями, красоту жеста. Обе эти особенности отсутствуют у имановловного перстосложения, которое и в реальности (если выполнено правильно), и на иконах (если изображено правильно) выглядит напряженно, неестественно, вычурно, «вымышлено» именно потому, что оно в реальности сложно, трудно и неудобно; оно и, действительно, вымыщлено (см. с. 152) и, объединяя все это, – некрасиво. Отсутствуют они и у триперстного сложения; выглядит оно (сравнительно с двуперстным) сжатым, прячущимся, робким, « скучоженным », « старушечьим » и оно тоже некрасиво. Оно (если выполнять его правильно) и неудобно, потому что трудно долго держать безымянный перст и мизинец прижатыми к ладони без помощи большого пальца. Из-за этого неудобства безымянный перст и мизинец стремятся разогнуться (но полностью выпрямиться не могут, так как ограничены тремя « основными » сложенными воедино перстами) и все перстосложение почти превращается в пятиперстную щепоть – вялое (в отличие от современного католического) пятиперстие.

Вообще, если смотреть на двуперстие с точки зрения эстетической, то оно производит впечатление обряда, имеющего

«за плечами» двухтысячелетнюю церковную древность, и именно поэтому столь совершенного и лаконичного; так оно и есть в действительности (см. с. 140). Таковы же и другие древние обряды, которых можно назвать очень много в разных областях церковной жизни, например: кандение, устройство полукруглой алтарной апсиды под четверть-сферической конхой, возжжение свеч и лампад, правильно совершенный земной или поясной поклон, устройство епископского (как католического, так и православного) посоха и мн. др. Ни о триперстии, ни, тем более, о имянословии этого сказать нельзя. Простотой, лаконичностью и изяществом может поспорить с двуперстием только современное латинское пятиперстие, правда, вовсе не древнее, но рожденное тысячелетней эволюцией, а не ломкой; впрочем, русское двуперстие, как показано на с. 138, тоже нормально, без ломок, эволюционировало.

Художник, чувствующий красоту жеста, видит, что двуперстие красиво, а троеперстие и имянословие – нет. Поэтому, а не из-за старообрядческих убеждений или симпатий или историко-искусствоведческих изысканий, в конце ХХ в., когда многие художники – талантливые и не очень, опытные и не очень, верующие и не очень, трудолюбивые и не очень – стали, не испытывая (в отличие от до-советских времен) ограничений со стороны официальной церковной цензуры, писать иконы, эти новые иконы демонстрируют исключительно традиционное русское двуперстие и, надо отметить, в основном, написанное прочувствованно и правильно. Впрочем, есть еще одна причина такого предпочтения двуперстия современными художниками – простота; его легче писать, чем триперстие и имянословие; легче писать, возможно, потому, что легче и складывать.

Художник конца ХХ в. чувствует простоту и красоту жеста – а чувствовали ли эту красоту (и – шире – красоту церковного обряда вообще) русские люди до и во время патриаршества Никона? Кто, глядя на древнерусские церкви и иконы, ответит – нет? Чувствовали, и даже в самой высшей степени; эстетическое восприятие мира вообще и богослужения (как важнейшего, что есть в мире) в особенности, характерно для христианских средних веков вообще и средневековой Руси в особенности. Поэтому замена самого любимого и самого распространенного обряда – прекрасного и древнего перстосложения – нововымышенным и некрасивым есть следствие и знак крушения (лучше сказать – ломки) в середине XVII в. всей эстетической системы русского человека. Средние века кончились, а Новое время началось в России именно

тогда, а не при Петре, как считают обычно. Петровское брадобритье, курение, нюхание табака с последующим чиханием, парики, заливка, пудра, румяна, короткие камзолы, корсеты, мушки, отнимающие пол-дня прически, перетянутые в талии платья и кринолины – прямое и неизбежное продолжение принятия троеперстия; в дальнейшем продолжении этой дороги (может быть, в ее конце?) столь же неизбежны бороды, выбритые самым удивительным фасоном и иногда похожие на бородавки; сигареты, воткнув которые в рот взрослые люди становятся похожими на младенцев с сосками; «неотъемлемые» бутылки или аллюминиевые банки с пивом; фальшивые богатырские плечи мужских пиджаков (на очень хилых реальных плечах) и даже женских платьев; узкие джинсы; черные или зеркальные очки (ужасная, в сущности, вещь, лишающая человека живых глаз – зеркала души); купальные костюмы; футбольки; юбки узкие или короткие или с разрезом или с правым боком длиннее левого (или наоборот) или спереди длиннее, чем сзади (или наоборот) или с подолом, выстриженным углами (как собаки рвали) на манер средневековых шутовских каftанов; ботинки и туфли с носками, длинными и острыми как дореволюционный русский штык или квадратными как «хрущевский» шкаф; каблуки, не свалиться с которых – дело большого опыта, искусства или даже таланта; женские стриженные или бритые головы (я видел женскую голову, выбритую наполовину – спереди –, а сзади украшенную длинными распущенными волосами); выбритые и нарисованные брови; «химия»; мужская прическа «гребешком» (а однажды я видел даже и женскую) или тремя «гребешками» или «кольцом» или гладко выбритая голова с длиннейшим «хвостом» на затылке (увидев в иллюстрированной до-никоновской книге изображение бесов, я был, не преувеличивая, поражен сходством их причесок с некоторыми современными); женская закрывающая один глаз или (сам видел) с двумя 10-сантиметровыми рогами; белые или кроваво-красные или тусклые-синие губы; синие или розовые или оранжевые или зеленые или фиолетовые или полосатые или с выбритыми «тропинками» волосы; семафороподобные женские лица, напоминающие о боевой раскраске ирокезов и делающие женщин похожими одна на другую более, чем какие-либо другие ухищрения моды; наклеенные нереальной длины ресницы и страшные ногти, очень пригодившиеся бы хищному зверю; татуировка на руках, ногах, животах, спинах и бритых головах (мне довелось увидеть даже ангельские крылья, бесстрашно вытатуированные на женской спине); серьги в бровях, в губах, в щеках, в подбородке и в

пупке, а в носу серьги и даже большие массивные кольца на манер бычьих (я видел и булавки в бровях, и даже серьгу в языке); цепи на манер подвижническо-отшельнических (или арестантских?), раскачивающиеся и звякающие вокруг юного модника; красные или синие, или белые, или зеленые, или пятнистые, или полосатые, или украшенные звездами ногти на руках и на ногах.

В сравнении со всеми этими невероятными и немыслимыми, казалось бы, оригинальничающими и соревнующимися одно с другим безобразиями какими прекрасными представляются древнерусские мужчины и женщины! Они были прекрасны (чувствуя, что чем дальше отойти от природы, тем хуже) не потому, что их стиль одежды, обуви и прически был изобретен и продиктован лучшими заграничными или доморощенными модельерами, дизайнерами и визажистами, но потому, что таково было их собственное эстетическое чутье; следовательно, оно было в высшей степени тонким. Многие современные модники (конечно, не только русские) похожи на древнерусских бесов, а на кого были похожи (благодаря традиционной прическе) древнерусские мужчины и женщины? На античные божества! Такой же путь прошло, начиная с XV в., европейское міроощущение, но медленно и мирно; русское средневековое міроощущение продержалось на 200 лет дольше, но зато рухнуло кроваво и сразу.

Существует мнение, что в середине XVII в. эстетическая система русского человека была сломана или рухнула потому, что к этому времени она себя исчерпала (изжила) и, если бы сохранялась и впредь, была бы бесплодна, и русские не творили бы произведений искусства и ремесел, по красоте подобных средневековым. Северно-русские деревянные храмы (прекраснейшие из дошедших до нас построены в XVIII в. в премущественно старообрядческих областях), старообрядческие иконы, пение, книги (их переплеты, почерки и иллюстрации), сказки, духовные стихи и т.п. (все это создано после раскола) ясно показывают, что это мнение – неверно. Да и в психологическом аспекте ясно, что такой душевный подъем и напряжение всех душевных сил, какие испытывали старообрядцы во все времена репрессий, то есть с середины XVII по начало XX вв. не могли не создать выдающихся (в мировом масштабе) произведений (и даже целых новых направлений) в науке (богословской), архитектуре и искусстве. Старообрядцы поддерживали и продолжали развитие древнерусских архитектуры и искусств в прежнем их русле в течение 250 лет; но невозможно столь долго поддерживать руками мертвое тело, не давая ему стать тленом

и прахом, и имитируя жизнь румянами и духами! Следовательно, эта система была разрушена искусственно, не умерла своей смертью от старости, переутомления и неизличимых болезней, но была в середине XVII в. убита, кроме ее части, спасшейся под защитой обреченных властями на предуготовленное им полное уничтожение старообрядцев.

Вот самое подходящее наименование для «Никоновых» реформ – убийство древнерусской культуры. Это кажется преувеличением, «красным словцом», но только на первый взгляд. Всмотревшись же внимательнее в литературу, проповедь, искусство и архитектуру, служившие «новообрядческой» государственной Церкви, мы увидим, что они могли быть и красивыми, и возвышенными, и даже шедеврами в своем роде, и даже превосходящими западные образцы, но лишь постольку, поскольку вдохновлялись ими и подражали им. Это вполне ясно демонстрирует развитие после середины XVII в. русской городской архитектуры, пения, иконописи и книжной иллюстрации и переплета. Можно, например, при очень сильном желании и таланте, высмотреть нечто русское в творчестве Земцова или Баженова, но этого русского – 1%, а общеевропейского – 99%; их постройки не выглядят чужеродными в окружении творений Растрелли и Кваренги. Постройки Земцова похожи на постройки Ринальди, Баженова – на Фельтена. То же о Гречанинове, Бортнянском, Львове – все это чуть-чуть русифицированный Запад. И т. д. Русское искусство стало частью европейского – не менее и не более оригинальной и значительной, чем английское или польское. Мы часто слышим «Прекрасный русский классицизм!» – и это правда; но: 1) австриец скажет: «Прекрасный венский классицизм!» – и будет столь же прав; 2) «русский классицизм» – лишь на половину (или на треть) русский; рядом с Львовым, Захаровым и Воронихиным работали Камерон, Бренна и Руска, и строили очень похоже, не меньше и не хуже. Но сколь чужеродными выглядят на фоне этого прекрасного «русского» классицизма древне-московские (и, тем более, новгородские и псковские) церкви! Так же и поздние, но аккуратно построенные в XX в. в «русском стиле» церкви русских посольств на Западе, – в окружении романских, готических и барочных храмов, прекрасных по-своему, по-чужому.

Если «Никоновы» (а на деле – царские) реформы – убийство древнерусской культуры, то царь Алексей Михайлович – ее убийца; добил ее его сын Петр; в начале царствования Петра она еще подавала

последние признаки жизни в виде, например, строгановских церквей (которых всего-навсего 4).

Совсем иначе «вели себя» старообрядческие архитектура и искусство; они, наоборот,- русские на 99%, а подсмотренного в Петербурге барокко в них 1%. Точно так же, как средневековые русские, старообрядцы понимали (или, скорее, чувствовали): можно, должно, «нормально» и неизбежно использовать иностранные новации, но в качестве дополнений, декора, деталей или стимула для развития своего; основа произведения старообрядческого искусства всегда оставалась русской.

Естественно возникает вопрос: а не изжила ли себя старообрядческая культура и, в частности, литература, к 1917 г.? Вопрос этот – спорный; некоторые признаки такого «изживания» есть, но все же я склоняюсь к ответу: нет, не только не изжила, но и пережила короткий период подъема и расцвета (в некоторых областях, например, в пении – несомненно) в 1905-1917 гг., который продолжался бы и дальше, если не был бы сломан и пресечен искусственно. В советское время опять, как и с середины XVII по конец XIX вв., была сделана попытка уничтожить старообрядческую культуру и литературу, на этот раз под другими лозунгами и при помощи гораздо более мощных технических средств. Если при царе Алексее Михайловиче и точно так же при имп. Николае Павловиче, старообрядцы могли, как описано выше, отсидеться от властей міра сего в глухом лесу, то от вертолета отсидеться негде; без печи – не прожить, а дым – не спрятать. Уничтожена ли старообрядческая культура за эти 70 лет (а в советской Прибалтике и в Румынии – за 40) окончательно, или опять выжila в подполье, и, если выжila, то насколько она в тесноте подполья изуродована – покажет будущее; если поживем, то увидим.

АЛФАВИТ ИМЕН.

- Аввакум, протопоп**, с. 13, 14, 16, 18, 19, 41, 58, 74, 75, 82, 93, 94, 106, 107, 109, 116, 122, 124-127, 131, 145, 163, 183-189, 194, 204, 219, 221-230, 233-236, 241-244, 248-250, 292, 321, 322, 331, 335
- Абраамий, нижегородец**, с. 212
- Агафонгел, грек дьякон**, с. 198
- Адриан, патр. Московский**, с. 332
- АЗарий, келарь Соловецкий**, с. 219
- Александр, король Польский и Литовский**, с. 12
- Александр, царь Имеретинский**, с. 96
- Александр, еп. Вятский**, с. 130, 187, 189, 193, 195
- Александр, старообрядческий дьякон**, с. 288
- Александр I, император**, с. 282, 301
- Александр II, император**, с. 267, 269, 289, 305, 314, 339
- Александр III, император**, с. 282, 289, 337
- Александра Григорьевна, в иночестве Мелания**
- Александров Иван, купец**
- Алексей Алексеевич, царевич**, с. 107, 229
- Алексей Базей, купец**, с. 28
- Алексей Михайлович, царь**, с. 10, 12-15, 18, 19, 29-31, 33, 35-37, 39, 41, 43, 44, 49, 51, 53-60, 62, 64, 67-73, 76, 85-88, 90, 93, 95, 96, 101, 104, 105, 107, 108, 109, 113, 115-119, 121, 123-126, 128, 156, 158, 160-163, 165, 169, 171, 174-176, 184, 186-189, 191-193, 196-205, 211, 212, 214, 219, 222, 223, 227, 232, 233, 235, 263, 264, 266, 267, 281, 282, 293, 303, 340, 341, 347, 348
- Алексей Михайлович, царь Алексий, св. митр. Московский**, с. 210
- Али-хаджи Акушинский, шейх-уль ислам в Дагестане**, с. 304
- Алимпий, инок**, с. 339
- Алимпий, старообрядческий епископ**, с. 289
- Амвросий, старообрядческий митр. Белокриницкий**, с. 258, 259, 271, 295
- Анастасия Марковна, жена прот. Аввакума**, с. 184
- Анастасия Романовна, царица, 1-я жена царя Ивана IV Грозного**, с. 92
- Андрей, апостол**, с. 45, 77, 264, 267,
- Андрей (Рублев), иконописец**, с. 148
- Андрей Палеолог, наследник императорского Константинопольского престола**, с. 53
- Андрей, сотник**, с. 228
- Андрей, еп. Уфимский**, с. 210
- Андреян, основатель странничества**, с. 257
- Анна, прп. кн. Кашинская**, с. 264, 266, 293, 295
- Анна Иоанновна, императрица**, с. 132, 320, 332
- Анна, византийская принцесса**, с. 53
- Антоний, инок Муромский**, с. 193
- Антоний, священномонах**, с. 93

- Антоний II, патриарх–католикос Грузии**, с. 301
Антоний Римлянин, преподобный, с. 54
Анфимий Никомидийский, священномученик, с. 244
Арий, ересиарх IV века, с. 264, 265
Аркадий, старообрядческий епископ, с. 289
Арсений (Сatanовский), монах, с. 20, 332
Арсений, инон соловецкий, с. 188
Арсений (Суханов), иеродьякон, с. 8, 23, 36, 46, 49, 50, 77-84, 96, 116, 152, 194
Арсений Грек, монах, с. 20, 116, 117, 119, 183, 186
Арсений (Мациевич), митрополит, с. 9, 281, 291
Афанасий, патр. Константинопольский, с. 27, 42, 43, 61, 116
Афанасий, юродивый, в иночестве Авраамий, с. 131, 163, 187, 189, 231, 266
Афанасий, митр. Иконийский и Каппадокийский, с. 202, 203
- Баженов Василий Иванович, архитектор**, с. 347
де Барант Эмабль Гильом, посол Франции при имп. Николае I, с. 276
Бароний Цезарь, кардинал, историк, с. 291, 322
Большаков Тихон Федорович, купец, с. 276
Борис Александрович, вел. кн. Тверской, с. 25, 26
Борис Федорович Годунов, царь, с. 55
Бородин Фаддей, соловецкий служка, с. 219
Бортнянский Дмитрий Степанович, композитор, с. 347
Бренна Викентий Францевич, архитектор, с. 347
Бубнов Николай Юрьевич, историк, с. 17
Булавин Кондрат, казачий атаман, с. 329
- Вальдемар, принц датский** с. 10-12, 14, 119
Варакин Димитрий Сергеевич, старообрядческий начетчик, писатель и полемист, с. 181
Варлаам, протопоп, с. 188
Варфоломей, архим. Соловецкий, с. 217
Василий великий, св. архиеп. Кесарии Каппадокийской, с. 59, 150
Василий, имп. Византийский, с. 53
Василий Васильевич, вел. кн. Московский, с. 207
Василий Димитриевич, вел. кн. Московский, с. 25
Василий Иоаннович, вел. кн. Московский, с. 28, 53
Василий Иванович (Шуйский), царь с. 207
Венедикт, грек архимандрит, с. 20
Вернадский Георгий Владимирович, историк, с. 310
Витовт, вел. кн. Литовский, с. 145
Владимир, вел. кн. Киевский, с. 53
Воронихин Андрей Никифорович, архитектор, с. 347
Воротынские, с. 124
Воротынский, боярин кн. Иван Алексеевич, с. 109

- Габсбурги**, с. 66
Гавриил, митр. Назаретский, с. 20, 36
Гавриил, патр. Сербский, с. 35, 105, 161, 164, 168
Гавриил, протопоп, с. 126
Гавриил Леонтьев, царский дьяк, с. 93
Гедеон, митр. Молдавский, с. 168, 170
Геннадий, соловецкий соборный старец, с. 261
Геннадий, старообрядческий еп., с. 289
Герасим (Фирсов), соловецкий старец, с. 125, 193, 217
Геронтий, соловецкий уставщик и казначай, с. 131, 218-221
Геронтий, инон, с. 339
Герцен Александр Иванович, писатель, с. 272, 305
Гоголь Николай Васильевич, писатель, с. 272
Голубинский Евгений Евстигнеевич, церковный историк, с. 74
Гречанинов Александр Тихонович, композитор, с. 347
Григорий, папа, с. 140
Григорий Цамблак, митрополит, с. 145, 153
Григорий, инон Спасо-Евфимьевского монастыря в Суздале, с. 26
Григорий, митр. Никейский, с. 168
Григорий, старообрядческий священник, с. 290
Громовы, купцы-лесопромышленники старообрядцы, с. 270.
Громов Илья Феодулович, с. 270
Громов Сергей Григорьевич; его жена **Елена Ивановна** с. 324, его брат
Феодул Григорьевич
Гумилев Лев Николаевич, этнограф, с. 277
Гурний, юродивый, с. 244
Гусарев, с. 273
- Дамаскин (Птицкий)**, монах, с. 20, 332
Дамаскин, архим. Ватопедский, с. 29, 30
Даниил, прот. Костромской, с. 14, 125
Даниил, прот. Темниковский, с. 125
Даниила Филиппович, один из основателей Выговской пустыни, с. 254
Данилова Марья Герасимовна, с. 188, 232
Деникин Антон Иванович, главнокомандующий белой добровольческой армией на юге России, с. 303, 304
Денисовы, выговские киновиархи и писатели-полемисты: братья, с. 248, 333
Андрей, с. 288, 308, 317, 321 и **Семен** с. 222
Димитрий Иванович, вел. кн. Московский, с. 54, 207
Димитрий Иванович (называемый «Лжедимитрий»), царь с. 207
Димитрий, кн. Мещерский
Димитрий, переводчик (XVII в.) с. 207
Димитрий, митр. Ростовский, с. 212, 264, 265, 267, 268, 332
Дионисий, афонит архимандрит, с. 35, 204, 206, 208, 212

- Дионисий, иг. Иверского монастыря на Валдае, с. 192**
Дионисий, патр. Константинопольский, с. 9, 93, 196, 197
Долгорукие, с. 124
Долгоруков, кн. Юрий Алексеевич, с. 109, 124
Долгоруков, кн. Николай Андреевич, с. 284, 285
Дометиан, поп, с.245
Домна, жена прп. Лазаря, с. 186, 228
Досифей, игумен, с. 183, 188, 231, 233, 246, 248
Досифей, патр. Иерусалимский, с. 196, 204, 205
- Евдокия Лукьяновна, царица с. 12,**
Евфимий, иеродьякон Чудовского Московского монастыря, правицк, с. 73, 116, 118
Евфимий, основатель странничества, с. 257, 259
Евфросин Псковский, преподобный, с. 155, 209, 264
Евфросин, ученик старца Досифея, с.246
Екатерина II Алексеевна, императрица, с. 70, 89, 133, 280, 281, 332, 341, 342
Елеазар Анзерский, преподобный, с. 85, 86, 93, 186
Елена Ивановна, царевна, с. 12
Елизавета Петровна, императрица, с. 278, 332
Елифаний (Славинецкий), монах, переводчик, писатель, с. 20, 21, 73, 90, 114, 118, 119, 181, 182, 266, 286, 332
Епифаний, инок, с. 183, 186, 216, 224, 225, 229, 234
Ермил, священник Ярославский, с. 126
Ермоген, патр. Московский, с. 92
Ефрем Сирин, преподобный, с. 59, 127
Ефрем Потемкин, с. 193
- Жеглов, с.89**
- Захаров Андреян Дмитриевич, архитектор, с. 347**
Звенигородский, заседатель Бийского земского суда, с. 270, 274
Земцов Михаил Григорьевич, архитектор, с. 347
Зеньковский Сергей Александрович, историк, с.189
Зизаний, малороссийские писатели: братья Стефан с. 16, и Лаврентий, с. 22
Зосима, соловецкий преподобный, с. 219
Зосима митр. Московский, с. 54
Зюзин Никита Алексеевич, боярин; его жена Мария, с. 111
- Иаков Боровицкий, преподобный, с. 96**
Иван Аввакумович, с. 229, 230
Иван Александров, московский купец, с. 49
Иван Захаров, с. 231

- Иван Красулин**, с. 231
Иван Неронов, протопоп, в иночестве Григорий, с. 13-15, 17-19, 74, 75, 86, 103, 110, 116, 119, 122, 125, 126, 183-186, 193, 219, 229, 316
Иван Пустынников, царский дьяк, с. 93
Иван, юродивый, с. 231
Иван, слуга Ф. П. Морозовой, с. 232
Игнатий Богоносец, священномученик, с. 45
Игнатий, патр. Московский, с. 47, 207
Игнатий, иеродьякон, с. 220, 244-247, 261
Игнатий, митр. Сибирский и Тобольский, с. 15
Игнатий, еп. Тамбовский, с. 132
Иеремия, патр. Константинопольский, с. 54
Иерофей Алферов, основатель старообрядческого скита, с. 244
Ф. Икскуль Иоганн, ливонский барон, родоначальник Соковниных, с. 188
Иларион, митр. Рязанский, с. 206
Иларион, старец, с. 231
Илья, архим. Соловецкий, с. 184, 217
Иоаким, патр. Московский, с. 112, 124, 234, 235, 237, 267, 287, 293
Иоанн Предтеча, с. 45
Иоанн Златоуст, св. архиеп. Константинопольский, с. 45, 92, 125
Иоанн Иконооборец, патр. Константинопольский, с. 211
Иоанн III Васильевич, царь, с. 12, 28, 53, 54, 55,
Иоанн IV Васильевич, царь, с. 55, 92, 93, 113, 207, 231
Иоанн Алексеевич, царь, с. 235
Иоанн, прот. Иерусалимский, с. 61
Иоанникий, патр. Константинопольский, с. 39, 40, 50, 64,
Иоасаф I, патр. Московский, с. 7, 15
Иоасаф II, патр. Московский, с. 112, 113, 199
Иоасаф, монах, с. 79
Иов, патр. Московский, с. 92, 207
Иов, архиеп. Новгородский, с. 333
Иов, старообрядческий еп. Кавказский, с. 290
Иона, старец, с. 231
Иона Курносый, старообрядческий писатель 2-й половины XVIII в., с. 127
Иосиф, патр. Московский, с. 7, 15, 16, 18, 19, 74, 75, 85, 91, 92, 93, 101, 178, 231
Иосиф (Наседка), священноинок, с. 117, 119
Иосиф, митр. Астраханский, с. 199
Иосиф, архим., присланный в Соловки, с. 218
Иосиф, соловецкий старец, с. 247
Иосиф II, имп. Священной Римской империи, с. 295
Ирина, мученица, с. 291
Ирина Михайловна, царевна, с. 10, 12, 13, 109, 125, 174, 232, 237
Исаакий, строитель Костромской Геннадиевой пустыни, с. 12
Исайя, митр. Ижегородский, с. 132

- Исаяя, дворецкий Салтыковых**, с. 231
Исидор, митр. Московский, с. 9, 26, 47, 207, 341
Исидор, поп., с. 250
- Камерон Чарлз, архитектор**, с. 347
Кантемир Антиох, сын господаря Молдавии, переводчик, поэт, теоретик стихосложения, с. 332
Капитон, отшельник, с. 188
Каптерев Николай Федорович, историк, с. 103
Карамзин Николай Михайлович, историк, писатель с. 328
Карион (Истомин), иеромонах, поэт, переводчик, справщик, грамматик, с. 331
Карион, архим., с. 131
Карлович Владимир Михайлович, писатель, защитник старообрядчества, с. 136
Карл I Стюарт, король английский, с. 70
Карташев Федор Афаньевич, купец, с. 325
Кваренги Джакомо, архитектор, с. 347
Квашнин-Самарин Петр Андреевич, поэт, с. 331
Квинтилиан Марк Фабий, теоретик ораторского искусства второй половины I в., с. 143
Кельсиев Василий Иванович, эмигрант, с. 305
Киприан, митр. Киевский, с. 23, 207
Киприан, еп. Солунского Успенского монастыря, с. 28
Киприан, юродивый, с. 187, 189, 233
Кирилл, св. патр. Александрийский, с. 170
Кирилл, келарь Ватопедский, с. 30
Кирилл, пустынник, с. 186
Кирилл (Контарис), патр. Константинопольский, с. 47, 51, 84
Кирилл (Лукарис), патр. Константинопольский, с. 47, 49, 51
Клим, архим. Иверский на Афоне, с. 22
Клюев Николай Алексеевич, поэт, с. 319; его мать **Прасковья Дмитриевна**, с. 319
Ключевский Василий Осипович, историк, с. 83, 84, 162, 163, 194
Ковылин Илья Алексеевич, наставник московских федосеевцев, с. 272
Козьма, поп., с. 188
Колоколов Исidor, священник, миссионер, с. 290
Конон, старообрядческий епископ, с. 289
Константин равноапостольный, римский император, с. 45, 66, 95
Константин, византийский император – иконоборец
Константин, византийский император, с. 53
Корнилий, инок, с. 183, 186, 188, 233
Кернилов Александр Александрович, историк, с. 279, 327
Котошихин Григорий Карпович, эмигрант, с. 68, 102
Краснов Петр Николаевич, казачий генерал, с. 305

- Крижанич Юрий, хорват**, католический священник, писатель, с. 16, 39, 40, 42, 44, 45, 70, 71, 113
- Кромвель Оливер**, вождь английской революции, пуританин, с. 70, 296
- Крылов Иван Андреевич**, писатель, поэт, с. 328
- Кунарад ф. Кленк**, голландский посол в России, с. 124
- Лаврентьев Иван**, с. 200
- Лазарь, прот.** Романово-Борисоглебский, с. 14, 16, 126, 183, 186, 194, 224, 225, 228, 229, 234
- Лев I, св. папа**, с. 140
- Лев III Исаэр**, имп. Византийский, с. 140
- Левин**, старообрядец-проповедник, с. 225
- Лейбниц Готфрид Вильгельм**, математик, естествоиспытатель, с. 70
- Леонтий, наместник Ватопедский**, с. 30
- Леонтий, старец-старообрядец**, паломник, с. 83, 84
- Лонгин, прот.** Муромский, с. 14, 125
- Лука, апостол**, с. 45, 135, 169
- Лука, екклесиарх Ватопедский**, с. 30
- Лука Лаврентьевич**, с. 229
- Лукьянин Иван**, московский священник, паломник, с. 83, 84
- Львов Николай Александрович**, архитектор, с. 347
- Львов Алексей Федорович**, композитор, с. 347
- Магомет (Мухаммад)**, пророк и основатель Ислама, с. 63, 65, 158
- Мазепа Иван**, гетман Малороссийский, с. 306
- Макарий, митр.** Московский (XIX в.), с. 111
- Макарий, патр.** Антиохийский, с. 31, 36, 38, 56, 59, 104, 105, 158, 161, 162, 164-169, 196, 198-204, 214, 263
- Макарий, митр.** Новгородский, затем Московский, с. 130, 208
- Макарий, архим.** Соловецкий, с. 221
- Максим Грек**, преподобный, с. 19, 24, 135, 138, 155, 159, 169, 195, 264, 272,
- Малакса Николай**, грек, священник, книжный справщик, с. 154
- Малеичев Александр**, казак Лейб-Конвоя, с. 305
- Мануил Константинов**, курьер, с. 161, 164
- Мануил Юрьев**, с. 64
- Маржерет Жак**, офицер русской армии, с. 8
- Мария Магдалина**, равноапостольная, с. 45
- Мария Ильинишка Милославская**, царица, с. 109, 125, 188, 229
- Маркелл**, еп. Вологодский, с. 130
- Маркелл (Родышевский)**, архим., с. 291
- «Мартин армянин»**, лицо вымыщенное, с. 264, 265, 267, 293, 294
- Матвеев Артамон**, боярин, с. 109, 200
- Матфей евангелист**, с. 78
- Мелания, инокиня (в миру Александра Григорьевна)**, с. 188, 232
- Мелетий, св. еп.** Антиохийский, с. 166, 167, 169, 195, 264

- Мелетий, митр. Браиловский, с. 77**
Мелетий грек, дьякон, с. 198-200
Мельников Павел Иванович (Андрей Печерский), писатель, с. 279, 311, 325
Меркурий, великомученик, с. 45
Мефодий патр. Константинопольский, с. 197
Мефодий, старообрядческий еп. Кавказский, с. 289
Мещеринов Иван, воевода, с. 220, 223
Мещерский Димитрий, князь, с. 110
Милюковы, бояре, с. 57, 109; Михаил Милюковский, воевода Устюжский, с. 89, его сын Иван Михайлович, с. 171
Милюков Павел Николаевич, историк, с. 261
Митрофан, патр. Александрийский, с. 49
Михаил Федорович, царь, с. 7, 11, 12, 55, 57, 60, 86,
Михаил-Митяй, еп., кандидат великого князя московского на русскую митрополичью кафедру, с. 25
Михаил (Рогов), протопоп, с. 125
Михаил, поп, с. 126
Монс Виллим Иванович, камергер, поэт, с. 332
Морозовы, бояре, с. 109
Морозовы, промышленники, с. 240
Морозов Борис Иванович, боярин, с. 13, 103, 109
Морозов Глеб Иванович, с. 188, его жена Феодосья Прокопьевна, в девичестве Соковнина, в иночестве Феодора, с. 13, 188, 189, 221, 231, 232, их сын Морозов Иван Глебович, с. 232, бояре
Мунк Кристина, графиня, морганатическая супруга датского короля Христиана IV, с. 10
Мусины-Пушкины, бояре: Иван Алексеевич, его «отец» Алексей, его мать Ирина Михайловна, его сын Платон Иванович, с. 72
- Нарышкины, с. 57**
Некрасов Игнат, казачий атаман, с. 329
Некрасов Николай Алексеевич, поэт, с. 272
Нектарий, патр. Иерусалимский, с. 196, 197
Неофит, митр. Газский, с. 44
Несторий, патр. Константинопольский, с. 170
Никанор, игумен, с. 126, 131, 193, 217-221, 223,
Никита (Добринин), прот., с. 131, 172, 181, 188, 190, 194, 236, 237, 331
Никифор, поп, с. 199, 224
Никодим, инон, старообрядческий писатель-полемист, с. 135
Николай I Павлович, император, с. 133, 267, 269, 273, 276, 282-286, 295, 298, 308-310, 313, 321, 330, 339, 348
Николай II Александрович, император с. 289, 293, 337
Никон, патриарх с. 9, 14, 16, 21, 50, 51, 57, 58, 59, 61, 62, 71, 74, 75, 81, 85-130, 138, 152, 159-169, 171-178, 180-181, 183, 185-190, 192, 195-205, 207, 208, 212-

- 215, 217, 230, 234, 242, 255, 259, 281, 302, 303, 341
Никонова Людмила Андреевна, с. 114
Нильский Иван Федорович, церковный историк с. 173, 252
Нифонт, казначей Иверского Валдайского монастыря с. 192
- Обручев**, генерал, с. 279
Огарев Николай Платонович, писатель, эмигрант, с. 305
Оглоблин Николай Николаевич, писатель, с. 278
Одоевский, кн. Никита Иванович, с. 109
Олеарий (Адам Эльшлегер), член Гольштейн-Готторпского посольства, автор описаний России, с. 8, 45, 47, 76, 95, 106,
Онуфрий, старец, основатель старообрядческого скита с. 244
Ордин-Нащокин Афанасий Лаврентьевич, советник царя Алексея Михайловича по иностранным делам, с. 109
Остромир, новгородский посадник, с. 159
Отяев Василий, с. 90
- Павел**, архиепископ Алеппский, с. 27, 31, 37, 38, 39, 42, 44, 59, 60, 95, 100, 101, 104, 105, 158, 162, 163, 200, 214
Павел, инок Белокриницкий, с. 339
Павел, еп. Коломенский, с. 9, 19, 101, 109, 127, 128, 162, 170, 187, 193, 194, 206, 213, 225, 245,
Павел Кондратьев, с. 64
Павел, митр. Сарский и Подонский, с. 174, 186, 194, 206
Павел Любопытный, старообрядческий писатель, с. 279, 292
Павел I, имп., с. 301, 342
Павел, инок, с. 339
Паисий Лигарид, митр. Газский, с. 35, 41, 58, 59, 102, 107, 196-207, 213
Паисий, патр. Александрийский, с. 36, 196, 198, 200-204, 214, 263,
Паисий, патр. Иерусалимский, с. 27, 36, 43, 50, 61, 74, 77, 78, 91, 103, 116, 158
Паисий, патр. Константинопольский, с. 161, 164-166, 169, 211, 263
Панагиот, переводчик, с. 205
Пантелеимон, великомученик, с. 45
Парфений I, патр. Константинопольский, с. 49
Парфений II, патр. Константинопольский, с. 49, 50
Парфений III, патр. Константинопольский, с. 43, 50
Парфений IV, патр. Константинопольский, с. 201, 202
Паус Иоганн Вернер, филолог, историк, переводчик, с. 332
Пафнутий, соловецкий священноинок, духовник Выговской пустыни, с. 243
Пахомий, клирошанин московского Чудова монастыря, с. 44
Пашков Афанасий Ф., воевода, с. 185
Пенц Адам Индринк, член свиты принца Вальдемара Датского, с. 12
Петр, апостол, с. 140
Петр Дамаскин, священномученик, с. 135, 136, 151

Петр, св. митр. Московский, с. 210
Петр Могила, митр. Киевский, с. 20
Петр I Алексеевич, имп., с. 13, 46, 57, 62, 65, 89, 113, 132, 171, 172, 212, 225, 235, 238, 239, 242, 247, 265, 267, 268, 282, 287, 288, 290, 293, 307, 320, 322, 329, 332, 333, 345, 347
Петр III Федорович, имп., с. 132, 294
Пиккиева Анна Михайловна, петербургская купчиха, с. 270
Пимен, митр. Московский; его сослал и затем вернул вел. кн. Дмитрий Иванович, с. 24, 25
Пимен, старец с. 245
Питирим, митр. Новгородский, затем патр. Московский, с. 112, 113, 218, 232
Питирим, иг. Никольского монастыря в Переяславле, затем еп. Нижегородский, с. 247, 267, 268, 278, 288, 293
Платов, граф Матвей Иванович, с. 335
Платонов Сергей Федорович, историк с. 57
Плещеевы, с. 124
Плещеев Леонтий, судья Земского Приказа с. 176
Плещеев Михаил, посол царя Ивана III к султану с. 28
Победоносцев Константин Петрович, обер-прокурор Синода с. 338
Полиевкт, поп с. 188, 232
Поликарпов-Орлов Федор Поликарпович, справщик, переводчик, писатель, директор московской Типографии с. 322
Полянский Григорий, с. 283-284
Порфирий (Успенский), архимандрит
Посошков Иван, крестьянин, писатель с. 332
Прозоровский, кн. Петр меньшой Семенович с. 287
Прокопий Аввакумович, с. 229
Прохоровы, с. 240
Пугачев Емельян, с. 265
Пушкин Александр Сергеевич, поэт с. 279, 328

Разин Степан, казак с. 70
Растрелли Бартоломео, архитектор с. 347
Рахманов Федор Андреевич, купец с. 325
Репнины, князья с. 109
Ринальди Антонио, архитектор с. 347
де Родес Иоганн, шведский комиссар с. 107
Романовы (династия), с. 68
Романов Никита Иванович, двоюродный дядя царя Алексея Михайловича с. 107
Ромодановский, кн. Юрий Иванович, боярин с. 110
Ртищев Федор Михайлович, боярин с. 13, 14, 20-22, 86, 101, 109, 187
Рублев Андрей, иконописец

- Руска Луиджи, архитектор** с. 347
Рябушинские, купцы с. 240
- Сабазий, античное божество** с. 143
Савватий, правицк с. 119
Савватий, прп. Соловецкий с. 219
Савватий, священноинок с. 119
Савватий, инок; в міре Семен Башмак с. 182, 187, 233
Салтыков Петр Михайлович, боярин с. 109
Салтыков (Щедрин) Михаил Евграфович, писатель, с. 272
Седерберг Генрих, шведский пастор, с. 23
Семен Трофимов, протопоп, с. 126
Сергеев, с. 273
Сергий, архиеп. Новгородский, с. 7
Сергий, архим. Ярославского Спасского монастыря, с. 218
Сергий, инок, в миру Семен Иванович Крашенинников, с. 236, 244
Сильвестр, св. папа, с. 80, 95
Сильвестр, митр. Киевский, с. 20
Симеон Алексеевич, царевич, с. 229
Симеон Медведев, в монашестве Сильвестр, с. 172, 331
Симеон Полоцкий, иеромонах, с. 62, 213, 286, 332
Симеон Потемкин, в иночестве Спиридон, с. 187, 248, 331
Симеон, митр. Тобольский и Сибирский, с. 101, 130, 185
Скарга, Петр. польский проповедник, писатель; католический священник, с. 322
Смотрицкий Мелетий, священник, писатель, с. 84
Соковнины, с. 188
Соковнин Прокопий Федорович, с. 188
Соковнин Федор Прокопьевич, с. 232
Софоний, грек, с. 39, 40
Софоний, инок соловецкий, с. 188
Софья (Зоя) Палеолог, царица, с. 53
Софья Алексеевна, царевна, с. 65, 113, 235-237, 287
Спинелли Андрей, венецианский типограф, с. 154
Стемпковский Гавриил, участник диспута принца датского Вальдемара, с. 11
Степанов Демьян, с. 287
Степан, первомученик, с. 45
Степан Вонифатьев, протопоп, с. 13, 14, 18, 74, 75, 86, 91, 93, 106, 116, 125, 183, 184
Степан, св. еп. Сурожский, с. 125
Степан Яворский, митр. Рязанский, с. 265, 288, 332
Стрешневы, бояре, с. 57, 109
Стрешнев Семен Лукьянович, боярин, с. 109, 113

- Талицкий Григорий**, старообрядческий писатель, с. 225, 288.
- Татищев Василий Никитич**, историк, географ, дипломат, организатор заводов и рудников, с. 332
- Татьяна Михайловна**, царевна, с. 109
- Теймураз**, царевич Грузинский, с. 110
- Тимофей Лысенин**, старообрядческий писатель, с. 244
- Трофимов Федор**, с. 186, 233
- Траханиотов Петр**, заведующий артиллерией, с. 176
- Трубецкой**, кн. Алексей Никитич, с. 104, 109, 112
- Туркин Иван**, с. 200
- Урусов**, кн. **Петр Семенович**, с. 189, 232, 233
- Урусова Евдокия Прокопьевна**, его жена, сестра Ф. П. Морозовой, с. 188, 189, 232, 233
- Урусов кн. Василий Петрович**, их сын, с. 232, 233
- Устинов Михаил Евстратович**, писатель, с. 131
- Федор**, дьякон, с. 19, 82, 127, 131, 144, 163, 172, 174, 175, 194, 204, 222-225, 227, 229, 234, 242, 244, 266, 331
- Федор**, юродивый, с. 189, 229
- Федор Иванович**, царь
- Федор Алексеевич**, царь, с. 10, 13, 57, 109, 124, 214, 233-235
- Фельтен Георг Фридрих**, архитектор, с. 347
- Феодор Студит**, преподобный, с. 291
- Феодора**, св. императрица византийская, с. 211
- Феодорит Кирский**, преподобный, с. 168-170, 195, 209, 264
- Феодосий (младший)**, император византийский, с. 92
- Феодосий**, митр. Сербский, с. 193
- Феодосий (Ворыгин)**, священноинок, с. 188, 231, 233
- Феодосий**, инок, с. 147
- Феоктист**, игумен, с. 186, 188, 189, 193
- Феоктист**, старец соловецкий, с. 220
- Феофан**, митр. Палеопатасский, с. 19, 20
- Феофан**, архим. Костамонитский, с. 198
- Феофан Прокопович**, с. 132, 332
- Фердинанд**, имп. Священной Римской империи, с. 295
- Филарет**, патр. Московский, с. 7, 10, 12, 37, 100, 104, 107, 129, 238
- Филарет**, митр. Московский, с. 267
- Филимон**, архимандрит, с. 77, 78
- Филипп**, апостол, с. 45
- Филипп I**, митр. Московский, с. 24
- Филипп II**, митр. Московский, с. 9, 92, 93, 117, 207, 341
- Филиппов Иван**, один из основателей Выговской пустыни, с. 241, 244, 290
- Филофей**, инок, с. 53

- Хилковы**, с. 124; **Хилков**, воевода Новгородский, с. 89
Хитрово А.С., с. 218
Хитрово Богдан Матвеевич, боярин, с. 110
Хмельницкий Богдан, гетман Малороссийский, с. 43, 103
Хованские, с. 124
Хованский, боярин кн. Иван Андреевич, с. 90, 93, 231
Христиан IV, король датский, с. 10, 11
Хрущовы, с. 124
Хрущева Елена, с. 189

Чубыкин Петр, с. 270

Шелапутин Антон Дмитриевич, купец, с. 324
Шергин Борис Викторович, писатель, с. 329

Щербан Кантакузин, воевода молдавский, с. 170

Юстина, инокиня, с. 232

СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- 1) *Н. Тальберг.* История русской Церкви. Джорданвилл 1959. Т.1.
- 2) *А. В. Карташев.* Очерки по истории русской Церкви. М.1993. Т.2.
- 3) Старообрядческий журнал «Церковь». (В каждой годовой подшивке есть материалы, касающиеся ранней истории старообрядчества).
- 4) *Ф. Е. Мельников.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул 1999.
- 5) *С. М. Соловьев.* История России с древнейших времен.
- 6) Русский биографический словарь.
- 7) *Н. Ф. Каптерев.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад 1914.
- 8) *Н.Ф.Каптерев.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад 1912.
- 9) *Н.Ф.Каптерев.* Царь и церковные московские соборы XVI и XVII столетий. В журнале «Богословский вестник» за сентябрь 1906 г.
- 10) *Н. Ф. Каптерев.* Патр. Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М.1913.
- 11) *Д. С. Варакин.* Исправление книг в XVII столетии. М.1910.
- 12) Стоглав. СПб.1863.
- 13) Древнерусское искусство. (В каждом томе воспроизведены памятники, демонстрирующие то или иное перстосложение).
- 14) *Симеон Денисов.* Виноград Российский. Рукопись, гектографированная в начале XX в.
- 15) Поморские ответы. М.1915.
- 16) Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. М.1960.
- 17) Псалтырь. М.7159 (1651г.).
- 18) *Л. А. Дурново.* Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М.1979.
- 19) *Н. А. Мещерский.* Изучение древних славяно-русских литургических рукописей. Спецкурс, читанный на филологическом факультете ЛГУ в 1977г. Машинопись.
- 20) Труды отдела древне-русской литературы Пушкинского дома. Вып.33.
- 21) *Св. Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольничьей брынской вере. Киев 1903.
- 22) *Л. Н. Гумилев.* Этногенез и биосфера Земли. М.1989.
- 23) *Е.Е.Голубинский.* К нашей полемике с старообрядцами. М.1905.
- 24) *Г.Флоровский.* Пути русского богословия. Париж 1937.

- 25) С. А. Зеньковский. Русское старообрядчество. М.2006.
- 26) В. И. Буганов, А.П.Богданов. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М.1991.
- 27) Н. Субботин. Переписка раскольнических деятелей. М.1887.
- 28) А. Дмитриевский. Приезд в Астрахань восточных патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского. Киев 1904.
- 29) О. Н. Садовая. Старообрядческие полемические сочинения о браке XVIII – первой трети XIX в. В сборнике «Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода». Новосибирск 1982.
- 30) В. О. Ключевский. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. Во 2-м сборнике статей, с. 373. Пг.1918.
- 31) В. О. Ключевский. Курс русской истории. Часть 3. М.1908.
- 32) А. Н. Пыпин. История русской литературы. Т.2. С-Пб.1907.
- 33) Н. И. Костомаров. История раскола у раскольников. В сборнике его сочинений под условным названием «Раскол». Смоленск 1994.
- 34) Стефан (Яворский) митр. Рязанский. Камень веры. М.1843.
- 35) Н.Гиббенет. Историческое исследование дела патр. Никона. СПб.1882-1884.
- 36) Питирим еп. Нижегородский. Прашица противо вопросов раскольничьих. М.1721.
- 37) Л. Н. Пушкин. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М.1984.
- 38) А. С. Лавров. Никон, митрополит Новгородский и Великолуцкий (1649-1652). В журнале «София» №1 за 1999 г.
- 39) Митр. Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М.1994.
- 40) А. М. Панченко. Русская культура в канун петровских реформ. Л.1984.
- 41) Проезжая по Московии. Россия в мемуарах дипломатов. М.1991.
- 42) Россия XV-XVII вв. глазами иностранцев. Л.1986.
- 43) Известие о рождении и воспитании и о житии святейшаго Никона патриарха московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушерином. М.1908.
- 44) Журнал «Старообрядческая мысль». Киев.1910.
- 45) А. С. Елеонская. Русская публицистика второй половины XVII в. М.1978.
- 46) Статьи инока Никодима. М.1911.
- 47) Древнерусская книжность. Л.1985.
- 48) Дипломатические сношения Москвы с Римом в XV и XVI вв. В журнале «Русская Старина» за октябрь и ноябрь 1903 г.
- 49) П. Милюков. Очерки по истории русской культуры. С-Пб1902.
- 50) И.Нильский. Семейная жизнь в русском расколе. С-Пб1869.
- 51) Журнал «Исторический вестник».

- 52) А. П. Богданов. Перо и крест. М. 1990.
- 53) Старообрядческие календари.
- 54) В.М.К. <Владимір Михайлович Карлович>. Исторические исследования служащие к оправданию старообрядцев. Т.2. Черновцы 1887.
- 55) А. П. Лебедев. История греко-восточной Церкви под властию турок. 1903.
- 56) Истинное оправдание правоверных христиан, крещением поливателным во Христа крещаемых. М. 1913.
- 57) Б. Николаев. Очерк истории поповщины с 1846 года.
- 58) Макарий митр. московский и коломенский. История русской Церкви. 1883.
- 59) Прот. И. Мейendorф. Византия и Московская Русь. Имка-пресс 1990.
- 60) Н. Ю. Бубнов. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб1995.
- 61) Сщ. Петр (Коломейцев). Есть ли будущее у старообрядцев? В сб. «Религия и демократия». Ч.2. М.1993.
- 62) Восстание в Москве 1682 г. Сборник документов. М.1976.
- 63) Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. СПб 1992-1998.
- 64) С. Ф. Либрович. История книги в России. СПб, М. 1913.
- 65) М. М. Шмулевич. Очерки истории западного Забайкалья. Новосибирск 1985.
- 66) Записка архимандрита Павла о его беседе с глаголемыми старообрядцами, приемлющими австрийскую иерархию. М. 1880.
- 67) В. П. Зубов. Труды по истории и теории архитектуры. М. 2000.
- 68) Н. Н. Покровский. Путешествие за редкими книгами. М. 1984.
- 69) История выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филиппова. СПб 1862.
- 70) Вечная Правда. Ответы Аввакума Анисимова Камисарова на восемь вопросов миссионера ярославской епархии Николая Игнатьевича Косаткина в 1895 г. Без места и даты.
- 71) Османская империя и страны центральной, восточной и юго-восточной Европы в XV-XVI вв. М. 1984.
- 72) М. Д. Приселков. Некролог Н.Ф.Каптерева в «Русском историческом журнале» за 1918 г.
- 73) А.Корнилов. Курс истории России XIX века. М. 1912.
- 74) Н. В. Синицына. Максим Грек в России. М. 1977.
- 75) Б. В. Титлинов. Лекции по истории русской Церкви. <...> Отрывки из лекционного курса, прочитанного в 1912/13 г. в Санкт-Петербургской духовной академии. В сб. «Религии мира». М. 1987.
- 76) С .И. Субботин, И.А.Костин. Возвращение песнослова. В книге: Н.Клюев. Песнослов. Петрозаводск 1990.

- 77) Г. В. Попов, А. В. Рындина. Живопись и прикладное искусство Твери XIV-XVI века. М. 1979.
- 78) Э. С. Смирнова, В.К.Лаурина, Э.А.Гордиенко. Живопись Великого Новгорода. XV век. М. 1982.
- 79) Прот. Т. А. Верховской. Стародубье. Ч. I. Казань 1874.
- 80) Древности. Труды Имп. Московского археологического общества.
- 81) Из архива С.Ю.Витте. Воспоминания. Т.1, кн.2. СПб 2003.
- 82) Псалтырь. М. 7154 (1646 г.).
- 83) Весь Петербург. Справочник. СПб 1913.
- 84) С. В. Лобачев. Патриарх Никон. СПб 2003.
- 85) И. Г. Прыжов. История кабаков в России. М. 1992.
- 86) А. Опоцкий. Преосвященный Питирим, епископ нижегородский, как деятель против раскола. В журнале «Христианское чтение» №10 за 1874 г.
- 87) Н. В. Попов. Из истории несостоявшихся династических браков в доме Романовых. В сб. «Европейские монархии в прошлом и настоящем». СПб 2001.
- 88) Б. А. Успенский. Этюды о русской истории. СПб 2002.
- 89) К. Валишевский. Первые Романовы. М. 1989.
- 90) Иностранные о древней Москве. М. 1991.
- 91) И. Ю. Крачковский. Над арабскими рукописями. М.Л. 1948.
- 92) Вестник археологии и истории. Вып.ХХII. СПб 1914.
- 93) К. Н. Курков К вопросу о наследниках российского престола: некоторые проблемы династического статуса Романовых. В сб. «Европейские монархии в прошлом и настоящем». СПб 2001.
- 94) А. И. Боргман. Русская история. Часть I. СПб 1912.
- 95) А. А. Булычев. История одной политической кампании XVII века. М.2004.
- 96) А. П. Иванова. Происхождение крестного знамения. В «Ежегоднике музея истории религии и атеизма» II М-Л 1958.
- 97) Памятники старообрядческой письменности. СПб 2000.
- 98) Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. Вып. 8(38). М.1983.
- 99) Сочинения инока Евфимия. Новосибирск 2003.
- 100) Т. А. Измайлова. Армянская миниатюра XI века. М.1979
- 101) Проф. Брюкнер. Русская литература в ея историческом развитии. СПб 1906.
- 102) П. И. Мельников-Печерский. Полное собрание сочинений. Т.7. СПб 1909. Очерки поповщины.
- 103) J.A.Martigny. Dictionnaire des antiquités chrétiennes. (Paris?) 1877.
- 104) Кацурагава Хосю. Краткие вести о скитаниях в северных водах. М.1978.

- 105) С. Ф. Платонов. Лекции по русской истории. СПб 1993.
- 106) Россия. Энциклопедический словарь. СПб 1898 – Л.1991.
- 107) М. Устинов. Место встречи. М.1990.
- 108) *Russudan Mepisaschwili, Wachtang Zinzadze*. Die Kunst des alten Georgien. Leipzig 1977.
- 109) Г. Афанасьев. История Ирландии. СПб 1907.
- 110) Е. Анисимов. Время петровских реформ. Л.1989.
- 111) Н. М. Никольский. История русской церкви. М.2004.
- 112) П. В. Седов. Закат московского царства. СПб 2008.
- 113) Н. И. Костомаров. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М.1991. Кн.2.
- 114) А. С. Мыльников. «Он не похож был на государя...» Петр III. Повествование в документах и версиях. СПб 2001.
- 115) Я. Я. Стрейс. Три путешествия. ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ.1935.
- 116) П. Юдин. Турецкие эмиссары в России передвойной 1877-1878 гг. В журнале «Русская старина» за ноябрь 1903 г.
- 117) Сборник памятников по истории церковного права. Составил В. Н. Бенешевич. Вып. I. Пг. 1914.
- 118) П. Д. Зотов. Война за независимость славян в 1877-1878 гг. В журнале «Русская старина» за январь 1886 г.
- 119) Россия в шестидесятых годах прошлого века. По книге сэра Джорджа Макартнея «Описание России». В журнале «Русская старина» за сентябрь 1887 г.
- 120) А. В. Ополовников. Реставрация памятников народного зодчества. М 1974.
- 121) История русской литературы. Под ред. Е.В.Аничкова, А.К.Бороздина, А.Н.Овсянико-Куликовского. М 1908.
- 122) М. В. Кукушкина. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л 1977.
- 123) Я. Рейтенфельс. Сказания о Московии. М 1905.
- 124) И. Ветринский. Памятники древней христианской Церкви или христианских древностей. СПб 1845.
- 125) К. В. Хвостова. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб 2009.
- 126) А. Ю. Безугольный. Народы Кавказа и Красная Армия. М 2007.
- 127) Е. В. Анисимов, А.Б.Каменский. Россия в XVIII – первой половине XIX века. М 1994.
- 128) Г. М. Прохоров. Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб 2010.
- 129) Мемуары графа С.Д.Шереметева. Т 2. М 2005.

СОДЕРЖАНИЕ

О расколе Русской Церкви и его последствиях.....	5
От автора	6
1. Патриаршество Иосифа.....	7
2. Греческие иерархи – учителя и милостынебиратели	22
3. Царь Алексей Михайлович и его внешнеполитическая программа.....	53
4. Начало реформы	73
5. Путешествия русских клириков на греко-язычный Восток и их впечатления о греческой Церкви	77
6. Патриарх Никон	85
7. Начало «исправления» книг и обрядов	115
8. Различия старых и новых богослужебных обрядов.....	134
9. Проклятия на старые книги и обряды	161
10. Изменения в богослужебных текстах	178
11. Возникновение раскола	183
12. Собор 1666 г.	193
13. Собор 1666-1667 гг.	196
14. Соловецкий «бунт»	216
15. Судьбы первых вождей старообрядчества	224
16. Вероучительные разделения в раннем старообрядчестве	241
17. Общий характер «Никоновых» реформ.....	263
18. Исторические параллели	296
19. Последствия реформ.....	301
20. Самый трудный вопрос и ответ на него.....	341
 Заключение. Изменение перстосложения в России, как знак смены эпох	343
Алфавит имен.....	349
Список цитированной литературы	362
Содержание	367

А. В. Крамер

Раскол русской Церкви в середине XVII в.

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *О. В. Петрицкий*
Корректор *Ю. Д. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (отдел реализации),
aletheia@peterstar.ru (редакция)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.
Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56 / 26. Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12 / 27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 22.01.2011. Формат 60x88 1/16.
Усл. печ. л. 23. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ № 130/2010

Печать офсетная. Бумага офсетная.
Отпечатано в ООО “Типография “С-ПРИНТ”.
Санкт-Петербург, ул.Обручевых, д. 7