ПАТРИАРХ НИКОН: НАСЛЕДИЕ

I. Образ Патриарха Никона: демифологизация – с. 59; II. Патриарх Никон: религиозно-философские воззрения и система богословия – с. 155.

I. ОБРАЗ ПАТРИАРХА НИКОНА: демифологизация

Эпоха Патриарха Никона: социокультурный и политический контекст – с. 71; Старообрядчество: аспекты политики, идеологии и мысли – с. 77; Образ Патриарха Никона: спекуляции и реконструкции – с. 111; Патриарх Никон и его образ в свете документальных источников – с. 116 (житие – с. 120; герб – с. 142); Заключение – с. 150.

Произошедшие в СССР, и в частности в России, трансформации исторического бытия характеризуются активной динамикой – общество и его государство вновь переживают сложный процесс изменения модели, формы, содержания своего устройства, меняются нравственные устои и нормы, происходит поиск социально и духовно значимых ориентиров. Поскольку социально-политическая государственно-общественная стабилизация обеспечивается в наибольшей степени универсальными ценностями и общезначимым социокультурным мифом*, которые транслируются системой идеологии** и удерживают национально-го-

* Под *социокультурной (национальной) мифологией* понимается совокупный, иносказательно выраженный коллективный опыт сохранения, укрепления и развития самосознания общества в качестве одной полиэтнонациональной межрелигиозной группы-народа, а также форма социальной активности, содержанием которой является конструирование стереотипных представлений о прошлом и настоящем. Под *социально-политической мифологией* – совокупный, устойчивый, иносказательно выраженный коллективный опыт взаимодействия различных субъектов (индивидов и групп) в их отношении к социально-государственным институтам в целях сохранения политического суверенитета, а также форма их политической активности. В общем же «миф» (этимологически означает – *предание*; см.: *ЛосевА.Ф.* Диалектика мифа) по определению является звучащим словом, вызывающим живые картинные образы. Миф символически объединяет имя и образ вещи или личности, вместе с тем символ является обратным полюсом логического понятия. При этом отметим, что «онтология мифа» по-своему конкретизирует онтологическое содержание *Предания* (как Священного, так и иного), лежащего в основе жизни Православия, отличая его, например, от протестантизма.

** Под *идеологией* понимается санкционированная политическим институтом система ценностно-окрашенных взглядов-стереотипов (правовых, этических, религиозных, эстетических, философских, социокультурных, научно-парадигмальных и т.д.) на действительность и общественные отношения через призму интересов социальных групп; идеология включает в себя политическую мифологию, которая, по сути, есть лишь качественно иной уровень текста, в котором личность и социум воплощают свое видение социокультурного, социально-политического процесса и свое эмоциональное отношение к нему. Идеология реализуется в политике, одним из средств которой является *пропаганда* с ее обеспечительным ресурсом, включая инструментарий (см.: *Забарин А.В.* Механизмы

сударственную картину мира в ее статичности, для современного их осмысления и использования общество неизбежно обращается к историческому прошлому – различным его этапам, периодам и эпохам, к опыту институциональных взаимоотношений и социокультурным архетипам*, которые даны в историческом бытии самого общества.

Настоящее также неизбежно опосредуется совокупным образом исторического прошлого как архетипом и его современной социально-формационной интерпретацией – сакрализованным общественно-государственной санкцией мифом, – обеспечивая модус своей критичности, а мощью своей потенциальной осуществимости при столкновении с мощью ничтойного сущего высекает будущее, которое в этот момент есть вспышка бытия, реализующегося (сотворяющегося и осуществляющегося) как здесь и теперь, т.е. как настоящее. Национально-государственное социокультурное историческое прошлое в совокупности образов-архетипов детерминируется как бытийное – «родовой онтос» – и задает нормативно-символическую матрицу с ее потенциальной вариативностью актуального будущего. Легитимность этой матрицы в реализующемся будущем обеспечивается авторской спекуляцией – мифологизацией архетипических образов, включенных в исторический генезис и контекст представлений о мире, т.е. созданием и пропагандой сакрализованных социокультурных, социально-политических мифов, а их удержание в общественном сознании – ресурсом идеологии. Поскольку «родовой онтос» неотвратимо довлеет будущему, которое как потенция реализуется фактическим настоящим, возникает потребность в целях последовательной легитимизации моделей будущего иметь ресурс «чистых» – выделенных из бытующего в общественном сознании и совокупном тексте циви-

---

психологического воздействия политической пропаганды: Дисс. к-та психологии. СПб., 2003; *Май А.В.* Модели господствующей идеологии. Иерусалим, 1997; *Полосин В.С.* Миф. Религия. Государство: Исследование политической мифологии. М., 1999; *Почепцов Г.Г.* Пропаганда и контрпропаганда. М., 2004; *Флад К.* Политическая мифология: Теоретическое исследование. М., 2004; *Шестов Н.И.* Политический миф теперь и прежде / Под ред. А.И. Демидова. Саратов, 2003).

* Под *социокультурным архетипом (архетип картины мира)* понимается социально-психологическая целостность как феномен социально-исторической импликации (матрицы) бытия, раскрывающий экзистенциально значимые смыслы данной картины мира, маркирующий ее эпистемо-гносеологические модели и провоцирующий общественное (индивидуально-групповое) сознание к конституированию при помощи гетерономных ей знаков, образов, символов, как онтологических смыслов, так и детерминированных последними аксиологических моделей с формами поведения и интерпретации социально-исторической действительности как актуально наличного бытия (см.: *Гуревич П.С.* Социальная мифология. М., 1983; *Слесарева А.А.* Мифологическое мышление и образ жизни: Новые грани философского и социально-политического мышления. М., 1994; *Степнова Л.А.* Социальная мифология и проблемы современного социального мышления. М., 1999; и др.).

лизации социально-политического, социокультурного мифа – архетипических образов. Сохранением этого ресурса как залога адекватности и критичности цивилизации в ее историческом бытии (развитии) занимается наука в совокупности ее отраслей и ресурсов.

Во второй половине XVII в., как и в настоящее время, в начале XXI в., российское общество оказалось «зажатым» между эпохами. Тогда «бунташный» XVII в. соединял средневековую Русь с еще неведомой Россией Нового времени, наиболее ярко демонстрируя в судьбах «пременения царств» приверженность России как хранительницы Ромейского наследия[1] выработанным в Византии святоотеческим традициям Вселенского Православия, во многом предопределив динамику всей последующей истории страны, прочно утвердив в ее характере сакральный образ Святой Руси и тем самым легитимизировав принцип предназначения-ответственности за сохранение ортодоксальной (православной) онтоаксиологии мира[2].

В современных условиях России соединяются, с одной стороны, ее коммунистическое прошлое с марксистско-ленинским социал-детерминизмом, воинствующим атеизмом, красным террором и большевистским тоталитаризмом, с другой – неведомое, но все более приобретающее черты деперсонифицированной онтологизирующейся кратократии, будущее. Преодоленное романтическим демократизмом коммунистическое прошлое сменяется набирающим силу «гуманитарно»-либеральным спекулятивизмом, хищническим олигархизмом, групповым автократизмом и социальной аномией, а недалекое прошлое не то что способно задать динамизм будущему, но в этот раз на его «руинах» общество ищет силы уже к самосохранению и надежды

[1] См.: *Андреева Л.А.* Симфония властей // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 983 (далее по тексту ссылки на это издание обозначены РЭС); *Забияко А.П.* «Москва – Третий Рим», теория (РЭС. С. 662–663); *Платонов О.* Святая Русь // Святая Русь: Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000. С. 764–766 (далее – ЭСвР); *Шамшурин В.И.* Византизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН и др. М., 2001. Т. I. С. 397–398 (далее по тексту в скобках указываются отсылки к тому и страницам данного издания).

[2] Стремление государств к легитимизации «предназначения и ответственности» является, пожалуй, основным конфликтом между ними, задавая в исторической перспективе метафизику и межгосударственных отношений, и цивилизационных конфликтов, приводящих к трансформации не только союзов, но и системы международных отношений (см.: История дипломатии: В 5 т. / Под ред. В.А. Зорина... М., 1959–1964; *Боханов А.Н.* Русская идея: От Владимира Святого до наших дней. М., 2005; *Возженников А.В.* Национальная безопасность России: Методология исследования и политика обеспечения. М., 2002; *Похлебкин В.В.* Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах и фактах: IX–XX вв. Вып. 1–3. М., 1995; *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003; *Платонов И.* Вступительные понятия в учение о благоустройстве и благочинии государственном. Харьков, 1856; *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2004; и др.).

полагает на возрождение национального духа, культурных, как цивилизационных, в том числе и традиционных, ценностей.

Поскольку XVII в., эпоха Патриарха Никона (1652–1681), в истории России является сущностным этапом в развитии общества (тогда были выкристаллизованы основные социокультурные архетипы картины мира), этот период во многом предопределил динамику всей последующей истории страны и продолжает оказывать серьезное влияние на современную жизнь с ее задачами по сохранению онтосоциальной стабильности и полиэтнической, поликонфессиональной, поликультурной открытости миру, поддержанию национально-государственной безопасности и по утверждению перспектив международных отношений в меняющихся системах миропорядка. Поскольку этот период, кроме того, имеет и генетическую связь со всеми формационно-историческими трансформациями, и в большей степени начала и конца XX в., демонстрируя при этом на каждом последующем этапе преобразований усиливающийся регресс национально-государственной мощи, становится очевидной актуальность исследований, преодолевающих мистификацию и мифологизацию социального бытия XVII в. в его процессах (внутренняя, внешняя политика государства и Церкви, государственно-церковные отношения), явлениях (социокультурный и гражданско-политический раскол), институциональных образованиях (государство, Церковь, Боярская дума, приказы) и главных лицах эпохи (Царь Алексей Михайлович, Патриарх Никон, раскольники-богомилы и др.). В частности, особую актуальность приобретают проблемы, связанные с:

– наблюдаемым качественным регрессом национально-государственной мощи при формационных трансформациях и недостаточной изученности причин регресса, условий и механизмов его развития и преодоления;

– недостаточным пониманием специфики «бытия» и функционирования национальной картины мира, ее базовых элементов, среди которых идеологические и научно-парадигмальные мифологемы, ценности (духовные и материальные объекты культурного наследия), а также маркируемые идеографическими знаками социокультурные архетипы и образы (например, образы Патриарха Никона и протопопа Аввакума, «церковная реформа – раскол Церкви», двуперстие – «старообрядчество» и т.д.), совокупность которых составляет духовно-культурный ресурс национально-государственной мощи и оказывает влияние на формирование общезначимых идей, реализацию целей и обеспечение национальной безопасности;

– изучением ресурсов институциональных и неинституционализированных социальных и иных образований как элементов системы социально-политических, гражданско-государственных и межинституциональных отношений, механизмов их использования в решении оперативно-тактических задач и стратегическом планировании, в частности, в социально-политической ремификации при разработке актуальной идеологии как средства регулирования социально-политической жизни общества, а также в поиске новых подходов к изучению социокультурного опыта становления, развития и совершенствования общественно-государственных, государственно-институциональных отношений с целью использования в условиях современной России и в системе международных отношений.

* * *

Итак, в отечественной и мировой истории трудно найти другого церковного и государственного деятеля как Патриарх Никон, которому было бы посвящено столь большое количество исследований – «*много книг и почти не поддающееся учету огромное количество статей*»[3]. Вместе с тем «редко кто писал о нем бескорыстно и беспристрастно, без задней мысли и без предвзятой цели. О нем всегда именно спорили, пересуживали, оправдывали или осуждали. Его имя до сих пор тема спора и борьбы. И почти не имя, но условный знак или символ»[4].

Этот образ-знак оказался мифологизирован – «затемнен» настолько, что в некоторых произведениях порой приобретает демонический характер[5]. Профессор Варшавского университета М.В. Зызыкин, который с юридической скрупулезностью исследовал и описал госу-

---

[3] *Волнянский Н.* Патриарх Никон // ЖМП. 1947. № 9. С. 29. Наиболее полную библиографию см.: *Шмидт В.В.* Никон, Патриарх: история и истории // Саранские Епархиальные ведомости. 2006. № 6. С. 38–71; № 9. С. 53–73; то же // Патриарх Никон: История и современность: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. (Саранск, 27–28 октября 2005) / Отв. ред. В.А. Юрченков; НИИ ГН при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2007; также см. в наст. сб.: «Никон, Патриарх: библиография, историография и историософия».

[4] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Мн., 2006. С. 66. Данные выводы Г. Флоровского согласуются с теоретическими наблюдениями В.В. Налимова, который замечает, что «слово превращается в символ, если оно становится носителем какой-либо идеи», и А.Ф. Лосева: «…идея выполняет в символе функцию обобщения и создания бесконечной смысловой перспективы» – см.: *Налимов В.В., Дрогалина Ж.А.* Реальность нереального. М., 1995; *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995.

[5] Ярким примером тому является литературно-полемическая раскольническая («старообрядческая») традиция представления Патриарха Никона. В светской традиции см., например: *Боцяновский В.Ф.* Патриарх Никон: Трагедия в 5 д. и 6 картинках. (Репертуар Петроградского государственного драматического театра. Пг., 1923; *Доронин А.* Тени колоколов: Роман. Саранск, 2005.

дарственные и канонические идеи Патриарха Никона, так определяет его значение в истории: «…независимо от разнообразия суждений о Никоне, к нему привлекает внимание та широта проблем, которая связана с ним не только для канонической нравственно-государственной и исторической стороны его дела, но и для русского православного самосознания в смысле уяснения происходящей в России катастрофы и возможности искупления своего греха перед Церковью и великим Святителем Божиим. В таком аспекте проблема Никона есть не только проблема русского прошлого, но и русского будущего, связанная с проблемой действительной силы Православия в мире…»[6]

В предшествующей нашему исследованию научной литературе: *во-первых*, недостаточно представлены фундаментальные исследования, в которых с объективной точки зрения были бы рассмотрены Патриарх Никон и его вклад в историю развития Российского государства и Церкви, его творческое наследие в контексте культурного наследия православной цивилизации; *во-вторых*, не выявлены социально-политические и исторические предпосылки и механизм формирования в историографии и общественном сознании образа Патриарха как «отрицательного героя», который продолжает довлеть позициям социальных групп (прежде всего религиозно-политических) в их взаимодействии и современным исследователям, обслуживающим политико-идеологические интересы сторон; *в-третьих*, требуют своего осмысления явления и процессы, оказывающие влияние на возникновение и функционирование научных мифов как структурных элементов социокультурных и политических мифов, выступающих в свою очередь элементами цивилизационной картины мира; продолжается уточнение понятийно-категориального аппарата отраслевого философского, религиоведческого, культурологического, а также политологического знания, применяемого к наследию, выработанному в истории России до начала Нового времени.

Накопленный в период со второй половины XVII в. по начало XXI в. материал, относящийся к области данного исследования, мы подразделяем на следующие группы: *первая* – источники: документальные (архивные и опубликованные) о Патриархе Никоне; литературные источники (жития Патриарха) и литературные сочинения собственно Патриарха Никона; историко-статистические описания (описи монастырей с их ризницами, библиотеками и архивами); *вторая* – авторские исторические и художественные реконструкции и комментарии

[6] *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. М., 1995. Ч. 1. С. 8; Ч. 3. С. 270.

(архивные и опубликованные), включая мемуарную литературу, в том числе современников Патриарха.

Анализ источниковой базы и историографии, посвященной Патриарху Никону (см. статью: «Никон, Патриарх: библиография, историография и историософия»), дает основание констатировать: роль и значение Патриарха Никона в отечественной истории и истории Вселенского Православия за прошедшие три столетия не получили однозначной оценки в исторических и обществоведческих исследованиях. Научная, популярная и художественно-публицистическая литература, посвященная Патриарху, в разные исторические периоды на протяжении XVIII–XX вв. имеет идентичные характеристики: статичность в части использования и осмысления источников, состояния историографических и библиографических обзоров; тематическая неразработанность предметной области; жанровое многообразие авторских работ, с одной стороны, и вариативность суждений и оценок – с другой.

Основной *корпус источников* составляют материалы «Судного дела», документы которого были выборочно опубликованы Н.А. Гиббенетом, В.Н. Ламанским, Г.В. Штендманом и нами[7]; различного свойства отдельные материалы опубликованы С.А. Белокуровым, И. Бриллиантовым, Ф.И. Буслаевым, архимандритом Леонидом (Кавелиным), С.В. Лобачевым, С.К. Севастьяновой, Н.И. Субботиным и др.; «Известие о рождении и воспитании о житии Никона, Патриарха Московского и всея Руси» (далее – «Житие») как агиографический и исторический источник было опубликовано О.П. Козодавлевым (1784), архимандритом Леонидом (Кавелиным) (1870), в переводе на современный русский язык – ЦНЦ «Православная энциклопедия» (1997), комментированное историческое издание осуществлено НИИ Гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (2005); собственно творения Патриарха Никона были изданы нами в 2004 г.

Вопросам источниковедения, собственно «Житию» как историко-литературному источнику посвящено всего восемь работ: студенческое сочинение М. Казминского «Разбор сочинения Шушерина о жизни и деятельности Патриарха Никона»; В.И. Саввы «Об одном из списков

[7] См.: *Гиббенет Н.А.* Историческое исследование дела Патриарха Никона: В 2 ч. СПб., 1882–1884; Дело о Патриархе Никоне: Издание Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки / Под ред. Г.В. Штендмана. СПб., 1897; Дело Патриарха Никона / Под. ред. В.Н. Ламанского. М.,1861. Т. II; *Шмидт В.В.* Дело об оставлении Патриархом Никоном Патриаршего престола, о пребывании его в Воскресенском монастыре Нового Иерусалима; письма его оттуда к Царю Алексею Михайловичу; о созвании в Москве собора против Никона; о приглашении на оный Восточных Патриархов и суд над Патриархом Никоном (опись архива); Судное дело Святейшего Патриарха Никона (извлечения) // *Патриарх Никон.* Труды. М., 2004.

жития Патриарха Никона», где анализируются отсутствующие в большинстве списков «Жития» отрывки, относящиеся к московскому периоду жизни Святейшего в сане иерея, а также «стихи на сию историю», т.е. на «Житие…»; общего свойства восходящая к методологической работе Е.В. Чистяковой «Формирование новых принципов исторического повествования (эпизоды из русской историографии конца XVII в.)» статья О.Ю. Майоровой «Известие о рождении, о воспитании и о житии Никона Патриарха Московского и всея Руси (вопросы истории текста)», небольшие статьи С.В. Лобачева «К вопросу о ранней биографии Патриарха Никона» и А.Г. Авдеева «Краткое житие Патриарха Никона». «Судному делу» Патриарха Никона посвящены статьи В.Г. Бухерта «Из истории публикации документов "Дела о Патриархе Никоне"», Н.А. Гиббенета «Патриарх Никон по вновь открытым Н.А. Гиббенетом материалам. 1658 г.» и К.М. Оболенского «Новые материалы для истории следственного дела над Патриархом Никоном».

В научно-исследовательской, учебно-просветительской и художественно-публицистической среде с конца XVII в. и до настоящего времени преобладали *интерес* к вопросам «Судного дела» Патриарха Никона в аспектах социально-исторических и психологических оснований конфликта Царя и Патриарха, а также *внимание* к благословленной (санкционированной) Никоном казалось бы рядовой книжно-обрядовой герменевтической справе, гипертрофированной благодаря полемике в среде раскольников (*совр.*: старообрядцев; *корректнее*: обрядоверов-богомилов или богомилов-стоглавцев [стоглавого толка])* до уровня «сущностное» – единственное и наиважнейшее во всей его деятельности как Патриарха. Отсюда за феноменом Никоновой книжно-обрядовой синопсизации пропагандистски настойчиво закрепляется понятие «церковная реформа Патриарха Никона», «реформа Церкви», которая якобы разрушила древнерусско-святоотеческое благочестие и благочиние. Кстати, в течение трех столетий исследователи так и не выработали дефиницию, которая отражала бы это явление как специфически реформаторское[8]. Вместе с тем так называемую

* См. ниже – параграф «Старообрядчество: аспекты политики, идеологии и мысли».

[8] См.: *Шахов М.О.* Раскол в Русском Православии; Старообрядчество, староверие (РЭС. С. 848–849, 1013–1014); *Он же*. Старообрядчество (т. III. С. 634); *Он же.* Аввакум; Поморские ответы; Раскол; Старообрядчество // Русская философия: Словарь. М., 1995; *Шульгин В.С.* Раскол, старообрядчество // Советская историческая энциклопедия. М., 1968. Т. 11; Раскол // Большая энциклопедия: В 62 т. М., 2006. Т. 40. С. 559–560; Старообрядчество, раскольничество, староверие // Там же. Т. 48. С. 7; *Иоанн (Снычев), митрополит.* Раскол (ЭСвР. С. 713–716); *Шашков А.Т.* Аввакум Петров (ПрЭ. Т. I. С. 83–87).

О некорректности использования термина «*реформа*» в отношении книжно-обрядовой справы Патриарха Никона впервые сказал Н.И. Субботин. См. также: *Кручинина А.Н.* Патриарх Никон и церковно-певческое искусство его времени // Человек верующий в

церковную реформу многие современные исследователи рассматривают как элемент государственной централизации, увязывая ее с внешнеполитическим курсом правительства, нацеленным на усиление влияния России на Украине[9].

О Патриархе Никоне упоминают также и при рассмотрении частных проблем, среди которых, например, эволюция церковного землевладения, противоречия внутри церковной иерархии, состояние русского духовенства как особого сословия, «отражение в русской исторической литературе религиозно-общественных движений раскола» (например, В.В. Молзинский, Д.Ф. Полознев, Т.Б. Соловьева и др.), но личность Патриарха при этом по-прежнему остается за рамками исследований.

В последнее время интерес к личности и деятельности Патриарха Никона и его наследию возвращен в научно-исследовательское поле благодаря трудам Г.В. Алферовой, О.Н. Бондаревой, А.П. Богданова, И.Л. Бусевой-Давыдовой, Е.Е. Васильевой, Н.В. Воробьевой, К.М. Долгова, С.М. Дорошенко, Н.Н. Жервэ, Г.М. Зеленской, Н.А. Колотий, Т.М. Кольцовой, А.Н. Кручининой, прот. Л. Лебедева, В.В. Лепахина, Ю.В. Линника, С.В. Лобачева, М.Ю. Люстрова, архимандрита Макария (Веретенникова), Н.М. Михайловой, М.В. Осипенко, А.С. Панарина, А.В. Позднеева, В.С. Румянцевой, С.К. Севастьяновой, А.А. Тодорова, М.А. Тодоровой, Б.Л. Фонкича, В.В. Шмидта и др.[10], а также

культуре Древней Руси: Мат-лы междун. конф. (5–6 дек. 2005 г.). СПб., 2005. С. 104–105; *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 270, 276; *Michels G.* At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford (California), 1999. P. 217–223; и др.

[9] См.: Очерки истории СССР: Период феодализма: XVII век. М., 1955. С. 312–320, 354–360; Очерки русской культуры. М., 1979. Ч. 2. С. 288–312; *Божко Н.В.* Церковная реформа XVII века: Роль и место Патриарха Никона в ее проведении: Дисс... канд. ист. наук. Воронеж, 1997; *Никольский Н.М.* История Русской Церкви. М., 1985. С. 114–139; *Сазонова Н.И.* Раскол Русской Православной Церкви в XVII веке и исправление богослужебных книг при Патриархе Никоне: На материалах Часослова: Дисс... канд. ист.наук. Томск, 1999; *Устюгов Н.В., Чаев Н.С.* Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII в.: Новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни. М., 1961. С. 295–329; и др.

[10] См.: *Алферова Г.В.* К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // Архитектурное наследство. Сб. 18. М., 1969; *Бондарева О.Н.* Об идейной сущности строительной деятельности Святейшего Патриарха Никона // Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005; *Богданов А.П.* Патриарх Никон // Вопросы истории. 2004. № 1; *Он же.* Никониане // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 472–495; *Он же.* Русские Патриархи (1589–1700): В 2 т. М., 1999; *Бусева-Давыдова И.Л.* Об идейном замысле «Нового Иерусалима» Патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре. М., 1994; *Она же.* Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М., 2008; *Васильева Е.Е.* Новоиерусалимская школа песнотворчества // *Патриарх Никон.* Труды; *Воробьева Н.В.* Церковные реформы в России в середине XVII в.: Идейные и духовные. Омск. 2002; *Долгов К.М.* Патриарх Никон: Сущность и смысл раскола // Философские измерения политики, дипломатии и культуры: В 5 т. М., 2006. Т. 2: Политика и

сотрудников крупнейших научных центров в области изучения наследия Патриарха Никона: Историко-архитектурного и художественного музея «Новый Иерусалим» (г. Истра, Московская обл.), Музея-заповедника «Московский Кремль», НИИ гуманитарных наук при Правительсьстве Республики Мордовия и др.

Среди множества авторских работ можно выделить лишь несколько *специальных исследований*, обращающих на себя внимание документальной основательностью: Н.А. Гиббенета, С.М. Дорошенко, М.В. Зызыкина, С.В. Лобачева, митрополита Макария (Булгакова), С.В. Михайловского, В. Пальмера, Н.И. Субботина. При этом о Патриархе Никоне все еще не написано ни одной обобщающей монографии, что отчасти объясняется и причинами идеологического характера: церковно-богословская, раскольническая («старообрядческая»), марксистская традиции ограничивали исследователей определенными методологическими рамками, сковывали их инициативу и творческий поиск, что нередко приводило к научно необоснованным и тенденциозным выводам.

Историографии работ о Патриархе Никоне посвящены: статья В.С. Иконникова «Новые материалы и труды о Патриархе Никоне», не утратившая до настоящего времени актуальности благодаря сво-

---

историософия. С. 6–32; *Жервэ Н.Н.* Валдайский Иверский Святоозерский Богородицкий монастырь. СПб., 1999; *Зеленская Г.М.* Святыни нового Иерусалима. М., 2002; *Она же.* Новый Иерусалим: Путеводитель. М., 2003; *Кольцова Т.М.* «Крестовый образ» Кийского Крестного монастыря // Научно-исследовательская работа в художественном музее: Вып. 1. Архангельск, 1998; Крестный путь Патриарха Никона / сост. Колотий Н.А. Ясенево (М.), 2000; *Лебедев Л.*, *протоиерей.* Москва патриаршая. М., 1995; *Лепахин В.В.* Иконическое зодчество Патриарха Никона // Никоновский сборник / Отв. ред. и сост. А.Г. Авдеев. М., 2006; *Линник Ю.В.* Патриарх Никон на русском севере; Идея симфонии властей в свете синергетики; Эсхатология Патриарха Никона // Патриарх: Альманах Юрия Линника. Петрозаводск, 2004; *Люстров М.Ю.* Уход Патриарха Никона как подражание образцам (К вопросу о самосознании Московского Патриарха) // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. № 10. М., 1989; *Макарий (Веретенников), архимандрит*. Святейший Патриарх Никон // Альфа и Омега. 2006. № 3 (47). С. 77–95; *Михайлова Н.* Божией милостью Патриарх // Москва. 1996. № 5; *Она же.* Светися, светися, Новый Иерусалиме... // ЖМП. 1997. № 10; *Осипенко М.В.* Кийский Крест Патриарха Никона. М., 2002, 2004; *Она же.* Наставления христианину Святейшаго Патриарха Никона // Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2005; *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003; *Позднеев А.В.* Никоновская школа песенной поэзии // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17; *Румянцева В.С.* Патриарх Никон и Соборное Уложение 1649 г. // Реформы в России XVI–XIX вв. М., 1992; *Она же*. Никон // Исторический лексикон. XVII век: Энциклопедический справочник. М., 1998; *Севастьянова С.К.* Переписка митрополита Новгородского Никона с Соловецким монастырем // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь. СПб., 2002; *Она же.* Письма Патриарха Никона из Ферапонтова монастыря к Царю // ТОДРЛ. Т. 55 – Письма за 1667 г.; Т. 56. – Письма за 1668–1670 гг.; *Она же.* То же: за 1671, 1672, 1673 гг. // Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 2003; и др.

ей фундаментальности; последняя глава труда М.В. Зызыкина (Ч. III. С. 295–365), в которой дан обстоятельный обзор как русской, так и иностранной историографии. Примыкают к ним труд Д.А. Балалыкина[11], работа В.С. Румянцевой[12] и непревзойденное по масштабу исследование С.М. Дорошенко «Никон, милостью Божией Патриарх Московский: Летопись жизни и деятельности» (М., 2000)[13], являющееся первой в отечественной историографии комментированной летописью-хроникой жизни Патриарха, составленной по синоптическому принципу, – каждое событие жизни соотнесено с архивным или историко-литературным источником, представляя, таким образом, историко-документальный, социальный и культурный континуум.

Благодаря этим работам историография вопроса о Патриархе Никоне периода XVIII–XX вв. может считаться исчерпанной.

В историографии вопрос о достоверности авторских реконструкций, в частности свидетельских показаний по делу Патриарха Никона, впервые поставил П.Ф. Николаевский, хотя общего свойства замечания делались и ранее: в адрес С.М. Соловьева о неадекватности его суждений высказывался Н.А. Гиббенет, а Н.И. Субботин вел острую полемику с Н.Ф. Каптеревым, указывая на необоснованность позиции последнего по причине ее недостаточного документального подтверждения.

Постановка вопроса о политической мифологизации образа исторической личности в отечественной историографии и наиболее ранняя попытка его концептуального осмысления в границах единого предмета принадлежит В.О. Ключевскому, дальнейшее развитие получает в трудах А.В. Забарина, А. Косарева, В.М. Пивоева, Г.Г. Почепцова, Л.А. Степновой, Н.И. Шестова, К. Флада и др.[14], а также

---

[11] См.: *Балалыкин Д.А.* Русский религиозный раскол в контексте церковно-государственных отношений второй половины XVII в. в отечественной историографии: Дисс... д-ра ист. наук. М., 2007.

[12] См.: *Румянцева В.С.* Патриарх Никон в отечественной историографии периода ее становления: конец XVIII – середина XIX веков // Вопросы истории. 2005. № 10.

[13] Рукопись хранится в ГПБИ, Синодальной библиотеке МП РПЦ и РНБ. Также отметим: данная рукопись в ходе ее рецензирования зам. директора Историко-архитектурного и художественного музея «Новый Иерусалим» по науке Г.М. Зеленской была передана для редактирования С.В. Лобачеву, а также исследовательнице эпистолярного наследия Патриарха С.К. Севастьяновой, которая опубликовала ее под своим именем, дополнив составленной нами – В. Шмидтом – описью «Судного дела» (РГАДА) [см. нашу канд. дисс., а также публикацию этой описи в кн. «*Патриарх Никон.* Труды»] и личным исследованием «”Наставление царю” Патриарха Никона» – см: *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». СПб., 2003.

[14] При всей широте спектра исследований, посвященных социокультурному и социально-политическому мифотворчеству (М.М. Бахтин, Д. Вико, И.-Г. Гердер, Э. Голосовкер, Э. Дюркгейм, Н.И. Кареев, Л.П. Карсавин, Э. Кассирер, В.О. Ключевский, Ф. Кронфорд,

В.С. Полосина, разработавшего метод демифологизации применительно к политической истории[15].

Отдавая должное усилиям научного сообщества различных периодов, мы констатируем, что до настоящего времени в историографии нет четкого представления о Патриархе Никоне как исторической личности, его месте и роли в отечественной социально-политической истории, а также о его наследии в системе религиозной, философской мысли и в контексте истории культуры; о роли Патриарха Никона в социокультурном процессе перехода от русского Средневековья к Новому времени; о сути и характерных чертах произошедшего институционального государственно-церковного конфликта как явления цивилизационного и международного взаимодействия в своих уникальных формосодержательных и ресурсных аспектах.

В связи с этим мы попытались решить следующие *проблемы*: насколько адекватно, в соответствии с историческими реалиями, представлены образ Патриарха Никона и его творческое наследие в предшествующей настоящему исследованию литературе; позволяют ли современные методы исследования и накопленный к сегодняшнему дню опыт осмысления образа и наследия Патриарха Никона, вводимые в научный оборот новые археографические материалы создать наиболее близкий к исторической правде образ Патриарха, реконструировать во всей полноте социально-политические и государственно-церковные отношения конца XVII – начала XVIII вв. Решение этих проблем неизбежно привело к необходимости провести демифологизацию образа Патриарха Никона, формируемого историогрфической традицией и ею же питающей общественное сознание.

Л. Леви-Брюль, М.А. Лифшиц, А.Ф. Лосев, Ф. Ницше, З. Фрейд, Д.Д. Фрэзер, Ф.В.Й. Шеллинг, К.Г. Юнг и др.), в отечественной науке выделяется, пожалуй, труд Н.И. Шестова «Политический миф теперь и прежде» (Саратов, 2003), где исследуется историческая и современная динамика социально-политической мифологии, становление мифологии государственных институтов, политического лидерства, социальных групп и, в частности, отмечается: «...нет более древней формы систематического политического мышления, чем миф, и нет более современной, потому что и сегодня причастность к национальным, социально-групповым, профессионально-кастовым мифологическим комплексам как к непременной части своей цивилизации, объединяет людей с различным жизненным опытом, уровнем образования и экономическими возможностями… Именно мифологически стереотипное восприятие массовым сознанием политических реалий обусловливает вариативность политических процессов в разных цивилизационных системах и часто их непрогнозируемость строгими средствами политической науки…» (с. 3).

[15] Последовательные отраслевые исследования социокультурной и социально-политической мифологии дали возможность В.С. Полосину в его масштабном исследовании «Миф. Религия. Государство» (М., 1999) выработать *метод комплексно-интегративного междисциплинарного исследования политической истории* и именовать его «***демифологизацией***» (с. 30).

В основу наших изысканий была положена следующая *гипотеза*: мистификация образа Патриарха Никона, создание негативного идеологизированного социокультурного мифа о нем, его деятельности и наследии были необходимы для сокрытия инспирированной западными государствами и Ватиканом, сформировавшими после Тридцатилетней войны Вестфальскую систему международных отношений, антирусской, антиправославной политики, реализованной в ходе спровоцированного государственно-церковного конфликта[16]; идеологическое обличение Патриарха находит отражение в полемическо-литературной деятельности раскольников («старообрядцев»), официальной истории и историографии, но не соответствует археографическим документальным источникам.

Эпоха Патриарха Никона: социокультурный и политический контекст

К первой половине XVII в. Русь являла пример воцерковленной христианской державы с признаками религиозной гомогенности;

[16] Вестфальский мирный договор впервые на институциональном уровне закреплял в практике международных отношений такие понятия, как «государство-нация» и «государственно-национальные интересы», «равноправие государств», «суверенитет государств» и т.д.; фиксировал баланс сил на Европейском континенте, а также секуляризационные процессы и особо оговаривал равенство прав католиков, кальвинистов и лютеран, содержал правовые нормы, касающиеся территориального церковного устройства и распределения церковной собственности, включив тем самым религиозные вопросы в систему международных договоренностей (впоследствии вопросы обеспечения религиозной деятельности войдут и в Парижский мирный договор (1856), и в Берлинский трактат (1878), и в Версальский мирный договор (1919), и др. договоры Версальской системы (1919–1923); статус и права Православной Церкви станут предметом ряда статей Русско-польского договора о «вечном мире» (1681–1686), Кючук-Кайнарджийского мирного договора между Турцией и Россией (1774), Рижского мирного договора между РСФСР, УССР и Польшей (1921) (см.: *Алпатов М.А.* Что знал Посольский приказ о Западной Европе во второй половине XVII в. // История и историки: Историография всеобщей истории. М., 1966; *Баскин Ю.А., Фельдман Д.И.* История международного права. М., 1990; Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. / Под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб., 2004; и др. Также см.: *Пирлинг П.* Россия и Папский престол. М., 1912. Кн. 1; Папство и его борьба с Православием. М., 1993; *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства / Пер. с нем. О.И. Величко. М., 2004; *Калюжный Д.В., Кеслер Яр.А.* Забытая история Московии: от основания Москвы до Раскола. М., 2007.

В свете сказанного очевиден факт: проблемы, связанные с Русской Церковью как потенциальным актором международных отношений, должны были быть разрешены не в пользу последней. Если во Франции инструментом подчинения Церкви государству стали отмена в 1685 г. Нантского эдикта и новый виток религиозных преследований, то в России – институциональное формирование старообрядства (богомилов-стоглавцев) как религиозной социально-политической силы, а также их преследование, с одной стороны, и упразднение Патриаршества – с другой. Так, разработка данной политико-правовой, в том числе и канонической, предметной области оказалась табуированной и была реализована лишь во время Второй мировой войны [Сталин – митрополиту Сергию (Страгородскому)].

практически были сформированы черты православной империи, а Великий Князь, Царь и Государь, объединяя все начала властьпредержания, олицетворял собой единую нераздельную Россию, охраняя ее национально-исторические традиции, и был подчинен в осуществлении своей суверенной власти нормам авто-иеро-кратической этики[17].

Вместе с тем необходимо отметить, что в начале XVII в. Россия пережила широкомасштабный кризис, известный как Смутное время. Преодоление Смуты растянулось на несколько десятилетий и было связано не только с политическими событиями – такими, как утверждение на троне династии Романовых, – но и с культурным обновлением, происходившим под сильным влиянием как византийской, так и малоросской и западноевропейской традиций. Важную роль в распространении этого влияния сыграли печатные издания первой половины XVII в., которые сформировали мировоззрение нового поколения русских книжников. Важными составляющими этого мировоззрения стало представление о преемственности власти Романовых и старомосковской династии, что предопределяло ориентацию на старину, а также убежденность во вселенской миссии Русского Царя. Таким образом, социокультурная ситуация в Московской Руси в первые десятилетия после Смуты была тесно связана с политической жизнь: монаршая власть долгое время оставалась непрочной, многие вопросы внутренней и внешней политики Царь решал, опираясь на своих приближенных и советников, что привело к политическому кризису 1648 г., в результате которого неспособность боярской аристократии противостоять стихии народного бунта способствовала возвышению представителей духовенства (ревнители благочестия), которые постепенно стали оказывать все более заметное влияние на политику, в том числе и государства. Подобные этим явления с дистанцией в полстолетия-век были характерны практически всем странам Европейского континента, когда формировались условия для Вестфальской системы международных отношений с ее национальными государствами, государственным суверенитетом, сакрализацией и абсолютизацией монаршей власти на основе ставшего фундаментальным принципом политики «raison d'état» (Ришелье), который, спустя почти столетие и все так же, ради сохранения баланса сил в Европе, будет замещен еще

[17] См.: *Боханов А.Н.* Русская идея: От Владимира Святого до наших дней. М., 2005; *Вальденберг Г.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916 (М., 2006); *Захаров Н.А.* Система русской государственной власти. М., 2002; *Зызыкин М.В.* Царская власть в России. М., 2004; Самодержавное царство первых Романовых / Сост., автор вступ. статьи, комментариев Г.В. Талина / Под ред. С.В. Перевезенцева. М., 2004; *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997.

более секулярным и прагматистским – «real politic» (Бисмарк), задавая новую форму не только для системы международных отношений, но и всей как таковой совокупной антропо-ургической картине мира.

Так что, как в Британии, во Франции, так и в России преодоление кризиса было тесно связано с представлениями о божественном праве Короля (см., например: *Блюш Ф.* Людовик XIV. М., 1998. С. 144–145; материалы по Триденскому собору [1545–1563], отмене Нантского эдикта [1685] и соответствующие им русские коннотации – Стоглав [1551] и Большой Московский собор [1666–1667], Земский собор и «Уложение» [1648–1649]), которое не просто укрепило абсолютизм, но и стремилось слиться с ним воедино. В этом собственно и оказалось главное значение Церкви для государства, с помощью которой последнее укрепляло и освящало – легитимизировало свою власть, но в какой-то момент, ощутив себя достаточно сильным, упразднило эту опеку и партнерство – оно само брало на себя священные функции и во имя единства нации начинало совершать поступки, которые едва ли совместимы с христианской моралью.

Если во Франции инструментом подчинения Церкви государству стала отмена Нантского эдикта и новый виток религиозных преследований, то в России – институциональное формирование раскольников – богомилов-стоглавцев как религиозной соцально-политической силы борьбы с «господствующей» Церковью, включая и их системное преследование, а также упразднение в Церкви института Патриаршества и замена его госорганом коллегиального типа – Синодом во главе с обер-прокурором.

Еще раз подчеркнем, что в России, утверждавшейся на завоеванных территориях и активно соприкасавшейся с европейской культурой, социально-политическая и социокультурная динамика общества явилась базовой основой именно для государственно-политической девальвации модели «симфонического» существования и взамоотношений государства и Церкви. Средством же для уничтожения этой модели явилась политизация собственно механизма выработки и принятия внутрицерковных решений, который получил также институциональное закрепление в ходе государственно-политического вмешательства в дела управления Церковью, поскольку индивидуальное церковное непослушание как образ религиозно-культурного реагирования-«ревнования о старине» было предложено отдельным персонам и социальным группам как выгодная социально-политическая модель поведения.

Итак, особо отметим, что в середине XVII в. во время «симфонического» взаимодействия Царства и Патриаршества (до момента

церковно-государственного раскола и удаления Патриарха Никона из Москвы) в деле созидания православной державы произошло сочленение социально-экономических задач развития северных территорий и мессианских целей (идею выражает Никонова строения Крестный Кий-островский монастырь) с образованием стратегического военно-политического направления внешнеполитической активности государства и общества на юге (славянские народы Балкан, Константинополь; идею выражает Иверский Валдайский монастырь), были сформированы ось, определяющая ценности, и смыслополагающий вектор национально-государственного развития Московo-Ромейского царства в образе третьего Рима – Святой Руси (идею выражает Воскресенский монастырь Нового Иерусалима); сложившаяся в Русском Царстве «симфония» властей, ставшая впоследствии социокультурно-политическим архетическим образом русской государственности и общественно-политической жизни, определяла содержание и характер всех сфер жизни на протяжении большей части XVII в.

Проводившиеся в этот период церковно-обрядовые и книжные справы обусловливались не только внутренними потребностями Церкви, но также и государственной политикой, что наиболее отчетливо проявилось со времени Патриарха Филарета. В середине XVII в. государственная власть в не менее сложной внутри- и внешнеполитической обстановке вновь предприняла серьезные меры для церковной централизации, суть которых была в унификации (синопсизации) московской богословской традиции и церковно-обрядовой практики. Это диктовалось, с одной стороны, кафолизацией Русской Церкви, с другой – стремлением православного государства к сохранению-освобождению территорий Православной Эйкумены, т.е. «симфонической» онтоответственностью за наследие Ромейского царства и Православной Эйкумены.

Теперь же, в отличие от начала века, Русь оказалась вынужденной реформировать свою административно-правовую базу, подгоняя ее под принципы Вестфальской системы. Касалось это прежде всего государственно-конфессиональных отношений, что нашло отражение в составленном под влиянием Литовского статута[18] и по его образцу (в историографии этот факт не нашел должного отражения) Соборном Уложении 1649 г., в соответствии с которым у Церкви «в 1649–1652 гг. было конфисковано не менее 3620 дворов, т.е. около 80% всех город-

[18] «Литовский статут» – кодифицированный сборник обычаев, постановлений земских сеймиков («урвал» и «устав») и королевских «привилеев», изданный в 1529, 1566, 1588 гг. На славяно-русском языке напечатан при участии Льва Сапеги под влиянием Люблинской унии (см.: Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент. / Рэдкал.: І.П. Шамякін (гал. рэд.) і інш. Минск, 1989.

ских владений крупных духовных вотчинников. Кроме того, у приходских церквей было взято в посады не менее 405 дворов. Около 60% всех частновладельческих дворов, приписанных в это время к посадам, пришлось именно на долю церковных владений. Это было почти полной ликвидацией городских владений Церкви»[19]. Кроме того, были значительно ограничены исконно исторические права и обязанности Церкви в области управления и суда (сохранил свои привилегии только Патриарх) и был учрежден Монастырский приказ, во главе которого находились царские окольничие и дьяки (в первое время вместе с окольничим князем И.А. Хилковым в состав судейской коллегии Приказа входили представители духовенства, с 1655 г. их уже не было). Все это указывало на прямое вмешательство светской власти в хозяйственные и судебные дела Церкви, представляло собой политико-экономический механизм давления[20].

Усиливавшееся подчинение Церкви интересам государства во времена Патриарха Никона – одна из сторон новой стратегической составляющей политики русского правительства, которая характеризовала процесс трансформации национально-политических интересов и перевода их из плоскости национальных вселенско-экклесиологических в плоскость прозападноевропейского взаимодействия и учета баланса сил.

Русская Церковь не без борьбы приняла эти нововведения, и самым ярким последовательным ее борцом явился Патриарх Никон[21] (анализ церковно-гражданского служения, идей и воззрениям см. в статье «Религиозно-философские воззрения и система богословия Патриарха Никона»).

---

[19] *Устюгов Н.В., Чаев Н.С.* Русская Церковь в XVII в. // Русское государство в XVII в.: Новые явления. М., 1961. С. 300; также см.: *Готье Ю.В.* Замосковный край в XVII в.: Опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси. М., 1937.

[20] См.: *Богоявленский С.К.* Приказные судьи XVII в. М.; Л., 1946. С. 85–87.

[21] Последователем Патриарха Никона в отстаивании прав Церкви и экклесиологических национально-государственных интересов государства был митрополит Арсений (Мацеевич), претерпевший еще более зверские гонения со стороны Екатерины Великой (см.: *Иконников В.С.* Арсений Мацеевич: Историко-биографический очерк // Русская старина. 1879. Т. XXIV. С. 731–752; *Попов М., священник.* Арсений Мацеевич, мит-рополит Ростовский и Ярославский. СПб., 1905, репринт: *Попов М.* Изгнанный правды ради: Жизнь святителя Арсения (Мацеевича). М., 2001). Например, Филарет, архиеп. Черниговский и Нежинский, в своем «Обзоре русской духовной литературы» (СПб., 1861) в кн. 2: 1720–1858 (умершие писатели) на с. 54–55 под № 60 пишет так: «Арсений Мацеевич, воспитанник Киевской Духовной академии, с 1741 г. из Синодального иеромонаха поставлен митрополитом в Тобольск и в том же году переведен в Ростов, где открыл полную семинарию; в 1764 г. заточен в Ферапонтов, потом в Архангельский Карельский мон-ри и, наконец, в Ревельскую темницу, где скончался в 1772 г., написав углем на стене: «Благо мне, яко смирил мя еси». О его жизни см. ркп. в собр. Толст. V. № 30.

Патриарх, видевший в Уложении узаконенную апостасию (отступление) царства и народа от Истины Христовой, угрозу Вселенскому Православию и предательство национально-государственных интересов, называл его «беззаконной книгой, написанной по совету антихриста (л. 732)», поскольку «ис правил святых апостол и святых отец и благочестивых Царей градских законов ничево не выписано… а где и написано, будто ис правил святых апостол и святых отец, и то солгано… Во всей книге ни единаго апостолскаго правила, ни святых отец седми Вселенских соборов и прочих нет, ни благочестивых Греческих царей градских законов, ни православных Великих Государей Царей и Великих Князей Руских, но все ново некое списание чуждое православию и святых апостолов и святых отец церковных законов и православных царей Греческих градских законов (л. 515)»[22], и в противовес Уложению, в его опровержение переиздал Кормчую, отдельные нормы которой все же применялись вместо норм Уложения по дополнительному указу Царя.

Необходимость воцерковления государства, по Никону, следовательно, и вся его социально-политическая и церковно-государственная, соответствовала иероавтократической («симфоническое» единство) модели государственного устройства[23].

Понимая Церковь как основу и высший принцип жизни общества, Никон в ее канонике и догматике видел верховные нормы, обязательные как для человека, так и для государства, потому и предостерегал государство (Царя и царство) от секулярных тенденций, поскольку, освобождаясь от церковных начал, государство возвращается к естественным – языческим, и как следствие не принимал гуманизированной культуры католического типа и секулярно-прагматической культуры протестантского типа, в которой Церковь хотя и занимает в жизни общества какое-то место, но не затрагивает ее онтологических основ.

Правительство игнорировало традиционно-русский святоотеческий подход – экклесиоцентристское понимание государства со стороны Патриарха, отстаивавшего позиции Православной Эйкумены

[22] Мнение Патриарха Никона об Уложении см.: Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. СПб., 1861. Т. 2. С. 426–427, 440–456.

[23] Эта модель зиждется на принципах христоэкклесиологической (теократической) модели бытия, согласно которым государство должно ориентироваться на идеальный образ Церкви и руководствоваться в своем жизнесозидании духом Евангельского учения (такая система не допускает возможности как папоцезаристских, так и цезарепапистских, цезареполистских установок): *Царство Небесное не таково, но поеже прияти его, мир, живот, радость, веселие. А яже в царствии земном, коликих зол исполнено есть, коликия многажды басни от сих сложены быша, всяческая, негли яже на игралищи сетования, от царей начинаются и басни, множайшая яже суть в баснях от бывших образуются,* – говорит Патриарх в «Разорении...» (л. 293об).

в аспектах национально-государственного суверенитета, и инициировало выгодный для многих – и внутренних, и, прежде всего, внешних сил – «судный процесс», подготовило суд*, обеспечило низложение и многолетнее заточение Святейшего. Тем самым оно устранило одну из наиболее значимых политических фигур, обладавших мощнейшими аксиологическими, политико-идеологическими и финансово-экономическими ресурсами.

Итогом цезарепапистских и цезареполистских интенций Царя и боярско-чиновничей бюрократии в отношении Церкви стали: беспрецедентное в мировой истории судное разбирательство светской власти с церковной, государства с Церковью, Царя с Патриархом; великий пример институциональной ответственности Предстоятеля Церкви за ее судьбу и вместе с тем судьбу народа и православной державы; социокультурный (гражданско-церковно-политический) конфликт, институционально оформленный государством и преобразованный в церковный, – древлеправославных обрядоверов (богомилов-стоглавцев), впоследствии получивший именование «старообрядчество».

*Старообрядчество***: аспекты политики, идеологии и мысли

«Церковный раскол» как внутриинституциональное явление и «старообрядчество» как социокультурное явление не есть предмет настоящей работы, и здесь лишь укажем, что их необходимо рас-

---

* Никон в письме к Вселенским Патриархам дал следующую оценку составу Собора: «От сего беззаконного Собора прекратилось на Руси соединение со св. Восточною Церковью, и от благословения вашего отлучаемся: приняли бо вы по своей воле власть Римских Костелов (Папы Римского. – *В.Ш.*). А как приняла Русь св. Крещение от св. Восточной Церкви, не было у нас ни единого соединения с Западным Костелом… и Исидора митрополита изгнали, как еретика (митрополит Киевский, поддержавший Флорентийскую Унию 1439 г.; по изгнании назначен кардиналом Римской Церкви. – *В.Ш.*)».

** Термин «старообрядчество» в общественно-правовой практике был официально введен в начале XX в. известным указом Николая II от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», в котором говорилось: «… присвоить именование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых Ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам». В современном философско-религиоведческом исследовании «Старообрядческое мировоззрение» (М., 2001. С. 53) М.О. Шахов дает следующее определение: «*Старообрядчество* (или *староверие*) – общее название русского православного духовенства и мирян, отказавшихся принять реформу, предпринятую в XVII в. Патриархом Никоном, и стремящихся сохранить церковные установления и традиции древней Русской Православной Церкви».

Применительно к явлению и характеру социокультурного и гражданско-политического раскола (от последней трети XVII в. по наст. время) дефиниция «*старообрядчество*» или «*староверие*» является не критичной, научно необоснованной и есть не более чем *квазинаучный* и *политический миф*, поскольку именно проведенная Патриархом Никоном

сматривать специально – должна быть проведена отдельная отраслевая научная демифологизация,а обратимся к ним как к культурно-метафизическому и социально-политическому явлениям государственно-церковных отношений, притом в части повода-причины, который классифицируется как противление общецерковным – соборным – решениям и восходит к психосоциальным составляющим тех личностей, которые ранее принимали активное участие в управлении жизнью Церкви и были лишены этой привилегии впоследствии.

Приступая к рассмотрению, дополнительно оговорим нашу позицию[24].

Под ***старообрядчеством*** (общеприн.; раннее – раскол, староверие) мы понимаем **совокупность религиозных направлений и толков, возникших в Русском православии в конце XVI–XVIII вв. как социокультурная и гражданско-церковная реакция на смену политико-правовых и социально-экономических норм патриархального уклада жизни, восходящих к теологуменству** (частное богословское мнение), **близкому ереси богомильства и традициям, установленным решениями Стоглавого собора 1551 г.**; *с конца XVIII в. в историографии представлено как явление секстантского раскола Русской Церкви – раскола старообрядчества, связываемого с книжной и церковно-обрядовой справами (так называемой «реформой Церкви») Патриарха Никона*.

Устоявшееся в общественном сознании и обществоведческой литературе антиклерикального, антиправославного направления представление о «старообрядчестве» как «расколе Церкви» сводится к неприятию якобы значительной частью церковного общества исправленных богослужебных книг и изменений в церковных обрядах (замена двуперстного крестного знамения трехперстным, сугубой аллилуйи на трегубую, определенного числа земных поклонов во время определенных молитв в период Великого Поста поясными, 7 просфор на 5 при совершении Литургии и др.). Хотя так называемая реформа – книжная и церковно-обрядовая синопсизация (справа) – никак не меняла канонико-догматических основ Православия и Церкви, а лишь восстанавливала

синопсическая унификация богослужебных текстов и обрядов в форме *книжно-обрядовой справы* есть преодоление и «потребление новин» – частных богословских заблуждений, зафиксированных в решениях Стоглавого собора (1551 г.), т.е. *восстановление* именно *древлеправославной* русской как кафоличной *традиции в отправлении обрядов и чинопоследований*. Столь же некорректным является отнесение старообрядческих организаций, которые обладают типологическими чертами деноминации, к типу церквей и самоусвоение ими именований, связанных с Русской Православной Церковью.

[24] См. также: *Шмидт В.В.* Патриархальный традиционализм – староверие – старообрядчество (проблемы и перспективы осмысления) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2007. № 3–4 (40–41).

церковно-догматическое правомыслие, благочиние в русской традиции как кафолической, общеправославной в отправлении обрядов и чинопоследований и преодолевала основанные на подложном «Феодоритовом послании» нововведения Стоглавого собора 1551 г. (гл. 31 [двуперстное крещение], 40 [небритие брады и нестрижение усов], 42 [о сугубой аллилуии] и др.), против нее выступила реакционная часть духовенства во главе с протопопом Аввакумом Петровым (*рассмотрено ниже*).

Возврат при Патриархе Никоне к бытовавшим до решений Стоглава чино- и обрядопоследованиям, а также исторически назревшая книжная справа в середине XVII в., воспринятые не без политико-эсхатологической подоплеки как нововводства, явились по сути лишь внешним поводом протеста – демонстративно-оскорбительного поведения в отношении церковной иерархии и определений Соборов Церкви (заметим: понимая существенность различий и относительную их несущественность для обрядовой практики, не противоречащую церковному вероучению и канонике, а также затруднительность одномоментной смены элементов традиционной обрядовой практики, Патриарх Никон ради сохранения церковного мира разрешал «служить как прежде», т.е. по старым, не исправленным Служебникам, заложив тем самым основу единоверия, которое получит свое развитие в XIX в. [в окт. 1880 г. по прошению митрополита Платона и указу императора Павла I Синод утвердил «Правила единоверия»]).

Основные причины «церковной смуты» середины – конца XVII в. крылись в отстранении ряда активных «ревнителей церковного благочестия» (Иван Неронов, Федор Иванов, Аввакум Петров и др.) от участия в выработке церковно-государственной политики, деятельности Печатного двора и книжной справы, проводившейся со времени слабого и по большей части бездеятельного Патриарха Иосифа (из высказанных ранее и известных нам авторских позиций наиболее объективным представляется мнение Ф.И. Буслаева[25]).

Будучи не заинтересованными в укреплении РПЦ и ее Предстоятеля, боярское окружение Царя Алексея Михайловича при активнейшем участии тайного представителя Конгрегации пропаганды веры Ватикана митрополита Газского Паисия Лигарида с целью дестабилизации церковно-государственной «симфонии», дискредитации Патриарха, развития конфликта с Царем и подрыва мощи РПЦ поддерживало наиболее активных расколоучителей, как про-

[25] См.: *Буслаев Ф.И.* История русской литературы: Лекции, читанныя Его Императорскому Высочеству Наследнику Цесаревичу Николаю Александровичу (1859–1860): Вып. 1–3. М., 1906. Лекция 80. С. 172; Лекция 83. С. 199.

топоп Аввакум, епископ Сарский и Подонский Александр и др. Формообразующий конфликт был разрешен на Большом Московском соборе 1666–1667 гг.: Патриарх Никон был лишен сана и отправлен в монастырское заточение, а раскольники и их сторонники были осуждены, преданы суду «градских властей».

С конца XVII – начала XVIII в. началось жесткое административно-политическое преследование раскольников как нелояльных к гражданским и церковным властям, одновременно используемое и как инструмент влияния на РПЦ. Оказавшись в результате гонений на окраинах страны и за ее пределами, раскольники-переселенцы ассимилировали наиболее высокие формы местных традиций – культуры и искусств (напр., Новозыбковское, Ветковское старообрядчество [территория современных Брянской и Гомельской областей]), порождая формы, сходные с бытовавшими в центральных районах Московской Руси, против которых выступали идеологи церковной смуты.

Государственно-церковные власти, воспринимая старообрядчество как сектантство в многообразии согласий и толков[26], на протяжении XVIII–XIX вв. вели в отношении раскольников активную просветительскую и административно-политическую работу по линии Министерства народного просвещения, Священного Синода, МИД и МВД. В конце XX в., в 1971 г., Собор РПЦ на основе ранних достижений в вопросах врачевания церковно-гражданского раскола и ради церковной икономии снял наложенные Собором 1666–1667 гг. на старые обряды клятвы.

Ответных примерительных, восстанавливающих церковный мир и единство шагов со стороны последователей старообрядчества в истории зафиксировано не было, что свидетельствует собственно о старообрядчестве как феномене, прежде всего, социокультурной и политико-экономической жизни общества, имеющем ярко выраженный религиозный компонент. В условиях изменения законодательной базы это сектантское движение, оставаясь по сути лишь разрозненными социокультурными, религиозно-политическими группами, в редких случаях достигшими уровня организации Деноминации, постепенно получило институциональное оформление, безосновательно считая себя Церквами и усваивая себе именования, связанные с Русской Православной Церковью.

---

[26] См., например: *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 466–470; *Городцов П.А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. Кн. 80. 1909. № 1. С. 51–60; *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 275–278; *Смирнов П.С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII в. СПб., 1909; История русского раскола старообрядчества. Рязань, 1893 (СПб., 1895; 1912); *Он же.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898; *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 98–108; Старообрядчество: История и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001; Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. См. историографич. обзор: *Покровский Н.Н.* Пути изучения истории старообрядчества российскими исследователями // Археографический ежегодник за 1998 г. М., 1999. С. 3–20.

Также заметим, что на мировоззрении старообрядчества, как считается, сказалась свойственная русскому православию убежденность в значимости обряда наравне с догматом веры, восходящая, скорее всего, к «мистическому материализму» прп. Ефрема Сирина и к языческой архаике тенденция к гиперсакрализации бытия, в совокупности сформировавшие, как замечает А.В. Карташев, такие особенности русского умозрения, как «острое, жгучее чувство Бога в материи, в предметах сакральных и соответственная жажда быть таковыми окруженным… русский народ увидел в христианстве откровение о… создании… другого (мира. – *В.Ш.*)… материально-святого, Иерусалима-Китежа, где вся жизнь была бы по благочинию, благообразию, благолепию, благосветлости, благоуханию, как бы сплошным богослужением в обширном граде-храме…. Как прообраз и предвосхищение этой праведной жизни русский народ любит ритуально-церковный быт и быт домашний и общественный в их церковном виде… Теократически полный идеал его – цельный, всеохватывающий, культом проникнутый, украшенный и освященный быт… Православная русская душа жаждет… устроения и здесь на земле всей жизни “по-Божьи” и с царством земным, но “Христовым”, и с довольством и достатком и с благами земными и “благоденственным и мирным житием”, но “во всяком благочестии и чистоте”. Старообрядцы и духоборы, в Отечестве и в эмиграции давшие явления сочетания веры и быта зажиточного и производственного, обнаруживают эти именно потенции и, так сказать, практическую метафизику русского православия»[27]. Эта мощная тенденция к освящению всего земного бытия в старообрядчестве так и не переросла в утверждение возможности полной реализации трансцендентного идеала, но преодоление этого вульгарного «сакрального материализма» произошло все-таки лишь в ходе масштабной деятельности Патриарха Никона с его книжно-обрядовой синоптико-семиотической справой – русско-поствизантийской синопсизацией (пример тому – монументальный образ Воскресенского монастыря Нового Иерусалима и творческое наследие Новоиерусалимской школы песенной поэзии)[28], обозначившей вместе с тем и факт метафизического, социокультурного и гражданско-политического раскола. «Поскольку у старообрядцев стремление к освящению всего земного бытия в подавляющем большинстве случаев не переросло в уверенность в возможности полной реализации трансцендентного идеала в конкретной действительности, они не могут быть рассмотрены как носители утопической тенденции (онтоакиоматического базиса. – *В.Ш.*) в цивилизационном космосе России»[29].

Возвращаясь к первым расколоучителям, мы видим, что в своей автобиографии Аввакум, как и его единоборцы, указывает на следующее: Никон по возвращении в Москву узнал о кознях, а как толь-

---

[27] *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Церковь: Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2. С. 20.

[28] См.: *Патриарх Никон.* Труды / Научн. исследование, подготовка документов к изд., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004.

[29] *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество… // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 100.

ко сделался Патриархом, то не стал пускать к себе бывших друзей и в крестовую. Анализ подготовки и проведения книжной справы свидетельствует также, что, вступив на Патриарший престол, Никон действительно и совершенно справедливо удалил от церковного управления и «советнического» вмешательства в государственные дела именно бывших «справщиков Печатного двора» (большая часть из них входила и в «кружок ревнителей благочестия»), поскольку ввел подобающий Патриарху чин и правила, позабытые или упраздненные при малодеятельном и слабом Патриархе Иосифе. Удаление от дел, надо полагать, было воспринято как труднопереносимое «унижение и оскорбление», а поэтому оскорбленные «ревнители» ждали случая отомстить и тем вразумить новоизбранного Патриарха. Такой момент был использован: на разосланную духовенству Святейшим «Память о поклонах…» было написано опровержение, выставляющее ее как еретическую. Так, в этой, выросшей из лично амбициозных переживаний, дерзкой озлобленности и уверенности во вседозволенности началось противостояние, впоследствии сознательно трансформированное в общецерковное, укрепляемое актуализировавшимися эсхатологическими переживаниями[30] и политическими нуждами малодушных правителей.

Обращает на себя внимание и тот факт, что с удалением Патриарха Никона из Москвы начался процесс оживления церковно-государственного и гражданского раскола[31]. Говорить лишь об активной личной позиции староверов-богомилов в этом процессе некорректно. Значимым фактом является своеобразная позиция московской знати,

---

30 Так, Дж. Биллингтон исторически достоверно в своем исследовании «Икона и топор» (с. 182) отмечает: «Идеи эти находили подкрепление в пророческих проповедях Ефрема Сирина, который в IV в. боролся против насыщения византийской Церкви языческой философией, предостерегая Сирийскую Церковь в своих “Семи словах о втором пришествии Христовом”, о незамедлительной каре, ожидающей тех, кто удаляется от простоты Христа. Проповеди Ефрема, прежде не печатавшиеся ни на одном из славянских языков, неожиданно вышли в Москве между 1648 и 1653 гг. четырьмя изданиями. Его воздействие на фундаменталистов (староверов. – *В.Ш.*) отчасти объяснялось тем, что его труды были основным святоотеческим источником для изображения Страшного суда на русских иконах и фресках, в связи с чем бы давало малограмотным “подтверждение” их традиционного представления о грядущем Судном дне – и внушало веру в его возможную близость. Особое благоговение пророчества Ефрема вызывали еще и потому, что Никон якобы оскорбил этого аскета первых веков христианства, сократив число земных поклонов, сопровождавших его знаменитую великопостную молитву». Также см. о влиянии воззрений св. Ефрема Сирина на русское эсхатологическое учение: *Сахаров Ф.* Эсхатологические сочинения. С. 141–191; также: Житие протопопа Аввакума. С. 91–92; *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола… М., 1875. Т. VIII. С. 361.

31 См., например: *Мельгунов С.П.* Религиозно-общественные движения XVII–XVIII вв. в России. М., 1922.

епархиального архиерейства и особенно самого Царя, благосклонно принимавших и оказывавших милости протопопу Ивану Неронову, который бывал «в их общем совете» и даже «в соборном сидении», а между тем начал пропаганду против новоисправленных книг, осуждал Патриарха Никона, называя его «вне ума сущим, пагубником, не человеком, но зверем», и говорил, что если созывать Собор, то с целью рассуждения «о прелестном его мудровании и о исправлении церковном, а не о нем самом, уже самоосужденном»[32].

Не менее интересным в этом аспекте является факт неисполнения Царем рекомендаций Восточных Патриархов о примирении с Патриархом Никоном, прощении и возвращении на Престол, неисполнения предшествующих (1660 г.) Соборных решений, которые были довольно близки выдвинутым Никоном условиям своего непритязания на Патриаршую кафедру, и, наконец, то, что Патриарх неоднократно демонстрировал готовность к подобного рода разрешению ситуации – своего удаления из Москвы и «стояния в вере». Но здесь, надо полагать, набиравший силу государственно-идеологический маховик уже не мог (в системе личностных представлений, переживаний Царя и постоянно возбуждаемого внешнего эмоционального и оценочного поля, в котором находился он и его близкое окружение) быть остановлен и, тем более, вернуть процесс взаимоотношений и взаимодействий между Царем и Патриархом, между государством и Церковью к прежним формам. Оставалось одно – довести начатое дело до конца, при этом вряд ли кто-либо мог предположить, что идеологические стратегии, подогреваемые религиозно-эсхатологическими представлениями, могут привести к всеобщей социальной церковной и государственной неустойчивости. Так, сначала гражданско-церковное дело быстро превратилось в социально-политическое[33], приведшее к уже совершенно иным – коренным социальным, политическим – реформам, которые в свою очередь задавали иной метафизический уровень народной жизни, иной тип духовности и культуры – протестантский. Начался новый этап пропагандистской атаки со стороны староверов-богомилов в русле государственно-политической деятельности по подрыву

---

[32] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 5. С. 1–113 – автобиография Неронова.

[33] Выступления старообрядцев против власть имущих более всего раздражали правительство и высшее духовенство, поэтому, например, не случайно в центре внимания оказалась жена муромского воеводы, а протопоп Логгин был выдан последнему на расправу. А протопоп Аввакум в крайне неприличных выражениях обращался к Рязанскому митрополиту Илариону (см.: Памятники истории старообрядчества XVII века. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. Стлб. 303).

единства Церкви, усиленный возвращением из Сибири в Москву протопопа Аввакума, которого, как он пишет, «приняли как ангела Божия Государь и бояре; все были мне рады...»[34]

Непоследовательность и неуверенность действий со стороны Царя, чиновничества, некоторых архиереев, неспособных в правовом и каноническом поле грамотно разрешить возникающие проблемы, придавали развивающемуся процессу угрожающий социально-политическими последствиями характер. Имела место духовная и социальная дезориентация, отягощавшаяся эсхатологическими переживаниями, связанными с приближавшимся 1666 г. Весьма своеобразное царское и придворно-бюрократическое оперативно-тактическое манипулирование разворачивавшимися событиями приводило к усугублению дезориентации, дезинтеграции и, как следствие, отторжению, уходу в социальный аутизм (раскол) довольно больших групп населения[35].

Открывшийся в 1666 г. Собор сперва подтвердил свою приверженность единству и согласованности в делах веры с Восточной Церковью[36], а затем в десяти последующих заседаниях разобрал персональные дела раскольников и расколоучителей и подверг их осуждению[37], что впоследствии повлияло и на усмирение Соловецкого бунта. В последнем 11 заседании было выработано «наставление благочиния церковного» для руководства духовенству, а через него и всем мирянам и уже в июле 1667 г. была издана книга Симеона Полоцкого «Жезл правления, утверждения, наказания и казнения, сооруженный от всего освященного Собора... в лето 7174, месяца майя, в 7 день».

---

34 *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 99–100, 192–198, 201–212, 215, 226–232, 290; о клевете Аввакума – Т. 5. С. 59–60, 119–136; *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России. С. 105–174; *Панченко А.М.* Иоанн (Гавриил) Неронов // Словарь книжников. Вып. 3. Ч. 2. С. 72–76, 61–62.

35 См.: *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 5. С. 65; Т. 1. С. 310; *Забелин И.Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. М., 1872. С. 107–151.

36 См.: *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 2. С. 34–44. Также см.: Т. 1. С. 120–144, где перечисляются определения Собора: чтобы священники учили своих детей покоряться во всем святой Восточной Церкви и совершали службы по новоисправленным служебникам, требникам и прочим книгам чинно и единогласно; чтобы просфорницы везде печатали просфоры печатью четвероконечного креста; чтобы знамение креста творили на себе все тремя первыми перстами правой руки; чтобы молитву Иисусову произносили так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас»; чтобы священники и сами говорили, и людей учили говорить алилуию трижды, а затем: «Слава Тебе, Боже» по древнему обычаю святой Восточной Церкви; чтобы благословляли священники народ перстосложением именословным. Так же устанавливались правила: о хранении святого мира, о приготовлении и хранении Святых запасных Даров, о ведении записных книг о рождении, бракосочетании и т.п.

37 См.: Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов. М., 1843 (2 изд.), 1881 (3 изд.); Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею. СПб., 1853. Т. 5. № 102; *Есипов Г.В.* Раскольничьи дела XVIII столетия: В 2 т. СПб., 1861–1863.

Таким образом, начавшиеся с частных амбициозных позиций в агрессивно-неучтивых формах несогласие и противостояние, противопоставление личностно-незначительного церковной соборности и иерархии трансформировалось посредством светского вмешательства и государственной заинтересованности в процесс и систему общественно-церковного движения, церковной жизни и привело к разделению не только внутри Церкви, но и в обществе.

Заключая, можно сказать, что в итоге преднамеренной и весьма последовательной государственной политики в отношении Церкви во второй половине XVII в. последняя, а вместе с ней и совкупное общество, получили явление и процесс, последствиями которого стали, с одной стороны, социокультурная аутизация значительных групп населения, а с другой – политизация внутрицерковной жизни, приведшая спустя несколько десятилетий к упразнению института Патриаршества в Церкви с последующим ее подчинением государству в виде государственного института – коллегии – Священного Синода вместо того, чтобы все более последовательно проводить политику в части автономизации и самостоятельности во внутрицерковном управлении и политике – независимости не только от государства, но и секулярно-партикуляристских тенденций в масштабах как Православной Эйумены, так и Вестфальской международной системы[38].

* * *

Невозможно не обратить внимание – посмотреть на староверие – *старообрядчество*[39] как на *социально-политическую институцию*

[38] К подобного рода выводам приходят современные западноевропейские и американские исследователи – см.: *Hemer Ch.* Herrschaft und Legitimation im Rußland des 17 Jahrhunderts: Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen Nikon. Frankfurt a. M., 1979. S. 161–164; *Heller W.* Die Moskauer «Eiferer fur die Frömmigkeit» zwischen Staat und Kirche (1642–1652). Wiesbaden, 1988; *Kraft E.* Moskaus Greichisches Jahrhundert. Stuttgart, 1995; *Hoffmann P.* Die Nikonsche Kirchenreform und die Kirchenspaltung in Rußland als Alternativsituation der Stellung der Kirche im Staat // Wegscheiden der Reformation: Alternatives Denken vom 16 bis 18 Jh. / Hrsg. von Gunter Volger. Weimer, 1994. S. 439-449. В частности американский историк Г. Михельс свидетельствует, что влияние раскола на религиозную и общественную жизнь России середины – второй половины XVII в. в историографии сильно преувеличено благодаря именно старообрядческой литературной традиции, а сопротивление книжно-обрядовой справе Патриарха Никона долгое время исходило только от узкого круга лиц и не вызывало сочувствия у широких слоев населения, о чем убедительно говорил в свое время Н.И. Субботин, а в настоящее время подтверждает С.В. Лобачев – см.: *Michels G.* At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford (California), 1999. P. 217–223; *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. С. 113 – гл. 7: Церковная реформа; с. 174 – гл. 11: Никон и духовенство; с. 189 – гл. 12: Никон и власти.

[39] Сделаем замечание: историческая и обществоведческая, как специализированная, так и популярная литература – аутентичная, оппозиционно-просветительская и официальная гражданская, – содержит множество документальных фактов «стояния за веру до единого

с оригинальным идеологическим, литературно-полемическим ресурсом, которое именно своей политической активностью решительно врастало в народную словесность, постепенно формируя свою источниковую базу, которая впоследствии не только указывает и на ее якобы гражданско-экономическую, культурно-историческую значимость, и оправдывает ее социально-полическое участие-влияние на жизнь общества, государства и, безусловно, Церкви, но и активно используется для этого оправдания и влияния.

Архиепископ Харьковский Филарет в масштабном «Обзоре русской духовной литературы» (кн. 1: 862–1720. Харьков, 1859. С. 345–348. № 228; кн. 2: 1720–1858 гг. СПб., 1861. С. 86–91. № 97) дает систематический свод писателей-раскольников и их сочинений, идейный исток которых весьма специфичен. Именно на это идейное своеобразие – сущностное всей традиции – указывает теологумество анафематствованного протопопа Аввакума[40], который отрицал едино-

---

"аз"», проявленных последователями старообрядческой религиозной традиции. В целом мы рассматриваем эти факты как явления, достойные примера и восхищения с позиции церковно-гражданской ответственности за сохранение в среде последователей религиозной традиции исповедуемых групповых ценностей, осознаваемых как конституирующие картину мира фундаментальные основы бытия.

[40] Не менее показательно сочинение *иеромонаха Досифея Керженского* «Обличение от лица Собора 1709 г. по учению Аввакумову». Здесь излагается учение Аввакума, по его же писанию к Соловецкому старцу: «Зри, Соловьянин, и веруй Трисущную Троицу. Существо едино на трое равно разделяй. Несекомую секи, небось, по равенству – едино на три существа и естества. Спас рече: Аз во Отце и Отец во Мне, волею, а не существо в существе. Свойство блаженного существа (Божия) в вышних пребывает, во свете живый непреступнем, а на земле и под землею непоступно... Федка, а Федка! По-твоему кучею надобе едино лице и един состав и образ. Ох! блядин сын, собака косая, дурак, страдалец. Коли не знаешь в книгах силы, и ты вопроси бабы поселянки, – заблудил де от гордости, государыня матушка, на водах пустыни, и не знаю праваго пути к Богу, а со отцем духовным спроситися диавол претит ми и от него де за воровство свое проклят. Помози-де, матушка, моему сиротству, исправь мою душу косую и весь-де орган по души катится косо, с трудом великим не путем еду. Скажи-де, государыня, о св. Троице: Троица-де что есть? так она тебе скажет. – Вопроси еще ея же, что есть существо Божие? И она тебе отвещает... Мой худой еретичишко Федка глаголет самым существом воплотившагося Бога Слова. Аз же исповедую и верую свойство недвижимо, но излия Бога Слово во утробу девы силу существа естественную. Господня душа просто, молыть (Феодор), не была во аде, якоже прочих святых души, но Христос послал ее ко Отцу с кровию своею нас выкупая, а не во ад от креста пойде. Пречистой души во ад сшедши с телом неистленным во гробе лежащим, а не без души тело бысть во аде и душа без плоти.... А яже глаголет, яко не бысть Христос по востании из гроба телом и душею во аде, но единою душею ада плени, а тело в то время мертво во гробе лежа, пощади, сын Божий, от сего безумия и нелепаго мудрования... И о душе то слепотою говорит, слушать нечего – глаголет бо ее трисоставну. Не тако, не бляди: вси святии научают, яко душа единораслено и телесовидно; ум, слово и дух – силы в ней действенныя... Душа – вещь телесовидна – дух, но и плотне есть; единовидна и единосоставна, а не трисоставна». Все это приводится для оправдания свт. Димитрия против клеветы Денисовы, якобы тот «сшил баснословия на Аввакума», но еще добавляются и слова диакона Феодора из письма «братиям и сродникам по

сущность Пресвятой Троицы, утверждая, что в Троице три существа – «три цари небесные», каждому из которых принадлежит «особое седение»; он отделял ИсЂ.ХсЂ. от третьего лица Св. Троицы, или, – как писал диакон Федор Иванов, – «четверил» ее, при этом Аввакум обвинял Федора в «единобожии», говоря, что последний прячет «существа в существе». Все это привело Аввакума к пересмотру и других догматов: существо Бога представлялось ему пространственно ограниченным, «непоступным», «пребывающим в вышних», из чего выводилось, что Бог вочеловечился не существом, но благодатью. Далее он утверждал, что в третий день «воста Сын Божий, сниде телом и душею во адово жилище», различая при этом «возстание» от гроба и Воскресение (первое произошло при схождении во ад, а воскрес Христос по выходе из ада) и считая, что ИсЂ.ХсЂ. еще до «возстания» послал с Креста Свою Душу со Своей Кровью к Богу-Отцу и она «на жидов била челом, еже они Христа убили напрасно». Основателем Церкви Аввакум считал не ИсЂ.ХсЂ., а апостола Петра; ангелов представлял сообразно простонародным воззрениям – такими, как они пишутся на иконах. При совершении Евхаристии преложение Св. Даров, полагал Аввакум, совершается на проскомидии (так получалось из-за неоправданного удлинения чинопоследования в старых «Служебниках», да и благословляются они почти так же, как и в анафоре). В спорах о душе Аввакум полагал, что она «единосраслена и телесовидна; ум, слово и дух – силы в ней действенныя», т.е. являются проявлениями душевной энергии.

Становится очевидно, что все эти заблуждения – качественно отличная сумма идей и верований с соответствующими им умонастроениями и социально-политической активностью от православно-христианских – идейно восходят к новгород-московской ереси

плоти» о дерзко нелепом учении Аввакума: «Распри со мною у них были зело и брани и клятвы. – Они убо, протопоп Аввакум и поп Лазарь, начали Троицу на трех престолех исповедовати и трибожну и трисущну глаголют и в трех лицах по три состава глаголет Лазарь. А Христа четверта Бога глаголют быти и на четвертом престоле седяща и самаго существа божественнаго в Нем не исповедуют, но силу и благодать от сыновни ипостаси нанявшуюся в девицу глаголют, а самое де существо сыновне и (существо) Духа Святаго с небси на землю никогда не сходит, – но сила и благодать посылается. Дух Свят не сам же сходит в Пятидесятницу, глалолют. Местом описуют Божество Святой Троицы, поиудейски – плотским разумом. А во ад схождение Христово с плотию по востанию из гроба исповедует Аввакум и востание Христово от гроба не называет воскресением, но востанием токмо. Воскрес-де как из ада вышел. – А Лазарь глаголет едину душу Христову бывшу во аде с силою Божества и без плоти, до востания из гроба, и востание Христово от гроба называет воскресением. – Лазарь и Аввакум противятся и о преложении св. Даров. Оба они мудрствуют сначала проскамидии совершено тело Христово и кровь. – И основание Церкви на Петре апостоле (глаголют), а не на самом Христе. Аз же диакон Феодор всего их сего мудрования не приемлю, но отмотаю и обличаю».

жидовствующих – русской версии манихейства, являя собой русское богомильство. Именно сумма этих идей и верований указывает на дуалистичность картины мира не только раннего староверия, но и в целом всего *русского богомильства – исторического старообрядчества*, и, подчеркнем еще раз, предопределяет совокупное умонастроение-действование своего носителя, которое и который, безусловно, имеют не только внешние отличительные признаки.

Рассуждая о генезисе старообрядчества, его представлениях, также невозможно не указать базовых элементов, неразрывно связанных, сформировавшихся в древнерусско-староверческой (патриархальной) картине мира[41].

В начале раскольнического движения наряду с постоянным подчеркиванием особого значения царской власти, – говорит П.В. Лукин, – встречаются весьма характерные «проговорки» о человеческой природе Царя (см. слова Ивана Неронова о царе как об «избранном Божьем рабе»), но это не означает, что при разочаровании в Алексее Михайловиче суть представлений о значении царской власти изменилась, что подтверждают и челобитная протопопа Аввакума новому Царю Федору Алексеевичу: «...помилуй мя, Алексеевич, дитятко красное, церковное! Тобою хощет весь мир просветитися, о тебе люди Божий расточенныя радуются, яко Бог дал нам державу крепкую и незыблему. Отради ми, свет мой, отради ми отрасль царская...»[42]. В зависимости от конкретной исторической ситуации в староверии-старообрядчестве актуализировались разные стороны представлений о сущности царской власти, в то время как их общая структура оставалась неизменной: 1) царь – фигура сакральная, но лишь постольку, поскольку на него распространена Божественная благодать, которой была наделена свыше Россия как единственная (и поэтому «святая») православная держава, отчего и царская власть священна; 2) царь по сути смертный, тленный человек, пусть и избранный, но все же – «Божий раб».

В древнерусско-староверческих представлениях Царь обладает определенными правами и обязанностями, но при этом необходимо учитывать, что вряд ли в сознании старообрядцев XVII в. существовало близкое современному логическое различение прав и обязанностей – право и обязанность в средневековье неотделимы одно от другого, поэтому корректным будет понятие «правила поведения», имея

[41] Мы солидарны с выводами П.В. Лукина, полученными в фундаментальном исследовании «Народные представления о государственной власти в России XVII в.» (М., 2000), которые представляем в кратком изложении.

[42] РИБ. Т. 39. Стлб. 767.

в виду не только бытовое, но и политическое, и духовно-религиозное поведение Царя. Следовательно, как с этой – средневековой – точки зрения должен вести себя Царь? В чем состоит тот «божественный закон», о котором писал, например, обращаясь в ноябре 1653 г. к Алексею Михайловичу, Иван Неронов: «...ты, благочестивый Царю... соблюдаеши преданный нам закон, Богом нашим Исус Христом, соблюдаеши же крепко и непорочно»[43]?

В разное время «божественный закон», которому обязан следовать Царь, толкуется не одинаково[44]. В силу характера «никоновых» реформ, в старообрядческих сочинениях ярко отразились представления о взаимоотношениях Царя как главы царства (светской власти) с Православной Церковью и, в частности, с церковной иерархией – священством; в более широком плане – о взаимоотношениях Царя, цар-

---

[43] *Субботин И.И.* Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 39.

[44] Общая структура представлений о сущности Царя и правилах его поведения чаще всего соответствует официальной религиозно-политической идеологии, сформировавшейся в эпоху Ивана Грозного. Не говоря об особом значении царской власти, отмечаются характерные параллели, например, о возможности *пассивного* сопротивления Царю, нарушающему «Божий закон», нечестивому «царю-мучителю», писал прп. Иосиф Волоцкий: «Аще ли же есть царь, над человеки царьствуя, над собою имать царствующа скверныа страсти горехи, сребролюбие же и гнев, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех, неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но диавол и не царь, но мучитель… Ты убо таковаго царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавьство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит» (*Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Казань, 1857. С. 324–325). Даже сам Царь Иван IV в речи к Собору 1551 г. фактически призвал «святых отцов» не повиноваться ему в случае нарушения им *божественных канонов*: «Аще ли аз буду вам супротивен кроме божественных правил вашему согласию, вы о сем не умолкните, аще преслушник буду, воспретите ми без всякаго страха, да жива будет душа моя и все подлежащии нам, яко да непорочен будет истинный православный хрестьянский закон и славится в нем пресвятое имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Стоглав // Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 265). Более характерно то, что тот же Иван IV в «гимне неограниченному самодержавию» – первом послании Курбскому говорит о существовании неких пределов царской власти, выходить за которые не может даже он, суть которых – соблюдать верность Православию: «Тем же и вся Божественная писания исповедуют, яко не повелевают чадом отцем противитися, а работам господиям, *кроме веры*. Аще убо сие от отца твоего, диявола, восприим, много ложными словесы своеми сплетаеши, яко веры ради избежал еси – и сего ради жив Господь Бог мой, жива душа моя, – яко не токмо ты, но и все твои согласники, бесовския служители не могут в нас сего обрести», – упрекает Грозный беглого князя (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 14). Все это уже привлекало внимание ученых, например, В.Е. Вальденберг пишет: «… политическое учение раскола признавало за Царем значение защитника Православия и границу его власти видело отчасти в законе правды, а главным образом – в самой православной вере. В этом раскол сходился не только с учением Иосифа Волоцкого и его школы, но и с политической теорией Ивана Грозного, который единственный предел царской власти видел в вере» (*Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916. С. 412, также с. 407 – 409). Так что вполне правомерен и заслуживает новой постановки вопрос: *в какой степени и в каком смысле можно говорить о единстве общественного сознания в России XVII в.*?

ства и православной веры, догматов как важнейших элементов староверческой системы ценностей.

В оценке прав и обязанностей Царя по отношению к православной вере и Церкви староверы исходят из общей идеи о том, что Царю принадлежит вся власть в государстве (*в XVII в. окончательно утвердился наместнический вариант религиозно-политического строя, при котором глава государства воспринимается как «наместник Бога» и в этом качестве выступает как светско-культовый мессия – Божий помазанник; сформировалась наместническая идеология и архетип автократоургии*). В этом смысле, если понимать власть как политическое и административное управление, они ставят «царство» выше «священства», светскую власть выше духовной. Вообще, видимо, для старовериия в целом вряд ли существовало понятие «духовная власть»: авторитет Православной Церкви реализовывался совсем в другой плоскости – духовного окормления и попечения, содействия власти светской, в связи с чем староверие (старообрядцы) крайне отрицательно восприняли попытки Патриарха Никона расширить свои полномочия и истолковали их как посягательство на законные прерогативы «истинного» православного Царя. Близкий к старообрядцам патриарший подьяк Федор Трофимов написал в 1665–1666 гг. серию «росписей» (доносов) Царю против Никона, где тщательно зафиксировал все вторжения Никона в сферу полномочий Царя, все оскорбления, якобы нанесенные Патриархом Царскому Величеству. Среди них были исполненные в глазах русского книжника XVII в. глубокого символического смысла Никоновы предерзания, как, например, «он же, Никон, сделал себе пояс златый з болшим украшением и говорил: ни в царских де такова нет. И то ево на царскую державу гордость»[45], или «он же, Никон, дмяся своею гордостию, поставил крестовую церковь выше соборные церкви; тут же зделал себе светлицы и чердоки; и то явное его на царскую державу возгоржение»[46].

То, что Федор Трофимов (как и другие староверы) понял чисто формальные, на первый взгляд, действия Патриарха (например смену облачения) как символическое выражение попытки «восхитить» царскую власть, видно из следующего пассажа: «Римский убо Папа, егда умысли царскую власть себе похитити, преж всего митру на себя возложи и понагию другие наложи... и по сем умысли с советники своими, и кесаря Генриха подаянием сокромента уморил, и тако все царское обдержание на себя восхити. В сие убо Никон, яко волк во

[45] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 287.
[46] Там же. С. 290.

овчию шкуру, облечен, митру на главе нося и понагию другую на себя налогая, и советником своим повелевая також: се убо неменьшее похищение царского чина и власти»[47].

Также о Никоне пишет Царю Иван Неронов, полемизируя с «оскорблявшими» Алексея Михайловича сочинениями опального Патриарха: «И паки пишет Никон, что де ты, Великий Государь, властей собрал, а о походе его впрямь не сказал, а то де учинил для того, чтоб лживые свидетельства написаны были о нем от некоторых людей. О дерзость! Сице ли подобает Никону тебе, христолюбиваго Государя Царя, почитати. Досадивый бо цареви без правды архиерей извержется»[48]. Так Неронов возмущается якобы несправедливым требованием Никона о том, чтобы Царь информировал его о всех своих важных предприятиях, поскольку считает подобное досаждением Царю «без правды», за что архиерей должен быть лишен сана по апостольскому правилу.

Все это указывает на то, что старорусское староверие было категорическим противником вмешательства церковной иерархии в полномочия Царя. Но в соответствии с этим представлением, мог ли Царь обладать какими-либо правами в отношении Церкви?

Реакция первых «старообрядцев» на попытки Никона выйти из-под контроля светской власти показывает, что древнерусско-староверческое понимание Церкви требует ей помощи от «православного царя». В адресованной Алексею Михайловичу росписи спорных речей с Никоном (1653–1654 гг.) Иван Неронов пишет об инциденте – когда Никон в присутствии свидетелей якобы непочтительно отозвался о царской власти: «Да в то же время было и о благочестивом Царе у Патриарха слово: “Мне-де и царская помощь негодна и ненадобна, да таки-де на нее плюю и сморкаю”. И я ему говорил: “Владыко, не дело говориш, вси святии собори и благочестивыя власти требовали благочестивых царей и князей и весь царский сигклит в помощь к себе и православной християнской вере”»[49].

Итак, по Неронову, Православная Церковь должна требовать себе *помощи благочестивых Царей*. В чем же должна выражаться эта «помощь»?

---

[47] Там же. Характерно, что ревнитель старого благочестия Федор Трофимов выступает на стороне Императора, так как., по его мнению, Папа Григорий присвоил себе принадлежащие светской власти и несвойственные ему полномочия.

[48] Черниговские епархиальные известия. Чернигов, 1875. № 14. С. 459–460. Эта челобитная не опубликована у Н.И. Субботина, хотя один из ее списков находится в: Рог. № 667; в 1875 г. ее опубликовал специалист по расколу в Западной России М.И. Лилеев.

[49] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 44.

Во-первых, Царь, по мнению староверов, выступает организатором церковной жизни (этот взгляд особенно проявился в так называемой программе церковных реформ, предложенной Иваном Нероновым в его челобитных – в феврале 1654 г. Неронов обращается к Царю с предложением собрать новый собор на основе привлечения не только представителей всех слоев духовенства, но и «добродетельно живущих» мирян, который разрешил бы все будоражащие Русскую Церковь проблемы): о Патриархе тут не говорится ни слова, но Царь – первенствует: «Тебе же, Государю, яко превеликому столпу, ту председети и всех зрети»[50].

Итак, Неронов считает председательство на церковном соборе неотъемлемым царским правом. Об этом же говорили почти все старообрядцы, особенно в начальный период раскола, когда они надеялись на то, что Царь положит конец никоновским «новинам». Близкий к старообрядцам епископ Вятский Александр[51] подтверждал эту идею примерами из священной истории и из практики благочестивых царей – предшественников Алексея Михайловича: «...рождьшиися во благочестии и в вере воспитани бывше цари руку помощи даяти должни суть, благочестивых бо царей пособия и помощи Церкви всегда требует. Благочестивии же цари должни суть таковая подавати им, яко вере суще поборницы... все бо седмь Вселенстии собори благочестивыми цари собрани быша...»[52]. Таким образом, Царь не только председательствует на церковных соборах, но, по всей видимости, обладает и исключительным правом их созывать.

Исходя из этих своих представлений, староверы-старообрядцы, естественно, не поняли и не приняли никоновской концепции о «сугубой двоице» – Царе и Патриархе, разделении властей и их симфоническом действовании, посчитав, с одной стороны, покушением на «царское величество», с другой, – непомерным преувеличением авторитета Патриарха внутри Церкви по отношению к другим архиереям, в связи с чем понятно и негодование Александра, еп. Вятского[53].

---

50 *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 66.

51 Об Александре Вятском и его письменном наследии см.: *Бубнов Н.Ю.* Александр Вятский – писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41.

52 *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 7. С. 125 – см. сб. «Христианоопасный щит веры» инока Авраамия, куда вкючена челобитная еп. Александра об избрании вместо Никона нового Патриарха.

53 В сделанном им сличении двух «Потребников» – киевской печати времени Петра Могилы и новопечатного никоновского – еп. Александр разбирает их взаимные несоответствия, ограничиваясь, как правило, кратким резюме по типу: «...смеха и мятежа полны /новые речения/ и неведомо откуда взяты, и святые апостол и святых отец разуму и мудрованию отнюдь противны, и мню, яко враг Церкви, некто сия расположивый» (ГИМ. ОР. Син. 1199. Л. 113).

Однако, дойдя до чина освящения ставропигиального монастыря, еп. Александр возмущается тем, что по новому толкованию освящать ставропигию теперь должен либо сам Патриарх, либо специально уполномоченный им архиерей. Александр гневно восклицает: «И по сему мудрованию ушто прочи святители власти не имеют водрузити крест на основании церкви, и освятити, и храм совершити. И во все паствы, на основание церкве, кресты водружалныя, ушто от Патриарха посылаются?.. Откуда сей чин, и како он патриаршеской, а не Христов?.. Христов убо крест освящен кровию Христовою, и никоторой Патриарх воли не имать того освящати, но сам святый и животворящий Крест всех освящает. Дерзость же сия ни от которого Вселенского Патриарха имать быти, разве от Римского Папы»[54]. Так, еп. Александр в изменении некоторых обрядов усматривает символическое выражение попыток Никона стать полновластным господином в Церкви, подчеркнуть особое положение Патриарха по сравнению с остальными архиереями, по образу и подобию Римского Папы.

Но, может быть, такое отрицание никоновских концепций о роли Патриарха в Церкви и по отношению к Царю было свойственно лишь еп. Вятскому и было связано с его архиерейским статусом? – Нет: тот же Иван Неронов, опираясь на правило Карфагенского собора, в челобитной Царю о скорейшем избрании Патриарха вместо Никона (1660) высказывает сходные идеи: «Первый епископ, рекше митрополит или Патриарх, не начальный святителем, ни крайний святитель, но епископ перваго седалища наречется. Толкование же сего правила сице повествует: святительский чин един есть и тойжде на всех, и не наречется сей убо совершен святитель, ин же не совершен святитель, но вси равни святители, и вси епископи, якоже и благодать Святаго Духа равно приемше...»[55]. В несколько наивной, но красноречивой форме те же представления отразились и в 1682 г. в ходе совместного выступления в Москве стрельцов и старообрядцев. По свидетельству летописца этого движения со стороны староверов Саввы Романова, «отцы» взывали тогда к «Великим Государям» Иоанну и Петру: «...буде Патриарх не изволит по старым книгам служити, они бы, Великие Государи, велели ему, Патриарху, с нами, богомольцами своими, дать праведное свое разсмотрение от божественных писаний»[56].

Итак, староверы считали само собой разумеющимся то, что Царь имеет право давать прямые указания Патриарху, главе духовной власти,

[54] Там же. Л. 118–118об.
[55] *Субботин И.И.* Материалы для истории раскола... Т. 1. С. 175.
[56] *Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. М., 1863. Т. 5. Отд. 2. С. 117.

причем по вопросам, находящимся, казалось бы, в сфере компетенции последнего (по каким книгам служить, что является благоугодным и т.д.). Более того, когда после «прения о вере» 5 июля 1682 г. старообрядцы, полные иллюзий насчет своей победы, триумфально шествовали по улицам Москвы, по сообщению того же Саввы Романова, они «идуще и друг другу возвещающе с радостию: "Нам де Цари Государи приказали по старому креститися" и показующе всему миру, сложа персты по преданию святых отец». Опять-таки здесь очень характерна ссылка на санкцию со стороны светской власти, глава которой (Великие Государи) якобы «приказали» староверам «по старому креститися»[57].

Как видно, речь идет об общем для древнерусской традиции представлении о сакральности Царя и царской власти, его господствующем положении во всех без исключения сферах жизни, включая и церковную. Это, конечно, не значит, что староверие не признавало авторитет Патриарха. Они протестовали, прежде всего, против вмешательства Патриарха в царские прерогативы, которые понимались, как было видно, весьма специфически, и против чрезмерного, с их точки зрения, подчеркивания особого достоинства Патриарха по сравнению с другими архиереями. Тем не менее в такой иерархии ценностей Патриарх все же занимает достаточно высокое место: древнерусское староверие само возникновение Патриаршества рассматривает как особый сакральный дар, полученный Россией свыше за верность в деле сохранения истинного благочестия. «...Вся святая предана будут велицей Российстей земли, и царя рускаго возвеличит Господь над многими языки, патриаршеский чин дан будет Рустей земли, и страна та наречется светлая Россия, Богу тако изволившу...»[58], – писал дьякон Федор в дополнениях к «Прениям с греками о вере» Арсения Суханова, помещая патриаршество среди других сакральных атрибутов «Светлой России».

Необходимо также отметить, что, с точки зрения староверия, у Патриарха все же были определенные права по отношению к Царю, которыми он не только мог, но и обязан пользоваться в надлежащей ситуации, правда, эти права не имели никакого отношения к формально-юридическому ограничению царской власти. Протопоп Аввакум в «Книге толкований и нравоучений» совершенно естественно осуждает отошедшего от «истинного отеческого закона» библейского царя Манасию, явно при этом обращаясь к Алексею Михайловичу: «А сам

[57] *Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах // Там же. Т. 5. Отд. 2. С. 145.
[58] *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2. Вып. I. С. 181.

где был?.. Полно противитца! Сам так захотел: новый закон блядивой положил, а отеческой истинной отрыгнул и обругал. Кто бы тя принудил? *Самовластен еси…*»[59]. Эти права отнесены лишь к сфере духовной: Первоиерарх Русской Церкви обязан в случае отступления Царя от «истинного благочестия» указать ему на это и наставить на путь истины. Именно поэтому староверы, как только Никон оставил Патриаршество, стали ратовать за избрание его преемника.

Наиважнейшим в древнерусско-староверческом *представлении о власти*, будь то царской, будь то церковной, является *ее костное доброделание*. Так, при избрании Патриарха кроме непосредственного участия Царя и «знамения Святого Духа» (было ли это знамение или не было, вероятно, выявляется уже после поставления [помазания], в зависимости от результатов деятельности святителя [государя]) требуется блюдение им «божественных канон и преданий святых отец». Поскольку традиционное понимание и применение этих правил имеет историко-культурную специфику, важно понимать, как они, исходя из условий и контекста, толковались в каждом конкретном случае.

Старовериe ориентировалось на обнаруживаемые в истории идеальные модели. Хотя разные толкователи обращались к различным примерам, но в их трактовке много общего. Например, для еп. Александра Вятского такой идеальной моделью служило избрание в 1448 г. русскими епископами митрополита Ионы[60]. Имея в виду то же самое, инок Авраамий пишет о провозглашении автокефалии Болгарской Церкви[61]. Две эти формулы выражают одно представление старообрядческих – о том, как следует поставлять первого иерарха Православной Церкви: очевидно – инициатива должна принадлежать Великому Князю, который должен предложить и достойного кандидата, но решающее слово остается все же за церковным собором, главную роль в котором должны играть архиереи, но участвовать и так или иначе влиять на принятие решений могут и представители самых широких слоев не только духовенства, но и всего общества (см. «программу реформ» Неронова).

Староверы, а вслед за ними и старообрядцы, во-первых, отводят Царю важное место в управлении Церковью, но отнюдь не провозг-

---

59 РИБ. Т. 39. Стлб. 469.

60 См.: *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 144: «Сего ради [после Флорентийской унии 1439 г.] великий князь Василей Васильевич, советовав со архиереи всеа Великия Росии, в митрополиты Резанского епископа Иону чудотворца своими русскими архиепископы и епископы и всем священным собором в лето 1448 [поставил]».

61 См. там же. С. 88: «Видев же Царь болгарский себе неправдуема от них [греков.] и абие изволися ему, яко Царю сущу, и своими епископы Патриарха во граде Тернаве поставити...».

лашают монарха ее полновластным хозяином. Эти их представления носили все более идеалистический характер, и суровая историческая реальность не преминула нанести по ним жестокий удар. Во-вторых, старообрядцы считали, что *в первейшие обязанности Царя входит борьба с разного рода еретиками и противниками истинного православного благочестия вне и внутри Церкви и вообще обеспечение в ней благолепия и мира*. После знакомства со старообрядческими сочинениями может показаться, что, по мнению их авторов, *в этом вообще заключался главный смысл существования царской власти*.

Староверие исключительно высоко ценит церковный «мир», понимая его как сохранение в неприкосновенности и полноте православного благочестия, т.е. всего сложившегося к середине XVII в. комплекса догматов, обрядов и священных текстов. В своем знаменитом «Житии» протопоп Аввакум вспоминает, как он с гордостью заявил на Соборе 1666 г. прибывшим на него Вселенским Патриархам: «До Никона отступника в нашей Росии у благочестивых князей и царей все было православие чисто и непорочно, и Церковь немятежна»[62]. Русские средневековые книжники вообще испытывали чувство гордости за то, что в России никогда ереси не получали широкого распространения, и в этом они видели значительную заслугу Царей, которые охраняли Православие.

Мольбами к Царю о том, чтобы он обеспечил «мир» в Церкви, полны первые старообрядческие челобитные к Алексею Михайловичу. Именно к Царю, видя его первейшую в этом обязанность, обращается в челобитной 1662 г. еп. Александр Вятский: «Но молю тя, благочестивый и христолюбивый царю, дерзость сия, смущающая народ, яко да потребится, и нелепая оная глумления да упразнятся, святей же Церкви мир да умножится и сынове церковнии от смущения да свободятся, настоящий же праведний от Бога гнев, твоего ради царьскаго исправления, да пременится»[63]. Такой же мольбой начинаются все послания Царю Ивана Неронова: «О, благочестивый Царю, устави, молю, бурю, смущающую Церковь!»[64]. О том же просил, согласно Савве Романову, «Великих Государей» Никита «Пустосвят» во время «раскольничьей смуты» в первых числах июля 1682 г.: «Пришли к Царем Государем побить челом о исправлении православныя христианския веры, чтоб царское свое праведное разсмотрение дали... и чтоб церкви Божий были в мире и соединении, а не в мятежи и в раздрании, и служба была бы в Церкви Божией, как при Царе Михаиле

[62] РИБ. Т. 39. Стлб. 58.
[63] РГБ. ОР. Рогож. № 667. Л. 199–199об.
[64] *Субботин И.И.* Материалы для истории раскола... Т. I. С. 38.

Федоровиче и при Святейшем Патриархе Филарете Никитиче служили по старым служебникам»[65].

Любопытно, что староверы, включая и вождей раскола, и Никона с последующими «никонианами», высказывают эти просьбы почти одинаковыми словами; ни одно из таких посланий не обходится без упоминаний о восстановлении «мира» и о «буре», смущающей Церковь. Сама терминология показывает, насколько были затронуты самые основополагающие представления радикальных старовероврастообрядцев деятельностью реформаторов, а с другой – Никона «расширением» (узурпацией) над Церковью со стороны Царя (государства) и вмешательства в ее дела. Так что в этих обстоятельствах все более правомочен и актуален все еще нерешенный вопрос – каких реформаторов и каких реформ?*

Старообрядцы обращаются к Царю с мольбами не только потому, что усматривают в наведении порядка в Церкви прямую его обязанность, но и потому, что уверены – от сохранения «мира» в Церкви зависит и благополучие монарха в мире дольнем и его судьба в Царстве Небесном. Александр Вятский предупреждает Царя: «...не укрепляются дела царския, донележе не укрепятся дела Матере твоея, святыя, соборныя и апостольския Церкви...»[66]. Иван Неронов в послании Царице Марии Ильиничне (май 1654 г.) дает Царю совершенно конкретную рекомендацию не ходить в поход на поляков до тех пор, пока он не установит «мир» в Церкви: «Да первее со враги Церкви брань сотворит, потом на иноплеменник да идет, никако ослабу дая в сих: еда бо како тые брани не управив, скорбь и тщету тамо прияти будет, оскорбив святую его Матерь, родившую его во святей купели»[67]. Как это напоминает слова и мольбы к Царю и Патриарха Никона!

В основе этих высказываний лежит представление староверия о тесной мистической взаимосвязи между Церковью и Царем: Церковь – духовная Мать царя, родившая и воспитавшая его в Духе; царь же – ее любимый духовный сын, обязанный по-сыновьему заботиться о Ней. Естественно, когда «мать» находится в тяжелом положении, Царь не может ждать ничего для себя хорошего в любых своих предприятиях… В этом контексте становится понятным и другое общее древнерусско-староверческое представление – именно Царю принадлежит

---

[65] *Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древности. Т. 5. Отд. 2. С. 137.

* Становится очевидным, что староверие никак не могло увидеть и отличить суть двух процессов – церковного с церковно-обрядовой справой и государственно-политического с реорганизацией системы госуправления.

[66] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 7. С. 114.

[67] Там же. Т. 1. С. 81.

право (и обязанность) карать еретиков и вообще всех, уклонившихся в чем-то от православного благочестия.

Так, уклонившихся в ересь никониан, по мнению старообрядцев, должен наказать именно Царь. У разных сторонников (толки и согласия) старой веры предложения о методах такого наказания различны, но сходны в том, что осуществлять его должен Государь[68]. Так, в соловецком сочинении (около 1666 г.) «Сказание от божественных писаний... о новых книгах» говорится об эпизоде борьбы при Иване III: «В лето 1473 егда прииде из Царя града царевна София в царствующий град Москву к Великому Князю Ивану Васильевичу всеа Русии, а с нею шел из Рима от Папы посол Антоний легатос, и нес пред собою крыж, Великий же Князь и преосвященный Филип митрополит Московский и всеа Русии, и весь освященный собор и царский синклит и московстии народ онаго посла с тем крыжем в царствующий град Москву ни блиско не пустили...»[69]. Более того, в прошлом, по мнению старообрядцев, даже «неверные» Цари, цари-язычники могли брать на себя справедливую миссию изгнания еретиков из *христианской церкви* и последующего их наказания. Обращаясь к одному из своих врагов – проповедников самосожжений, Евфросин восклицает: «И ты, Поликарпе, не лстись и не лети! повинетеся, аще и не хощете. Аврилиян и еллин кесарь, царь неверный, еретика Самосата, по умолению отец поместнаго собора, предал и осудил, и едина верных суду повинна быти повелел; соборное деяние оправдал, а Самосатена еретика от церкви изгнал, не точию ж, но и в заточение послал»[70].

Между прочим, вопрос о том, какими методами, с точки зрения старообрядцев, должен бороться с «еретиками» Царь, не является простым. Широко известны полные ненависти к еретикам-никонианам высказывания протопопа Аввакума: «Перестань-ко ты нас мучить-тово! Возми еретиков-тех, погубивших душу твою, и пережги их, скверных собак, латынников и жидов, а нас распусти, природных своих»[71]. На основании этого и других призывов Аввакума делались выводы, в том числе, и об особой жестокости старообрядцев, о том, что, с их точки зрения, наипервейшей задачей Царя должна быть кровавая расправа

---

68 Протопоп Аввакум в «Книге толкований и нравоучений», например, сокрушается: «Как бы добрый Царь, повесил бы ево [Никона] на высокое древо…» – см.: РИБ. Т. 39. Стлб. 58.
69 ГИМ. ОР. Вахр. № 401. Л. 4об.–5. См.: *Бубнов И.Ю.* Писатели-старообрядцы Соловецкого монастыря // Книга и книготорговля в России в XVI–XVII вв. Л., 1984.
70 *Евфросин.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. 1691 г. / Сообщ. Х. Лопарева. СПб., 1895. С. 94.
71 РИБ. Т. 39. Стлб. 467.

с еретиками, в данном случае с «новолюбцами» – никонианами*. Один из наиболее последовательных расколоучителей – дьякон Федор, постоянно призывавший Царя к борьбе с разными действительными и мнимыми ересями, ненавидевший пережитки язычества, в «Послании из Пустозерска сыну Максиму» (1678–1679) писал: «Святии отцы и благовернии царие на всех соборех своих праведных... и единаго явнаго уже еретика не замучили, и не сожгли, и не удавили, и языка не отрезали, и руки не отсекли ни единому, и в землю живых не загребали никогоже на соборах своих святых»[72]. По-видимому, «кровожадная» точка зрения Аввакума не была ни единственной, ни даже преобладающей в расколе. Большинство же староверов, включая и наиболее реакционную часть – старообрядцев, полагали, что бороться Царю с еретиками нужно прежде всего словом – увещеваниями.

Итак, по отношению к Церкви и внутри Церкви Царь, согласно староверческо-старообрядческим сочинениям, обладает достаточно широкими правами, но именно здесь лежат пределы царской власти, нарушив которые, Царь перестает быть для них «праведным» православным Царем[73]. Если же Царь оказывается отступником, то

---

* Но если это есть, с точки зрения вождя-идеолога старообрядческого староверия, закономерное требование, должное быть исполненным, то насколько правомерны современные требования покаяния за гонения к тем, кто именно этой же властью понимался как раскольники и еретики?

[72] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 6. С. 240.

[73] В русской средневековой письменности существовали своеобразные готовые модели «неправильного» поведения Царя и возможной реакции на него. И старообрядцы использовали одну из них, основные моменты которой отразились в еще «дореформенных» сочинениях Герасима Фирсова о конфликте Ивана Грозного и митрополита Филиппа. Подходящие примеры можно было бы почерпнуть, например, в истории Византии, но в русской истории, к которой в силу представления об исключительном характере Русского государства особенно любили обращаться старообрядцы, было нелегко найти соответствующие модели. – см.: *Лукин П.В.* Представления о Царе и царской власти в сочинениях соловецкого инока Герасима Фирсова о митрополите Филиппе Колычеве и Иване Грозном // Вестник МГУ. Сер. 8: История. 1997. № 4.

Надо отметить, что идея о том, что царь «обольщен» еретиком или «волхвом» и поэтому ведет себя «неправильно», высказывалась в древнерусской письменности еще до старообрядцев. Очень интересное на этот счет свидетельство есть во 2-м Архивском списке Псковской 3-й летописи, составленном, скорее всего, в первой половине XVII в., но в любом случае до Патриарха Никона (см.: Псковские летописи. М, Л., 1941. Вып. 1. С. XXXIII; *Охотникова В.И.* Летописи Псковские // СККДР. Л., 1989, Вып. 2 [вторая пол. XIV–XVI вв.]. Ч. 2: Л–Я. С. 29). В тексте за 1570–1581 гг., посвященном Ивану Грозному, читаем: «А к нему [Ивану IV] прислаша [немцы] Немчина лютого волхва, нарицаемого Елисея, и бысть ему любим в приближении. И положи на Царя страхование и выбеглец от неверных нахождения, и конечне был отвел Царя от веры: на руских людей Царю возложи сверепство, а к Немцам на любовь преложи. Поне же безбожнии узнали своими гадании, что было им до конца разореным быти, того ради таковаго злаго еретика и прислаша к нему поне же руские люди прелестни и падки на волхвование; и много множества роду боярскаго и княжеска взусти убити Цареви. Последи же и самого приведе наконец еже

необходимо прилагать усилия – бороться за «обращение на прежнее благочестие» Царя, надо полагать, из-за опасения за его судьбу на Страшном суде, где ему предстоит держать ответ не только за себя и за свои прегрешения, но и за всю Россию. С этой уверенностью связана и та поразительная жалость по отношению к Царю, которой полны многие сочинения расколоучителей, особенно тех, которые лично знали Алексея Михайловича, – жалость, которую испытывали заключенные в тюрьмы и гонимые старообрядцы по отношению к своему гонителю. Это ощущение было основано на представлениях русских книжников о жизни в потустороннем мире, которая гораздо важнее жизни земной, являющейся, собственно, лишь временной и тленной.

Романо-борисоглебский священник Лазарь рисует масштабную картину посмертного суда над Царем Алексеем, который будет вершить не только Господь, но и цари и патриархи, чьи заветы вольно или невольно были нарушены: «И о сем, Царю, будут судитися с тобою прародители твои, и прежния цари и патриархи, кои те книги [старопечатные] управили, к сим же и святии отцы, кои те книги держали и теми спасены быша, нетлением телес и чудесы прославишася. Молим тя, Государь, сим книгам и ты поучайся, да спасешися»[74] . Также и Аввакум, еще в начале 70-х гг., когда составлял «Житие…», не отказался от молитв за Царя Алексея и попыток «вытащить его из лап дьявола», но также и Патриарх Никон молился «об упокоении души раба Божия», но письменную грамоту об отпущении грехов не дал, поскольку «судится будем с Царем на страшном Христове судилищи».

За попрание божественных канон и правил святых отец – за неследование установленной и преданной от предков традиции неотвратимо наступит кара, если не покаяться и не отрешиться от зла. По мнению древнерусского святоотеческого старовериия ответственную миссию обличения Царя и борьбы за его душу с дьяволом должны были в первую очередь принять на себя высшие духовные и светские сановники, во главе которых должен стоять первый иерарх – митрополит или Патриарх. Реальность, однако, оказалась для всех участников тех непростых событий совершенно иной.

бежати в Аглинскую землю и тамо женитися, а свои было бояре оставшие побити, но самого смерти предаша да не до конца Руское царьство разорено и вера християнская» (Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 262). Тут много общего со старообрядческими воззрениями. Это опять-таки заставляет предположить, что многие идеи, высказанные старообрядческими авторами XVII в., имеют богатую историю и встречаются в древнерусской литературе еще задолго до *раскола*. Образ «лютого волхва Елисея», отведшего Царя от веры, очень близок прельстившему Алексея Михайловича Никону из старообрядческих памфлетов.

[74] *Субботин Н.И.* Материалы для истории раскола... Т. 4. С. 263.

Так что староверы, а с ними и старообрядцы, творчески относились к церковной письменности – в этом смысле они были скорее не рабами «мертвой буквы», а «рабами» собственных очень устойчивых косных представлений, «буква» же – единый «аз» служила их иллюстрацией, – говорит П.В. Лукин, к чему мы добавим: эти косные, с ретроспективной обращенностью в прошлое, представления не давали Церкви быть актуальной, жизнеутверждающей силой, обращенной в будущее и преображающей мир, о чем радел Патриарх Никон, стараясь преодолеть закосневшую ветхость старых представлений.

Вновь приведем компетентное мнение вошедшего в плеяду таких выдающихся историков русской словесности и гражданственности, как А.С. Архангельский, Ф.И. Буслаев, И.Е. Забелин и др., А.И. Соболевского: «Историк русской литературы XVIII в. едва ли найдет много оригинального в раскольничьих произведениях XVIII в. в роде “Винограда Российского” и “Поморских Ответов”; что же до раскольничьих челобитных XVII в., до сочинений Аввакума, диакона Федора, Авраамия, то в них нет ничего в литературном отношении оригинального; эти сочинения находятся в самой тесной связи с сочинениями русских полемистов XVI–XVII вв. – Иосифа Волоцкаго, Царя Иоана Грознаго, протопопа Ивана Насетки с товарищами; по нашему мнению, в них менее оригинальности, чем даже в Увете Духовном Патриарха Иоакима…

Общераспространенное мнение, что раскол хранит русскую “старину”, – верно лишь при оговорке, что эта старина – не более как XVII в. Раскол не знает и не понимает настоящей русской “старины” старше XVII в. Древние тексты святоотеческих творений (Андриатис и Златоструй, Иоанна Златоустаго, Пандекты Никона Черногорца и т.п.) неизвестны даже по названиям современному раскольнику; он так мало знаком с древним языком, что не в состоянии понимать в них ничего, кроме простейших фраз, понятных всякому грамотному русскому. Его интересы не идут далее печатных книг XVII в., дониконовского времени, и он дорожит здесь всем, не справляясь о древности: и Большим Катихизисом южно-русса Лаврентия Зизания, и Кирилловою книгою, составленною из статей поздних юго-западно-русских писателей, и Книгою о вере, также юго-западно-русскаго происхождения. Многочисленныя печатныя издания раскольников XVIII в. (клинцовския, гродненския и т.д.) не дают вовсе старины; это – или перепечатки книг XVII в., или “Цветник”, “История об отцах и страдальцах Соловецких” и т.п. Лишь в немногих случая раскол держится за старину: это – “Толковый апокалипсис”, “Слово Ипполита об антихристе” и вообще те сочинения, где речь идет о конце мира.

Такое отношение раскола к “старине” вполне понятно, так как раскол отражает собою русское общество XVII в.»[75].

Анализ же системы «старообрядческой» *пропаганды* (вербальной, действенно-знаковой) как механизма воздействия на общественное сознание, прежде всего в кризисные периоды, связанные с формированием идеологем и соответствующих им социально-политических установок, свидетельствует, что со стороны потребителя данная система не требует доказательства и мотивировок, а поэтому должна быть хорошо контролируема и регулируема организационно-властными структурами – органами управления. И если во времена Ивана III, получив широчайшее распространение, была практически уничтожена как игрожавшая эгалитаному этатоэкклесиоцентризму, то со времен Смутного времени – середины XVII в. при увеличивавшейся информационной плотности и в условиях набиравшей силу секуляризации и деклерикализации устоев общественно-государственной жизни она расцениевается как политический ресурс и в дальнейшем получает свою институционализацию.

Подобный идеологический подход и модель контроля прослеживается и в вопросах формирования современной источниковой базы – см.: Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века / Под ред. И.У. Будовница. М., 1962[76].

---

[75] *Соболевский А.И.* Несколько мыслей об древней русской литературе. СПб., 1903. С. 4–5.

[76] В «Словаре…» представлены источники: «**Никон** (1605–1681), Патр. Всероссийский, авт. “Возражения…”, посланий [с. 249: “Царю Алексею Михайловичу (двенадцать), 1652–1664 г. (Письма Русских Государей. № 382–388; Дело Патриарха Никона. № 1, 3, 4, 28, 33); Гетману Богдану Хмельницкому, с обещание ходатайствовать перед Царем о включении Украины в состав России, 1653 г. (Воссоединение Украины с Россией, III, № 165)”] и грамот. См. также: “История о рождении… и воспитании… Никона Патриарха…” [с. 126: “Известия Ист.-фил. ин-та им. Безбородко, т. VII, Нежин, 1882, с. 1–34 (ст. М. Казминского)”], “Сказание о Никоне Патриарсе” [с. 295: “*старообрядческая* легендарная биография Никона, 2-я пол. XVII в. ИРЛ, II/2, с. 328; Перетц. ист.-лит. исслед. и мат., II, с. 21 сл. 47–51”], “О Никоне Патриархе” [с. 188: “*старообрядческое* соч. (XVIII в.). Дружинин, с. 216”], “О Патриярсе Никоне” [с. 188: “*старообрядческое* соч. (2-я пол. XVII в.). Дружинин, с. 218”], “Ино сказание о Никоне” [с. 116: “… и видение Димитрия, иже с Волги”, *старообрядческое соч*. (XVIII в.) Дружинин, с. 219”], “Повесть о ерархе нашем Никоне” [с. 224: “*старообрядческая* легенда о схождении души Никона в ад, 2-я пол. XVII в. ИРЛ, II/2, с. 328–329; Перетц. Ист.-лит. исслед. и мат., с. 29 сл.”], “Повесть о житии и рождении… Никона…” [с. 224: “бывшаго Патриарха Московского и всея России, собранная от многих достоверных повествователей, бывших во дни отец наших, *старообрядческое* соч., не ранее 1681 г. Бороздин, с. 145–167”], “О боготметнике Никоне…” [с. 182: “[Патриархе] достоверно свидетельство, иже бысть пастырь во овчей кожи, предотеча антихристов *расколоучителя* Федора Иванова (предположительно), не позднее 1682 г. Перетц. Ист.-лит. исслед. и мат., II, с. 51–54; Материалы раскола, VI, с. XXVI–XXVII; 299–302; Дружинин, с. 276”], “Дела Святейшего Никона Патриарха…” [с. 60: “паче ж рещи чудеса врачебная, еже соделающе жив сый, бе во изгнании в Ферапонтове и в Кириллове монастырех, подобная запись об исцелении Никоном 132 больных за 1672/73–1675/76 гг.

В этом словаре, как и в «Трудах отдела древнерусской литературы» (Пушкинский Дом), предельно четко отражена сложившаяся к концу XX в. ситуация в отношении к Патриарху Никону – из более чем 150 агиографических документов, относящихся к Патриарху и его представляющих, указаны одно классическое «житие» и одна статья об источнике, остальные восемь – «антижития», составленные в раскольнической среде. В ТОДРЛ за период с 1934 по 2005 г. «старообрядческой» проблематике посвящено более 115 работ, наследию или окружению Патриарха Никона – всего 6. В настоящее время «антижития» продолжают издаваться, например: Сказание о житии Патриарха Ниона в лицах. М.: «Третий Рим», 2005; научн. изд.: *Бубнов Н.Ю.* Памятники старообрядческой письменности: Сочинение Геронтия Соловецкого о Патриархе Никоне. СПб., 2006 (ч. II. «История» о патриархе Никоне. Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона. Текст: «История о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне отступнике святыя веры»).

Сделав эти замечания, также укажем: разностороннее осмысление старообрядчества как феномена социально-политической и социокультурной, религиозной жизни началось с конца XVII в. и активно ведется по настоящее время с различными целевыми установками. Важный и наибольший вклад, на наш взгляд, в историю вопроса внесли: Александр Б., В.В. Андреев, В. Бонч-Бруевич, Ю.В. Гагарин, Е.Е. Голубинский, И.М. Громогласов, С.А. Зеньковский, Н.Ф. Каптерев, А.В. Карташов, И.А. Кириллов, В.О. Ключевский, С. Князьков, Н.И. Костомаров, Б.П. Кутузов, митрополит Макарий (Булгаков), В.Е. Макаров, С.П. Мельгунов, П.И. Мельников, Ф.Е. Мельников, П. Паскаль, К. Плотников, С. Пономарев, В.В. Розанов, В.П. Рябушинский, В.Г. Сенатов, П.С. Смирнов, В.С. Соловьев, Н.И. Субботин, Т.С. Тулупов, А.П. Щапов и др.

Мы солидарны с М.О. Шаховым лишь в общих подходах, которые предложены в его исследовании «Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция», и

ЧОИДР, 1887, кн. I, отд. V, с. 88–100”], “Повесть душеполезна о Никоне и о змии” [с. 220: “*старообрядческое* соч. (XVIII в.). Дружинин, с. 216”] и др. См. также: “Надписание над гробом… Никона…” [с. 174: “Патриарха.., стихотворная эпитафия, высеченная на камне у его гроба, не ранее 1681 г. РОБИЛ, собр. Ундольского, № 1394, л. 33”]. ЧОИДР, год 3-й, № 5 (1848), отд. IV, с. 17–55; Перетц. Ист.-лит. исслед. и мат., II (“Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв.”); Дружинин, с. 215–219». См. также: Древне-русские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост. В.И. Малышев. М.; Л., 1965; *Малышев В.И.* Исследования и разыскания по литературному наследию Древней Руси: Реферат о работах, представленных на соискание уч. степ. д-ра филологии по совокупности. Л.: ЛГУ, 1967; и др.

его мнением, что «философский анализ доктрины <старообрядчества> мог развиваться лишь на основе данных объективной исторической науки, между тем только в конце XIX – начале XX в. в трудах Е.Е. Голубинского и Н.Ф. Каптерева начинается преодоление субъективистского освещения истории раскола, направленного на обличение старообрядчества. Из-за цензуры в открытой печати ранее 1905 г. просто не могли появляться… исследования, рассматривающие богословские и религиозно-философские воззрения старообрядцев иначе как в качестве заведомо неверных, противоречащих доктрине официальной Церкви. Первые опыты философского рассмотрения сущности старообрядчества, предпринятые В.С. Соловьевым и В.В. Розановым, не опирались на исследование старообрядческой книжности и вследствие этого были достаточно краткими и умозрительными»[77] .

Тем не менее даже краткий формально-статистический и историографический анализ опубликованных материалов свидетельствует о том, что до 1905 г., когда Императором Николаем II был объявлен Указ от «Об укреплении начал веротерпимости» и старообрядцам были предоставлены равные с паствой Синодальной церкви права и свободы, а их литература наряду с официальной миссионерско-просветительской и обличительно-полемической была достаточно широко представлена как в рукописном, так и в печатном вариантах.

Такое положение дел, на наш взгляд, было обусловлено в первую очередь стремлением государства, начиная с Екатерининской эпохи, придать напряженному социально-политическому церковно-гражданскому процессу гуманистический характер и общеевропейскую пафосность. Учитывая, что Церковь с эпохи Петра I являлась государственно-гражданским институтом, в ведении которого находились, в том числе, и вопросы регистрации актов гражданского состояния, просвещения, цензуры и пропаганды, она, наряду с МВД, обладавшим, в свою очередь, карательно-репрессивным ресурсом, неизбежно должна была решать конфликтные социально-политические ситуации, включая и связанные с партикуляристскими, антигосударственными

[77] *Шахов М.О.* Старообрядческое мировоззрение: Религиозно–философские основы и социальная позиция. М., 2001. С. 9–10. Напомним, что вновь и именно в неблагоприятный с точки зрения социально-политической обстановки период, в конце XIX – начале XX вв., научно-общественная жизнь была взбудоражена штудийными баталиями, которые возвращались все к тем же «острейшим» проблемам XVII в.: столкнулись представители двух подходов – историко-апологетического реализма, базировавшегося на историко-источниковедческой и историко-краеведческой платформе (Н.И. Субботин) и историко-мифологического редукционизма, базировавшегося на историософской (Н.Ф. Каптерев). Поводом к противостоянию послужило недокументальное, некритичное и неадекватное использование Н.Ф. Каптеревым в отношении церковно-обрядовой и книжной справ Патриарха Никона термина «реформа».

интенциями-движениями раскольников. Имея же особый духовно-религиозный статус, она также обладала внушительным социально-политическим потенциалом, который необходимо было контролировать и использовать. Очевидно, что для системы контроля и механизма использования этого «клерикального потенциала» у государства, в свою очередь, должен был быть эффективный механизм и ресурс.

Так, в частности, М.М. Щербатов свидетельствует: «Первое равное Сенату правительство есть Синод для духовных дел, в котором имеют право присутствовать для духовных дел по именованию Государя архиереи, архимандриты и несколько протопопов. Он управляется, кроме разделения на департаменты, так же, как и Сенат, и в нем обретается обер-прокурор, особа нужная в сем месте для недопущения духовенству захватывать гражданские права, к чему они весьма склонны… Правда, поныне не видно еще, чтобы архиереи многое захватили, но посторонния тому обстоятельства противились. При Петре Великом не смели ничего начать[78]; Императрица Екатерина и Петр II мало царствовали; Императрица Анна имела при себе герцога Курляндского лютеранина, следственно противного духовенству, Императрица Елизавета мало, по набожности своей, не возобновила чин Патриарший и временник ее Разумовский, преданный духовенству, более упражнялся с ними пить, нежели в честолюбивых их намерениях им помогать; а потом ее временщик И.И. Шувалов, человек разумный, и совсем их происканм путь пресек. Петр III был внутренне лютеранин, а ныне царствующая Императрица, последовательница новой философии, конечно, знает, до каких мест власть духовная должна простираться, и конечно, из пределов ее не выпустит[79].

[78] Известный итальянский историк-русист Тондини (Tondini) в своей «La Chiesa Russa» (с. 55) замечает: «Если вы посмотрите Регламент Петра Великого, то вы увидите его протестантский дух. Священники, монахи и епископы Православной Церкви не могли быть уважаемы при таком способе обращения с ними Царя Петра. Равным образом его покровительство протестантам и почитание их мнений, неограниченное доверие в секуляризации России, неуважение его к святым вещам в его нечестивых оргиях, все это совершенно непримиримо с обязанностью христианского Государя...».

[79] Далее Тондини отмечает: «Екатерина II считала себя слугой Вольтера, и должно краснеть православному человеку при чтении ее корреспонденции с Вольтером. Если протестанты могут рассматривать Петра как одного из своих, то так же неверующие – Екатерину, ибо она высмеивает церемонии и таинства своей Церкви в этой корреспонденции; а дух нечестия вокруг нее и костюмы – зеркало ее неверующей души. Было бы чудо, если бы православные, умеющие читать и писать, оставались верующими при таком режиме. Она сама это понимала и писала Московскому губернатору: “Я не устраиваю школ, но для Европы надо сохранять в общественном мнении наше отношение. В тот день, когда наши крестьяне пожелают учиться, ни вы, ни я не останемся на своем посту”».

О преемниках Екатерины Тондини говорит следующее: «…положение Православия было подчинено разным вариациям, в зависимости от степени православия Царей и превратностей их политики внешней и внутренней. Павел I был так убежден, что он – ис-

Но я впредь не ручаюсь, чтобы духовный чин, нашед удобный случай, не распростер свою власть»[80].

Например, «Речь Императрицы Екатерины Великой о старообрядчестве, сказанная на общей конференции синода и сената 15 сентября 1763 года», рассматриваемая в старообрядческой среде как прогрессивная[81], содержит следующие характерные особенности: «… Все эти клятвенные запреты <в отношении раскольников> ничтожнее для нас комара: этот, по крайней мере, ужалить может, а безразсудныя клятвы? Что это, как не перебранка между собой базарных торговцев, что это, как не лай собак на толпу проходящих!.. Телесныя озлобления и смертельныя казнения, кнут, плети, резания языков, дыбы, виски, встряски, виселицы, топоры, костры, срубы – и все это против кого? Против людей, которые желают одного: остаться верными вере и обряду отцов!.. Удивляюсь вашему ослеплению: народ валит в церковь и, конечно, со своим от отцов унаследованным двуперстием, а архипастыри будто как злодеев встречают его проклятиями и угрозами истязаний и казней. Кто же из вас раскольники, кто злодеи? Можем ли Мы терпеть это пятно, эту нечисть, этот позор на Нашей императорской порфире, на отечественной Церкви, на ея иерархии и, наконец, на вас самих, преосвященные отцы? Хотя знаю, самая мысль разстаться с этой нечистотою приводит вас в ужас и негодование!»... – На что члены Синода отвечали: «Содрагаемся последствий, но уступаем двуперстие твоей непреклонной воле. Твоя непреклонная решимость на крайния меры будет нам оправданием пред нашей совестью и церковью, и потомством. Но, Государыня! Забудь, забудь о свободе исповеданий, забудь обо всем, что мы сегодня от тебя выслушали…». Так, в результате этого совместного заседания были значительно смягчены утвержденные 15 мая 1722 г. социально-политические и социально-экономические условия жизни раскольников[82].

тинная глава Церкви, что однажды он заставил поверить, что он может служить Обедню. Он не импонировал ни престижем своих знаний, ни своими нравственными добродетелями, и неверие стало свирепствовать в России. В жизни Александра I можно различать период времени, когда он немало склонялся к протестантизму (из истории мы знаем, какое влияние имела на него дама–протестантка, баронесса Крюденер). Не ошибемся, что те, которые в царствование Александра I так старались учредить в России Библейское общество, не думали этим благоприятствовать Православию. Император Александр I был православным христианином не в смысле Православной Церкви, а в строгом соответствии своей веры с основной догмой всех христианских Церквей, то есть искуплению рода человеческого искупительной смертью Иисуса Христа через веру».

[80] См.: ЧИМОИ и др. рукоп. 1859. Т. III. С. 69–70.

[81] *Карлович В.М.* Исторические изследования, служащия к оправданию старообрядцев. Т. 3.

[82] См.: Собрание постановлений по части раскола. Кн. I. С. 35: «Которые хотя Святей Церкви повинуются и вся церковныя таинства приемлют, а крест на себе изображают двумя

Данная речь, направленная на принятие с участием духовных властей неканоничных решений, с которых, собственно, начинались и в предпетровское время, усилившись в петровское, гонения на ушедших в раскол, отражает логику все того же цезареполизма как цезарепапизма – антиклерикальное государство неизбежно вмешивается во внутренние дела Церкви, вынуждая ее как госорган к непопулярным и ее же дескридитирующим действиям, тем самым обеспечивая удержание своей – государственной – святости и сакральности.

Не менее показательно в данном ряду сочинение – мысли о расколе князя Н.А. Орлова «Троякое воззрение на раскол: церковное, государственное и общественное», представленное в форме доклада Министра Внутренних дел Императору Николаю в 1858 г., на что последовала резолюция «Являть христианское милосердие заблуждающимся, имеющим нужду в просвещении и вразумлении, обращая строгость закона лишь на тех, кои под личиною раскола нарушают общественный порядок» без каких-либо конкретных, не говоря о системных, действиях.

Очевидно: государственно-политическое руководство всегда заинтересовано и будет поддерживать внутриинституциональный сепаратизм в отличие от институциональной гомогенности, поскольку использует его как эффективный инструмент социально-политического управления (выработанные в ходе организации и реализации «Судного дела Патриарха Никона» модели и механизмы были неоднократно апробированы и вошли в арсенал средств государственного социально-политического управления Церковью, как и иными общественными организациями, – достаточно вспомнить манипулирование протопопом Аввакумом в процессе борьбы с Патриархом Никоном, а затем и Церковью при усилении социально-политической активности раскола[83], упразднение Патриаршества и организацию Синода, «Дело преосвященного Арсения Мацеевича (Андрея Враля)», в послеоктябрьский период истории – «Дело» Патриарха Тихона, Обновленчество, «Сергианство» и т.д.). Использование этого механизма с иными средствами социального воздействия как шантаж, канонические и судебно-правовые угрозы и разбирательства, социально-идеологический ресурс – «*а телесныя озлобления и гражданския казнения, разве, не вы освящали соборными определениями, и Государи, разве, не по вашим внушениям и не по вашим усиленнейшим настояниям ополчались против своего народа истязаниями и казнями?*» (Речь Екатерины…) –

персты, а не триперстным сложением; тех, кои с противным мудрованием, и которые хотя и по невежеству и от упорства то творят, обеих писать в раскол не взирая ни на что».

83 См., например: *Шашков А.Т.* Аввакум Петров ПрЭ. Т. I. С. 83–87.

есть преемственная и последовательная политика государственной власти в отношении гражданских институций, включая, в первую очередь, Русскую Православную Церковь как наиболее социально авторитетную и влиятельную[84].

Комплексный анализ в отношении содержания социально-политической активности правительственных учреждений в отношении так называемого церковного раскола представляет следующее положение вещей: наблюдается постоянное дезавуирование в расколе политической и акцентуация религиозной составляющей, притом предлагаемые просветительские меры никогда в полном объеме не были реализованы, а заменялись в основном введением социально-экономических санкций и проведением пропагандистско-полемических и карательно-репрессивных мероприятий[85]. Приведенные же факты свидетельствуют о специфике отношений государства и светских властей к религиозным организациям как виду государственно-общественных институтов, обладающих в первую очередь внушительными нравственно-идеологическими и социально-политическими ресурсами. Эти организации – и господствовавшая Церковь, и раскольнические общины, – как верно замечает Дж. Биллингтон, после 1667 г. были склонны заимствовать скорее светские, нежели духовные идеи, поэтому обе эти стороны могут представлять лишь обширную просветительско-миссионерскую и обличительно-полемическую литературу с весьма скудной богословско-философской базой аргументации[86].

Возвращаясь к истории введения в общественно-научный оборот источников и авторских работ, 1905 г. можно считать началом «второй волны» в популяризации старообрядческой традиции и ее укреплении, поскольку в этот период публикация как источников, так и авторской литературы значительно возрастает. В период после революции 1917 г. и гражданской войны старообрядчество, воспринимаемое как социально-демократическое и антицерковное движение позднего Средневековья – начала Нового времени и имеющее в своем арсенале серьезный полемический опыт, сформировавшуюся традицию, не ис-

---

84 Сравнить, например, публикации по месту и объему; социально-мифическую дезинформацию в зарубежной прессе «Дела Патриарха» – см.: *Pichler.* Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. München, 1865. Vol. II. S. 138; *Levesque.* Histoire de Russie P., 1782. Vol. IV. P. 63; *Hermann.* Geschichte von Russland. 1846–1866. Vol. III. S. 672; и т.д.

85 См. системные обзоры о действиях МВД в каждом номере ведомственного «Журнала МВД»; о действиях правительственных учреждений по части социально-просветительской работы – в ЖМНП.

86 См.: *Биллингтон Дж.Х.* Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 200.

пытывает столь серьезных ограничений*, какие испытала Русская Православная Церковь в части ее богословско-просветительской и миссионерской деятельности, не говоря о полном уничтожении ортодокс-славянского и религиозно-аксиоматического науковедения.

Учитывая, что наши выводы, как и собственно затронутая проблема, практически не рассматривались исследователями, за исключением В.О. Ключевского в свойственной ему парадигме социокультурного психологизма, заметим: вместо того чтобы рассматривать старообрядчество как фидеистское направление богомильско-стоглавого толка, не преодолевшее в своем генезисе исторического влияния манихейской и кальвинистской идеологем в их древнерусских версиях[87], на протяжении последних двух с половиной веков развивался процесс, который с феноменологической позиции (Хайдеггер) можно характеризовать как «сокрытие посредством самоистолкования… мнимой содержательности,.. обеспечивающей ниспадение вот-бытия

---

* Обзор исследований советского периода, относящихся к предметной области «старообрядчество», свидетельствует об их доминировании в научно-методическом и дидактическом арсенале прежде всего отраслевого профессионального образования, не говоря о содержательно-духовном и идеологическом компонентах системы просвещения в целом, воспринимавшей старообрядчество как ресурс антицерковной, антиправославной пропаганды.

87 Системных исследований нет. См.: *Архангельский А.С.* Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI – первой половины XVII вв.: В 2 т. М., 1887. Т. 1; *Барац Г.М.* Повести и сказания древнерусской письменности, имеющие отношение к евреям и еврейству // Киевская старина. 1906. Март–апрель; *Берлин И.* Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. Пг., 1919; *Вихнович В.* А.Я. Гаркави и его труды по истории евреев в России // Исторические судьбы евреев в России и СССР: Начало диалога: Новая еврейская библиотека. М., 1992; *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. М.; Иерусалим, 1993; *Завитневич В.З.* Палинодия Захария Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики VI и XVII вв. Варшава, 1883; *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955; *Левицкий О.И.* Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI–VII в. // Киевская старина. 1882 (см.: Архив Юго-Западной России. К., 1883. Ч. I. Т. VI); Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века. СПб., 1904; *Плисс В.* Статьи о Симеоне Будном и реформации в Литве // Христианское чтение. СПб., 1914. № 2, 9, 10; *Преображенский А.В.* Латинская ересь в русском пении XVII в. // Орфей. 1921. № 1; *Прохоров Г.М.* «Стязания» с иудеями по сборнику Кирилла Белозерского (РНБ. Кир.-Бел. собр. № XII) // Там же. Т. 52; *Он же.* Иоанн Кантакузин: Диалог с иудеем: Слово 1–8: (Славянский XIV в. и современный переводы) // Там же. Т. 41–49; *Он же.* Прение Григория Псаламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. М.; Л., 1972. Т. 27; Славяне и их соседи: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени. М., 1993; *Хоулетт Я.Р.* Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // Там же. 1993. Т. 46; *Цветаев И.В.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII вв. М., 1886; *Шмурло Е.Ф.* Римская Курия на русском православном востоке в 1609–1654 гг. Прага, 1954; *Он же.* Русские католики конца XVII в. // Записки Русского Научного ин–та в Белграде: Вып. 3. 1931; и др.

от своей собственности как обладания-собой-при-себе-самом… в событии вот-бытия»[88].

Общезначимый результат преемственной царско-советской политики в области государственно-конфессиональных отношений в характерных формах идеологически-ангажированного, социально-перверзивного процесса оказался неутешительным. С одной стороны, небезосновательно во внешнем восприятии старообрядчества со стороны господствующего большинства у старообрядцев произошла квазиполитизация фидеистского направления социологизированной религиозно-философской мысли с нагнетанием ее детерминантности и антисоциальности установок, а с другой, у никониан – стремление избегать предметных исследований, популяризации и возрождения ортодоксальной онто-гносеологии с ее аксиоматической системой, которая аутентична модели (парадигме) бытия, с целью ее социального раскрытия и становления.

Тем не менее и несмотря ни на что именно в образе Патриарха заключено то общее для «старообрядческой» и «никонианской» (= древлеправославной) Церкви, которое есть суть русской ортодокс-славянской культуры – ее экклесиологичность – стремление к воцерковлению всех без исключения сторон жизни и человека, и общества, и государства, что сможет при определенных икономических условиях стать основой духовной консолидации общества и преодоления социокультурно-политического, ставшего церковным, раскола «старообрядства».

---

88 *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск, 1998. Основная часть. Гл. III–IV. С. 295–298. См. также, например: Из истории русской культуры. Т. III: XVII – начало VIII века (М., 2000) и, в частности: *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: Самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. С. 380–459.

Так, в последнем, пожалуй, самом серьезном труде – «Старообрядческое мировоззрение» (*М.О. Шахов*), – посвященном анализу религиозно-философской аксиоматики (гл. II), онтологических (гл. III) и гносеологических основ старообрядческой доктрины (гл. IV), историософских воззрений старообрядчества и его отношений к обществу и государству (гл. V), автор в исследовательской скрупулезности полагает много сил для обоснования генетической связи старообрядческой мысли с патристическим наследием и особого в старообрядческой традиции к нему отношения, сознательно, надо полагать, опуская при этом несомненно еретическую богословскую составляющую (см.: *Шашков А.Т.* Аввакум Петров [ПрЭ. Т. I. С. 83–87]), представлен философско-богословский анализ воззрений), которая никак не может являться общим качеством православной (ортодокс-славянской и ее разновидности – славяно-русской) философии, гетерономной ортодоксии, которая тем самым задает различия оснований конституирующих картину мира и составляющих ее сущность – фундаментальных, основ бытия, – а также, как более важное, – причин, порождающих различие картин мира в их онтогносеологическом и метафизическом аспектах, что по-прежнему остаются за рамками исследования.

Образ Патриарха Никона: спекуляции и реконструкции

Авторитетный отечественный историк Н.М. Карамзин в своем знаменитом «Пантоне российских авторов» (Раздел III: Патриарх Никон), давая историческую оценку этой эпохальной личности, пишет: «Патриарх Московский… – Патриарх России, знаменитый не ученостью, но благочестием и деятельною ревностию к вере: чему служит доказательством исправление духовных книг и другие церковные учреждения его времени. Вдохновенный христианским смирением, Никон сложил с себя верховный сан и в тихом уединении Воскресенского монастыря, в тесной келье… провождал дни свои, Богу и душеспасительным трудам посвященные. Там, в часы отдохновения собирал (но не сочинял их) он древние летописи России, известные ныне под его именем и служащие основанием нашей истории. В сем прекрасном монастыре… и доныне все еще напоминает Никона и строгое житие его… обитатели Москвы посещают Новый Иерусалим и с чувством благоговения входят в кельи смиренного Патриарха»[89].

Возникавшее в различных слоях общества осознание значимости Патриарха Никона и важности его наследия для жизни Российского государства и Церкви, тем не менее, не приводило ни к специальному исследованию творческого наследия Никона, ни к осмыслению его роли в жизни государства и Церкви, оставаясь «terra incognita», по поводу чего лишь высказывались необоснованные мнения, творя «выгодный» (идеологизированный) социокультурный миф, постоянно актуализируемый богомильской традицией в аспектах «церковной реформы», «теократического возвышением над царством», «гонений на обрядоверов-стоглавцев».

Спорадические исследования источников, относящихся к эпохе Патриарха Никона, в своем социально-историческом бытовании наряду с фундаментальными авторскими исследованиями сформировали две историографические линии: в подходах – реалистическую апологетическую и идеологически ангажированную критическую, в парадигмах – религиозную (святоотеческую) и позитивистского редукционизма (культур-психологизм), что соответствует мировоззренческим установкам – православно-эйкуменической и цезареполистской антиклерикальной. Противостояние этих мировоззренческих позиций в вопросах осмысления социально-исторических и социокультурных итогов жизни и деятельности Патриарха Никона,

[89] *Карамзин Н.М.* Избранные статьи и письма. М., 1982. С. 66–67.

а также основных достижений и результатов XVII в. по настоящее время не преодолено[90].

В соответствии с принципом достаточности основания при пересечении признаков «подход – парадигма» выделяются следующие модельные группы: 1) критическая (историко-идеологический редукционизм); 2) апологетическая (историко-документальный реализм). В них распределены анализируемые авторские исторические и художественные реконструкции и комментарии с учетом следующих признаков: использование автором источников; методологическая база, применяемая автором в исторических и социально-культурологических реконструкциях; тип мировоззренческих установок автора*.

Так, к первой группе – *направление критическое* – отнесены работы общеисторического характера, среди которых труды В. Берха, Н.И. Костомарова, митрополита Макария (Булгакова), митрополита Платона (Левшина), С.Ф. Платонова, С.М. Соловьева, В.Н. Татищева, епископа Черниговского Филарета (Гумилевского); к ним примыкают выполненные в парадигме историко-культурологического редукционизма работы Н.Ф. Каптерева, Ф.Ю. Самарина.

Ко второй группе – *направление апологетическое* – отнесены работы апологетического характера, среди которых труды архимандрита Аполлоса (Алексеевского), Г. Георгиевского, К.М. Долгова, С.М. Дорошенко, М.В. Зызыкина, В.О. Ключевского, С.В. Лобачева, С.В. Михайловского и Спасовоздвиженского, П.Ф. Николаевского, А.С. Панарина, Н.И. Субботина, А.П. Щапова; к этой же группе отнесены труды митрополита Антония (Храповицкого) и архиепископа Серафима (Соболева).

Кроме того, немалый интерес представляют и *иностранные исследования*, среди которых труды В. Пальмера, А. Стэнли, Тондини, Д. Биллингтона, К. Кейна.

Так, В. Пальмер во второй половине XIX в. на основе анализа источников и исследовательской литературы подтверждает не только каноничность действий Патриарха Никона, но и значимость его борьбы для Церкви, для России в том смысле, что она не только не кон-

---

90 См.: *Шмидт В.В.* Никон, милостью Божией Патриарх: от господствующей идеологии к историческому наследию // Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков. Саранск, 2004; *Он же.* Никон, Патриарх: история и истории // Епархиальные ведомости (Саранск). 2006. № 6; Патриарх Никон: История и современность: Мат-лы Всерос. науч. конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Никона. (Саранск, 27–28 октября 2005). Саранск, 2007.

* Для анализа избирались осново-полагающие авторы, которые оказали влияние на общественное сознание и задали характер и тон последующей научной и художественной литературе в вопросах осмысления жизнедеятельности Патриарха Никона.

чилась, но видна еще только вначале. Также он говорит о Патриархе как о «проблеме русской истории и жизни», поскольку совершенным по отношению к Никону грехом и враждой против Церкви государство приготовило себе скорую гибель – с падением Никона был заложен фундамент цезарепапизма – сакрализированного цезареполизма (эти выводы подтвердили спустя столетие и Дж. Биллингтон, и А.С. Панарин). Пальмер говорит о неблагодарности Русской Церкви в отношении к великому человеку и архипастырю и выражает надежду, что «она воздаст памяти великого Патриарха то же воздаяние, которое было сделано святителю Златоусту и святителю митрополиту Филиппу преемниками государей, согрешивших против Бога и Церкви, преследовавшей ее великих заступников, и что имя Никона будет присоединено на Литургии к именам святых митрополитов Петра, Алексея, Ионы и Филиппа».

Труд В. Пальмера имел большой научный и общественный резонанс в Старом Свете (Великобритания, Германия, Франция, Италия) – европейское сообщество откликнулось на него рядом серьезных исследований в области государственно-конфессиональных, социально-церковных вопросов, вопросов каноники, гражданского и имущественного права[91]. В связи с этим обращает на себя внимание не исследованный в отечественной историографии факт идеологической и религиозно-политической активности Британской империи в отношении России (в частности, допуск В. Пальмера к работе с одними из наиболее секретных документов российского исторического прошлого – «Делом» Патриарха Никона), плотно увязанный с событиями конца XIX – начала XX в., а также Первой мировой войной и революцией 1917 г. Даже столь масштабные исследования Дж. Биллингтона «Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры», Г. Киссинджера «Дипломатия», проливающие свет на «темные моменты» межгосударственных отношений, не затрагивают данную проблему.

Д.Х. Биллингтон в труде «Икона и топор» (NY., 1966; М., 2001), обосновывая современные внешнеполитические стратегии США

[91] Подробнее см.: *Stanley A.* Palmers dissertations on subjects relating to the Orthodox or Eastern Communion. L., 1853; Lectures of the History of the Eastern Church by Arthur Penrhyn Stanley. Oxford, 1861; *Spinka M.* Patriarch Nikon and the Subjection of the Russian Church to the State // Church History. 1941. Vol. 10; *Matthes-Hohlfeld Elke.* Der Brief des Moskauer Patriarchen Nikon an Dionysios, Patriarch von Constantinople (1665): Textausgabe und sprachliche Beschreibung von zwei bisher nicht veröffentlichten Handschriften. Amsterdam, 1970; *Meyendorff P.* Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reform of Nikon in the 17th Century. Crestwood, 1991; *Flier Michael S.* Court Ceremony in an Age of Reform: Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. by S.H. Baron and N.S. Kollmann. Dekalb, 1997; *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи: В 3 ч. Варшава, 1931–1939; и др.

(англосаксонского мира) в отношении России и ортодокс-славянской (православной) цивилизации, положенные в основу прогностических политологических моделей С. Хангтингтона, З. Бжезинского, Г. Киссенджера и др. и активно пропагандируемые «демократической оппозицией» [включая ряд советских диссидентов и А.И. Солженицына, на которого возлагались большие, но «не оправдавшиеся надежды», поскольку по известным причинам к его «пророческому голосу русских традиций почти не прислушивались» (с. 15)], тщательно изучил XVII в. и эпоху Патриарха Никона с целью показать «истинное лицо москвитянской идеологии», а через это и России – ее социокультурные архетипы, в частности, ксенофобию и антисемитизм. По словам Биллингтона, «от фундаменталистов (староверов-богомилов. – *В.Ш.*) современная Россия унаследовала не столько исступленное благочестие, сколько фанатичную ксенофобию, а от теократов (т.е. никониан. – *В.Ш.*) не столько христианское правление, сколько церковную дисциплину». Таким образом, «раскол … запечатлел в народном воображении антисемитизм, заложенный в москвитянской идеологии» (с. 201). Следовательно, это «дурное» наследие России провоцирует прикрывающийся гуманистически-демократическими идеями «цивилизованный» мир к борьбе с его причиной – оплотом зла – Православием, Православной Церковью и государствами Православной Эйкумены.

В целях микширования внешне- и внутриполитической антиправославной активности в настоящее время в отношении тезиса «теократия Патриарха Никона» официальная позиция РПЦ характеризуется сдержанностью: бытующий социально-политический миф не оспаривается, чтобы не провоцировать негативно-полемические реакции со стороны заинтересованных в политизации Церкви и вовлечении ее в острую идеологически окрашенную социально-политическую дискуссию[92]. Тем не менее в научной литературе, например, в книге «Патриаршество в России», глава «Никон, Патриарх Московский и всея Руси», несмотря на жесткость социально-политических установок в отношении к данной личности, документально-исторична и выдержана в агиографическом жанре[93].

---

[92] См.: *Васильев С.* Патриарх Никон и его время // ЖМП. 2002. № 8. Раздел «Церковная жизнь». С. 42; Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия в Мордовию // ЖМП. 2006. № 9. Раздел «Церковная жизнь». С. 50–51; К 90-летию восстановления Патриаршества в Русской Церкви // Православный церковный календарь на 2007 г. М., 2006. С. 6–7.

[93] Никон, Патриарх Московский и всея Руси // Патриаршество в России: К 75-летию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II / Авт.-сост. А. Парменов. М., 2004. С. 90–113.

Образ Патриарха Никона нашел свое отражение и в художественно-изобразительном искусстве – геральдике, прорисях, колоколах, гравюрах, иконах (Н. Михайлова; М. Тодорова; В. Шмидт и Н. Струнина, К. Струнин, Ф. Сынтин; и др.); настенных росписях, парсунах, портретах (А. Кившенко, А. Кияйкин, А. Литовченко, С. Милорадович, П. Михайлов, Н. Нерев, И. Сидельников, Б. Черушев, В. Шварц и др.); аппликации, лубочных картинах, рисунках и миниатюрах (С. Никифоров, Ф. Сынтин, М. Тодорова и др.); скульптуре (П. Добаев; Ю. Злотя; М. Микешин; Ж. Орловская и О. Уваров; В. Петров и Н. Полторацкая; С. Полегаев; П. Толмачев; И. Черапкин; В. Шмидт, К. Струнин и А. Алубаев). Динамика развития образа, а также его бытование, в частности, позволяет проследить историю отечественного изобразительного искусства на примере одной исторической личности[94].

Образ Патриарха оказался запечатленным и в художественно-поэтическом творчестве, в частности, в наследии Новоиерусалимской школы песенной поэзии – творчестве архимандритов Германа и Никанора, священника М. Бутинцева, К.К. Случевского, Ю.В. Линника; в художественной литературе – романистика и драматургия – в произведениях А.П. Чапыгина, М.Я. Филиппова, В.В. Личутина, В.Ф. Боцяновского, В.В. Долгова и А.М. Доронина (см. статью «Никон, Патриарх: библиография, историография и историософия»).

Художественные интерпретации образа Патриарха Никона на протяжении конца XVIII–XIX вв. характеризуются по большей части стабильной политико-идеологической антипатией, что соответствовало актуальным тогда «просвещенческим», социал-гуманистическим (антицерковным) принципам государственной политики Российской империи. Идеологически схожий негативно окрашенный образ удерживала и активно транслировала в общественную жизнь традиция раскольников (обрядоверов-стоглавцев) и им сочувствовавших, создававших прежде всего художественно-пропагандистский образ Патриарха как «развенчанного» исторического антигероя, что было одной из важных составляющих внешнеполитического имиджа светского государства.

Во второй половине XIX в. художники-передвижники в образе Патриарха Никона видели и защитника Церкви в борьбе против автократии, и «провозвестника» раскола, придавая его образу современное им социально-политическое звучание.

---

94 См. также: *Кейн К.М.* Изображения Патриарха Никона в искусстве XVII – начала XX века; *Зеленская Г.М.* Прижизненные изображения Святейшего Патриарха Никона // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Вып. I. М., 2002.

Искусство рубежа XX–XXI вв., в отличие от обществоведческих наук, не проявило стремления к осмыслению духовного и культурно-исторического наследия Патриарха Никона, а обращение к его образу было связано с подготовкой к празднованию юбилейных памятных дат в отечественной истории[95].

Патриарх Никон и его образ в свете документальных источников

Анализ документальных (архивных и опубликованных) материалов и контекста их социокультурного бытования свидетельствует, что в середине XVII в. произошел один из мощнейших цивилизационных конфликтов католико-протестантской Европы и православной Московско-Ромейской Руси, косвенное подтверждение которого дает следующий документ, на который в историографии не обращено внимание – на особенности внутри- и внешнеполитической обстановки, в которой готовился суд над Патриархом Никоном, и соответственно не рассматриваются обстоятельства, во многом предопределившие как индивидуальные, так и институциональные позиции участников этого процесса и в первую очередь Вселенских Патриархов[96], факт присутствия которых обеспечивал легитимность судебного процесса и его решений[97]: «(л. 2) по указу его Царскаго высокопомянутого Величества и по наказу, данному ему < А.С. Матвееву> из Приказу Тайных дел, о посылке его ко Святейшим Вселенским Патриархам на встречу их Святейшеств тогда прибывшем их пути в городе Владимере. Лета 7175 (1666) Октября в 19. …

(л. 3) … Святейшие Вселенские Папа и Патриархи спрашивали его, Артемона: *Царствующаго града Москвы митрополиты и архиепископы* (л. 3об.) *и епископы и весь освященный собор уже ли все съехались? А на имя особно спрашивали о Рязанском архиепископе Иларионе и о Газском митрополите, и о архимандрите Дионисие*. И Артемон говорил: по указу Великаго Государя, его Царскаго Величества, преосвященные митрополиты, архиепископы и епископы и весь освященный собор давно съехались, а ожидают вашего пришествия.

---

95 См.: *Шмидт В.В.* Юбилей Патриарха Никона // Вестник РФО. 2006. № 2 (38). С. 74–76.

96 О традиционно-исторических препятствиях возвышению Русского государства и Церкви со стороны Вселенских Патриархов см.: *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.

97 РГБ ОР. Ф. 67. Карт. 30. Ед. 19: Статейный список стольника и полковника Артамона Сергеевича Матвеева при встрече Патриархов Александрийского Паисия и Антиохийского Макария в октябре 1666 г. (скоропись, 12 л.; на обложке запись: «Выписано из ркп. нач. XVIII в., хранящейся в его <И. Сахарова> библиотеке», после 1839 г.; см. также: Старина и новизна. СПб., 1911. Кн. 15. С. 36–177). Этот документ ярко характеризует политическую составляющую в позиции Вселенских Патриархов на Большом Московском соборе 1666–1667 гг. и показывает уровень учета ими международной обстановки.

Святейшие Вселенские Папа и Патриархи спрашивали: *что меж Великим Государем и Королем Польским – война или мир?* И Артемон говорил: по указу Великаго Государя, его Царскаго Величества, посланы на съезд его Царскаго Величества великие и полномочные послы, также и от Короля Польскаго присланы на съезд великие и полномочные комисары о делех их обоих Великих Государей договоры чинят упорно, а учинят ли мир, или нет, и о том Бог Святый весть.

Святейшие Вселенские Папа и Патриархи спрашивали: *о Аглинском Короле и о Голандских статах: война ли меж их, или мир?* И Артемон говорил: известно Великому Государю у Аглинскаго Короля с Галандскими статами война и бой великий, а о мире ведомости никакой нет.

Святейшие Вселенские Папа и Патриархи спрашивали: *о Хане Крымском старом и о новом: что меж их?* И Артемон говорил: ведомо Великому Государю его Царскому Величеству в Крыму меж хана новаго и мурз и татар междуусобие и старой хан с Темрика и с Черкасы часто приходит под Крым и многое разорение чинит, а по указу Царскаго Величества на Крым часто приходят Запорожские Черкасы и Калмыки и приходами своими великое разорение чинят.

Святейшие Вселенские Папа и Патриархи спрашивали: *Черкасы на сей стороне и на той стороне служат ли Великому Государю?* И Артамон говорил: Великому Государю его Царскому Величеству Черкасы сей стороны служат все верою, а и на той стороне Киев и иные городы ему Великому Государю служат же, малые которые городы при Полском Короле.

Святейшие Вселенские Папа и Патриархи спрашивали: *к Великому Государю к его Царскому Величеству Греческия власти и греки к Москве приезжают ли, из Москвы отъезжают ли?* И Артемон говорил: Греческия власти и греки к Великому Государю приезжают, а с Москвы указ Царскаго Величества есть, что их отпускать не велено. А после того его, Артемона, отпустили, а переводил все речи иеродиакон Мелетий».

Цивилизационно-мировоззренческого характера конфликт спровоцировал внутригосударственный институциональный конфликт государства и Церкви, Царя и Патриарха, приведший к разрушению «симфонии» властей, социокультурному, гражданско-политическому и церковному расколу. Этот сложнейший многоуровневый процесс все еще не нашел осмысления и до сих пор маркируется «Судным делом» Патриарха Никона и приведшей к расколу[98] «церковной реформой».

Сопоставление образующих «большое» «Судное дело» источников: Ф. 27. Д. 140. Ч. 1, 5, 6, 7, 9, 10 (всего 284 ед.); Ф. 27. Д. 140а. Ч. 1, 2, 3, 4 (всего 126 ед.); Ф. 27. Д. 140б. Зап. 1 (всего 10 ед.); дела-единицы из Ф. 27 (всего 13 ед.); Ф. 142. Оп. 1 (всего 10 ед.); Ф. 135. Отд. III. Разд. I (всего 2 ед.); Ф. 188. Оп. 1. Ч. 2 (всего 6 ед.); Ф. 1895. Оп. 8, 9 (всего 10 ед.); Ф. 1441. Оп. 1, 5, 6 (всего 7 ед.)*, – хранящихся в РГАДА, и

[98] См. системный обзор: *Балалыкин Д.А.* Русский религиозный раскол... М., 2007.

* Указаны единицы хранения, без указания количества документов и листов в них.

опубликованных материалов дает следующий результат – из общего числа дел (468 ед.) опубликовано: в *Собрании Государственных грамот и договоров* – 18 документов, соответствующих трем единицам «Дела»; в *Собрании узаконений Российского государства,* относящихся к досудебному периоду Патриарха Никона, – 20 грамот и 10 документов из «Судного дела»; в *Актах юридических* представлено 11 документов и 16 упоминаний о Патриархе на протяжении IV и V томов; в *Дополнениях к актам историческим* представлено 6 наиболее ценных относящихся к досудебному периоду документов и 8 документов из «Судного дела»; имя Патриарха упоминается в т. III–VIII в 31 документе.

Ламанский В.И. из материалов обширного делопроизводства Тайного приказа опубликовал в «Записках…» часть документов о Патриархе – всего 37 документов, соответствующих 11 единицам фондов РГАДА, из которых у Гиббенета и Штендмана дублируется по одному документу.

Штендман Г.В. опубликовал 18 документов из разных единиц хранения; не согласующиеся с описью материалов РГАДА 33 документа извлечены им из той части «Дела», которая хранилась в Московской Синодальной библиотеке; из них Гиббенет дублирует четыре, Ламанский – три документа.

Гиббенет Н.А. опубликовал 127 документов, извлеченных из разных единиц хранения; из них Ламанский дублирует один, а Штендман – шесть документов. При этом, в отличие от Ламанского и Штендмана, Гиббенет не только занимался архивной работой, разбирая и устанавливая последовательность документов в их хронологической последовательности, но и, что, пожалуй, наиболее важно, реконструировал и воссоздал «живую» историю «схоластики судного действа» над Патриархом Никоном.

Научно-археографические усилия Н.А. Гиббенета не только поставили под сомнение все основные заключения, относящиеся к Патриарху Никону и его эпохе, таких именитых историков-государственников, как С.М. Соловьев, Н.Ф. Каптерев, А.В. Карташев и их последователей, но и вскрыли их историческую фальсификацию. На замечания, сделанные Н.А. Гиббенетом С.М. Соловьеву о некорректности его суждений и выводов, последний ответил: «*Чтобы исправлять, надо воротиться двести верст назад, – не стоит*»[99]. Столь безответственная

[99] От позиции С.М. Соловьева-историка недалеко отстоит позиция В.С. Соловьева-философа, который написал: «Когда в Москве третьему Риму грозила опасность неверно понять свое призвание и явиться исключительно восточным царством во враждебном противоположении себя европейскому Западу, провидение наложило на него тяжелую и

позиция авторитетного историка имела свои последствия, – в частности, не менее авторитетный ученый, богослов и философ прот. Павел Флоренский позволил себе характеризовать деятельность Патриарха Никона «*реакционною и вообще антинациональною*»[100]. Совокупность же «критичности» предопределяет и современное не только умонастроение, но и трансляцию вульгаризированных оценок[101].

С конца XVII по начало XX в. материалы «Судного дела» Патриарха Никона в разной мере и с разными целями использовали Паисий Лигарид, Симеон Полоцкий, Н.М. Зотов, П.М. Строев, Н. Новиков, М.А. Оболенский, В.И. Ламанский, П.П. Пекарский, Н.А. Гиббенет, Г.В. Штендман, А.Н. Муравьев, митрополит Макарий (Булгаков), С.А. Белокуров, С.В. Михайловский (Спасовоздвиженский); исследование и тематическую публикацию источников вели Н. Новиков, В.И. Ламанский, Г.В. Штендман и Н.А. Гиббенет. При этом творческое наследие Патриарха Никона отечественной традиции было практически (если не сказать «абсолютно») неизвестно.

Возвращаясь к тем далеким годам и явленным в их событиях выдающимся личностям, в частности Патриарху Никону, мы имеем возможность увидеть его посредством исторического памятника древнерусской письменности – «Известия о житии и деяниях Святейшего Патриарха Никона», составленного в 1661–81–1695 гг., трепетно сохраненного братией Никоновых монастырей.

Характеристику и описание этого источника предварим не менее интересными памятниками – двумя краткими изложениями жития Святейшего, – которые согласуются и с текстами на гробнице Патриарха в Воскресенском монастыре[102].

грубую руку Петра Великого. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замыкавшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву всемирной европейской истории» (*Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 72). На это А.С. Панарин в парафразе, связанном с гегелевским оправдательным принципом «все действительное разумно», ответил: «Когда в императорском Санкт-Петербурге “третьему Риму” грозила опасность явиться православной цивилизационной общиной, противопоставленной другим цивилизациям, либо явиться Европой, противопоставленной колониальной Азии, провидение наложило на него руку коммунистического тоталитаризма» (*Панарин А.* Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. 2001. № 8. С. 157–158).

100 *Флоренский Павел, священник.* Троице-Сергиева лавра и Россия // *Он же.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 231; эта же ст.: Первообраз русского духа: (О «Троице» Андрея Рублева) // Свет православия в Казахстане. 2007. № 6 (140). С. 9.

101 См. например: Никон // Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Силина. Мн., 2007.

102 На боковой стороне гробницы были прикреплены два металлических диска с надписью на первом: «Патриарх и схимонах Никон родился от незнатных родителей в лето по Рождестве Христовом 1605-ое месяца мая. По изучении простой грамоте и испытаний в строгой пустынной жизни и прошедши все низшия и средния степени служения Церкви,

†

Никон, Патриарх Московский[103]

(л. 19) родился в 1605-м году в древне, подсудной к Нижнему Новгороду, от простых родителей и наречен при святом Крещении Никитою. С малолетства прилежал он к чтению духовных книг и жил он несколько времени в монастыре св. Макария в шестидесяти верстах от Нижняго Новгорода на реке Волге, у благочестиваго одного отшельника, возбудившаго в нем склонность к монастырской жизни. Отец препятствовал тогда ему в предпринятом им пострижении и он, сделавшись священником, оставил место своего пребывания и по-

---

в 1648 году, почтен саном Митрополита Новгородскаго, а на конец лета 1659 июля в 25 день возведен он, по избрании благочестивейшаго Государя Царя и Великаго Князя Алексея Михайловича при слезном молении осиротевших по смерти Патриарха Иосифа чад Церкви Православныя на Патриарший Всероссийский престол; в 1667 году (в декабре месяце 1666 года) по неисповедимым путям промысла, он с Патриаршего престола низведен и удален в Белоезерский Ферапонтов монастырь, откуда через 8 лет переселен в монастырь Кириллов Белоезерский, где и томился до 1861 года, в коем царским указом повелено возвратить его в монастырь Воскресенский. Жития его было 76 лет 2 месяца и 24 дня. Патриаршества 15, а заточения 14 лет» и на втором – «В храме Иерусалима древняго на сем месте покоится Царь Первосвященник Мелхиседек, а зде положен Патриарх Всероссийский Никон, мудрый в предначертании и основании сей святой Венценосными главами чтимой обители, муж дивный в величии своем и увенчании. – Блаженная кончина его последовала в лето по Рождестве Христовом 1681 г. в 17 день августа, на пути у града Ярославля, при возвращении его из места заточения в еси издавна и паче других любимый им монастырь Воскресенский, а в 26 день того же августа в Высочайшем присутствии Благочестивейшаго Государя Царя и Великаго Князя Федора Алексеевича и его Августейшаго семейства с избранным синклитом, при безчисленном стечении народа происходило торжественное перенесение тела его от креста на именуемой горе Елеонской в монастырь и зде по Литургии, погребение его с подобающим сану его Патриаршему обрядами. Сам Государь на отпевании читал кафизмы и Апостол и наконец сам купно с Митрополитом Корнилием изволил со многими слезами опустить гроб в могилу». Подробнее см.: *Патриарх Никон*. Труды. М., 2004. С. 695–697.

[103] РГБ Ф. 178 (Муз. собр.). № 2228: *Жизнеописания некоторых благочестивых писателей, как христианских, так и языческих*. Ркп. неск. почерков; тексты на рус., франц., нем. яз.; 228 л.; составлена в 1817 г. В сб. представлены жизнеописания и основные идеи следующих выдающихся лиц: – Тертулиан, – Saint Augustin, – Charles de Salignac de Tenelon, – Saint Fransois de Sales, – Confucius cilibre philosophe Chinois, – Epictète, – Barthélemy de Las Casas, – Caius Fabricius Drusus, – Жизнь Оригена, – Краткое известие о Нострадаме, – *Никон, Патриарх Московский*, – Иоанна Мария Бувьер де ла Мотт Гион, – Пифагор, – Платон, – Плутарх, – Августин блаженный, – Буриньон, – Иоанн Аридт, – Алип, епископ Тагитский, – Arndtius Jean, – St. Augustin, – Draticius, – Bourignion, – A. Bernard, – Calvin, – Bacon, – Epictète, – Fenlon, – Guion, – Gerard, – Hall, – Haller, – Kottel, – Kuhlman, – Leade, – Lulle, – St. Jerome, – Jéromede Prague, – Lactance Firmien, – Jansenius, – Лафатер, – Theophrasto Paracels, – Origenes, – Augustino, – Joannes Tanlerus, – Brigitta, – Lactantii Firmien, – Quirinus Kuhlman, – Joh Arnol, – Origene, – Melanchton, – И. Пордч, – Quirin Kuhlman, – Poiret, – Дузетан, – Краткое известие о жизни преосвященнаго Арсения Мацеевича, бывшаго митр. Ростовскаго и Ярославскаго, – Дю-Туа, – Томас, Иаков Бем, – Эккартсгаузен, – Иоанн Бюниан, – Тихон Воронежский, – Марк Аврелий, – Готфрид Арнольд, – Фома Кемпийский, – Феофраст Парацельс.

См. также историческую публикацию краткого жития Патриарха Никона в настоящем сборнике в статье С.М. Дорошенко «Патриарх Никон: духовный свет сквозь века (духовная власть как духовная опора на все времена)»

шел в Москву. Там пожив в брачном состоянии десять лет и прижив троих детей, умерших в младенчестве, развелся с женою по общему с нею согласию и препроводив ея в Алексиевской монастырь, что в Москве, сам отправился в Анзерской скит, так называемую обитель, находящуюся на Белом море (л. 19об.) на острову, не в дальнем разстоянии от монастыря Соловецкаго.

Сей монастырь не обнесен оградою, ибо море вместо оной ему служит. Келий считается в нем числом до двенадцати, разставленных вкруг острова по берегу, на две версты в разстоянии одна от другой. В каждой из них живет по одному монаху, который кроме церковной службы препровождает жизнь свою в глубочайшем уединении, питаясь подаянием, состоящем в хлебе и рыбе, присылаемым с матерой земли или привозимых рыбаками. Церковь стоит на самой середине острова в двухверстном почти от каждой келии отдалении. Монахи собираются в нея всякую субботу, препровождают всю ночь и до полудни следующаго дня в Божественной службе, а потом обратно возвращаются в свои кельи. Таже бывает в праздничныя дни, и кроме сего они друг с другом не видятся. Такая жизнь понравилась священнику Никите, который и постригся там в монахи и наречен Никоном.

После сего он ездил с начальником того монастыря Елеазаром в Москву для собрания денег на сооружение каменной церкви, откуда при возвратном прибытии, произшедше (л. 20) между ними неудовольствие, принудило Никона выехать из острова, где он находился три года, и уплыть с ему другом на малом судне к матерой земле. Приближаясь уже к устью реки Онеги, захвачены они были жестокою бурею, угрожавшею им не малое время погибелью; но наконец прибившею их к малому острову, отстоящему от устья реки той на 10-ть верст: сей назывался Ки остров и также и Крестным островом, которое наименование и получил он от того, что Никон на память спасения своего поставил на оном крест. Он поволил тогда же обещание основать тут и монастырь, которое в течении времени и выполнил, назвав монастырь сей Крестным.

Потом Никон пришел в обитель Кожеозерскую, казавшеюся ему удобною к продолжению жития по правилам Анзерскаго скита, ибо хоте он там подвизатися и принят был в число монахов, однако удалялся от прочих братий и на другом острову построил себе келью, занимался там рыбною ловлею, составлявшею его пропитание и не ходил в монастырь, как токмо для отправления Божией службы. Столь строгая жизнь привела его в большее почтение у всей братии, так что по преставлении вскоре их (л. 20об.) игумена, они единодушно избрали его в сие звание, в которое он и был поставлен митрополитом Афонием в Новгороде. Провед три года в Кожеозерской обители, Никон поехал в Москву для нужд монастырских и сделался по сему случаю известным Царю Алексию Михайловичу, принявшему его весьма милостиво и повелевшему Патриарху Иосифу поручить ему в управление один из монастырей Московских.

Таким образом, будучи посвящен в архимандрита Новоспасскаго, в 1649 году хиротонисан в митрополита Новгородскаго, а в 1654 по особенной милости государевой возведен в Патриаршеское достоинство, пребывая прежде сего почти безотлучно в царствующем граде.

С 1656 года под смотрением Никона началось исправление церковных книг, для чего и привезено было большое количество рукописей из Афонской горы и из других мест Греции. В предыдущем же 1655-м году издание Библии в Москве было сделано также его старанием.

В 1658 году (л. 21) сей любезный Царю и народу Патриарх публично сложил сан свой и выпросил у Государя позволения препроводить остальную жизнь свою в удалении от мира, избрал к исполнению желания своего Воскресенский монастырь, который незадолго перед тем начал строить, оставаясь в нем с именем Патриарха. Здесь провождал он свободное время в собирании Российской летописи: конечно по примеру Нестора, коей первый две части и были напечатаны.

В 1666 году собранным нарочно Собором Никон лишен Патриаршескаго достоинства и сослан в Ферапонтов монастырь, что в Белозерском уезде.

По кончине же Царя Алексия Михайловича переведен он по указу Царя Феодора Алексиевича в Кириллов, а на конец по прозьбе его[115*] *повелено возвратиться ему в монастырь Воскресенский, которого он однако ж не доехав умер на дороге 17 августа 1681 года.*

Тело его принесено в сию обитель и там, по царскому указу, предано земле патриаршим погребенем. Уже по смерти его Царь Феодор Алексиевич изходатайствовал у греческих Патриархов письменное определение, по которому Никон паки принят в число Патриархов.

Интерес к подвигам и память о великом Святителе Церкви Христовой находили свое отражение в различных исторических сборниках, например: РГБ ОР. Ф. 310. № 804: Степенная книга с дополнительными статьями в конце (1659 г. с припиской конца XVII в., скоропись разн. почерков, полуустав, на 803 л.); Ф. 173/IV. № 69: Сборник против Никона[104] (XIX в.; в 4°); ГИМ ОР. Ф. Барс. № 453: Сборник ак-

---

[*] Следующее слово – «братии» – зачеркнуто.

104 Приводим содержание сочинения П. Лигарида о Соборе 1666–1667 г., помеченное окончанием 18 декабря 1855 г. Ркп. разделена на три части: вначале – послание Паисия Царю Алексею Михайловичу, затем – весьма жесткая и злобная характеристика Патриарха Никона; Стихи похвальныя митрополита Газского Царю).

Книга (ч.) I. Изложение поместного Собора в Москве против бывшаго Патриарха Никона Собором. (Гл. 1. Предисловие, заключающее обозрение всего предмета повествования. Гл. 2. Изложение, как начиналось Царство Российское и Патриаршеская власть в Москве. Гл. 3. Посольство Царское и Соборное решение быть в Москве пятому Патриарху. Гл. 4. Перечисление Патриарших преимуществ. Гл. 5. Начало и состояние Патриаршества Никона. Гл. 6. Выражение соблазна, т.е. какая причина побудила Никона сделать отречение в Церкви. Гл. 7. Конечное отречение Никона. Гл. 8. Собрание местных Архиереев ради Никона. Гл. 9. Превозношение Никона пред Собором. Гл. 10. Недоумение Собора о Никоне. Гл. 11. Царское снисхождение к Никону и дозволение сему последнему служить Литургии. Гл. 12. Послание Паисия Газскаго к Никону. Гл. 13. Находчивость в словах Никона и обращение его к суду Папскому. Гл. 14. Разрешение недоумения Соборнаго. Гл. 15. Различные вопросы бояр и князей касательно Никона. Гл. 16. Новое постановление правила противу Царя. Гл. 17. Розыскание чрез посланных Царя по делу отлучения. Гл. 18. Возвращение посланнаго Мелетия. Гл. 19. Вторичное посольство Царское к четырем Патриархам. Гл. 20. Разбойничье нашествие Никона в великую Церковь. Гл. 21. Возвращение посланнаго Стефана. Гл. 22. Царское посольство к Султану Магомету. Гл. 23. Другое тайное посольство к Патриарху Дионисию. Гл. 24. Денежный избыток Паисия Газскаго. Гл. 25. Второе посольство Царское к Никону. Гл. 26. Различныя клеветы на Газскаго. Гл. 27. Соборное розыскание об обвинениях Газскаго. Гл. 28. О некоторых неправославных и новых раскольниках. Гл. 29. Действие трех архиереев противо нововводителей. Гл. 30. Извещение о Патриаршем пришествии. Гл. 31. Приветствие бояр двум Патриархам. Гл. 32. Прибытие двух Патриархов в великий град Москву. Эпилог. Изложение поместнаго Собора бывшаго

тов о Патриархе Никоне (кон. XVII в.; ркп., в 4°, на 101 л.); ГИМ ОР. Ф. Увар. № 147-8°: Сборник статей о Патриархе Никоне (XVII в.; скоропись, в 8°, на 56 л.; под названием сб. надпись: *Собиратель сих статей жил при Патриархе Иоакиме*).

В начальных строках списков можно увидеть оставленную почитателями памяти Святейшего надпись: *судися ми у некоего благочестива мужа христианина таковую о житии сего блаженнаго историю списати да последующим родом память о нем не загладится,*

в славной Московии против прежде бывшаго Патриарха Никона, составленное смиренным митрополитом Газским господином Паисием по прозвании Лигарид из Хиополя).

Книга (ч.) II. История Никонова (суда), собственно истории против Никона. Истории о том, что сделано против Никона (Предисловие. Гл. 1. Патриарш приезд или церемониальная встреча. Гл. 2. Описание встречи. Патриархи на торжественной аудиенции. Ответ Государя на Патриаршее приветствие. Стихотворение Паисия Газскаго на двух блаженнейших Патриархов — господина Паисия Александрийскаго и господина Макария Антиохийскаго).

2-я Книга Истории Никонова суда (Предисловие [*помета: в 1 книге списано отречение Никона; во 2 книге представляем Патриарший суд против Никона; в 3 книге — изобразим его отменение и постановление Иоасафа. Вторя книга важнее первой, третья второй*]. Гл. 1. Патриарший приезд, или церемониальная встреча. Гл. 2. Описание встречи. Гл. 3. Патриархи на торжественной аудиенции. Гл. 4. Поклон архиереев и частные дары архимандритов. Гл. 5. Другия приветственныя речи двум Патриархам. Гл. 6. Прибытие Патриархов в две святыя обители. Гл. 7. Несколько представительных слов, или же соборные вопросы. Гл. 8. Дозволено ли было нашему Самодержцу Алексию созвать поместный Собор. Гл. 9. Чем будет настоящее собрание: Вселенским ли собором, или частным судом. Гл. 10. Как предложены были две задачи (вопроса) на разрешение Патриархов. Гл. 11. Прошение к обоим Патриархам или записка против Никона. [Гл. 12 — не обозначено]. Гл. 13. Как призван был Никон соборно и предстал Собору. Гл. 14. Как лично представился Никон Святейшему (Собору). Гл. 15. Каким образом осужден был Никон во втором деянии. Гл. 16. Каким образом окончательно отрешен Никон соборным приговором на третьем собрании. Гл. последняя. Краткое повторение (перечень) бедствий, постигших Церковь).

Приложения. 1. О Патриархе Никоне (из Павла Алеппскаго, по пер. Муркоса. Вып. III. С. 46–48 и др.). 2. Видение Святейшаго Никона, Патриарха Московскаго и веса России. 3. Список с грамоты Святейшаго Патриарха Никона к Паисию митрополиту Газскому. 4. Грамота Святейшаго Никона, Патриарха Московскаго, к Дионисию, Патриарху Константинопольскому. 5. Возражение, или разорение… (короткая выписка из ркп. Воскресенскаго монастыря, № 42).

Так, Лигарид пишет: (III. С. 117) «Как было установлено четырьмя Патриархами, надменный Никон стремился превзойти Царя в достоинстве, во всем выдвигал самого себя, стал Протеем и этим повергал в хаос управление царством и обычаи общества... (с. 258) Кто более гордился, чем он, множеством сел, количеством населения в своих владениях, чем Никон, когда он был Патриархом? Кто больше хвалился силой и властью, чем Никон Патриарх великой, малой и белой Руси? Увы, он пал в колодезь как пес со всеми своими лапами, или, лучше, как Люцифер, ниспадший с неба в ад, уготованный им для себя самого. Никон остался при этом, и память о нем прошла как пустой звук, и его надменная гордость спета и превращена, подобно факелу, в пепел... (с. 306) Читатель, обрати на момент свое внимание вместе со мной на надменность Никона, который воспринял как пример Христа не умовение ног Своим ученикам, а возседание на осляти с ветвями ваий», но Никон, как известно по разсказу Павла Алеппского, мыл ноги не только Патриарху Паисию, но даже странникам, приходящим в его Воскресенский монастырь и не в Великий Четверг».

не истинную же глаголющия да обличатся[105]. Один из таких замечательных списков – уникальный памятник древнерусской письменности, – хранится в ОР РГБ (Ф. 178 [Муз. собр.]. № 9427)[106]; а в настоящее время сличен с другими древнейшими списками (РГБ ОР. Ф. 1 [579. Братство Петра митрополита, собр.] № 10; РНБ ОР. Соф. 1371) и подготовлен к изданию.

Списки «Житий», вслед за, как утверждается, впервые написанным в 81–86-х гг. XVII в.[107], активно создавались и распространялись по территории славяно-российской части Православной Эйкумены. Нам известны 130 единиц хранения в: *Библиотеке Академии Наук* (собр. Арханг. № 1; собр. Александро-Свир. мон-ря № 3; Дружин. № 325; собр. Калик. № 49; собр. Никольск. № 32; собр. Росс. академии № 57; № 45.4.9), *Государственном историческом музее* (Барс. № 895, 896, 897, 898, 900, 901; Вахр. № 75; Воскр. бум. № 129, 130, 131; Востр. № 823, 877; Епарх. № 584, 585, 586, 592; Забел. № 100, 101, 102, 103, 104; Муз. № 615, 871, 1712, 1810, 2342, 3152, 3792; НВ. № 72, 112; Син. № 1010; Увар. № 20-4°, 182-4°, 209-4°, 282-4°, 416-4°, 736-4°, 866-4°; Хлуд. № 211, Д-86-4°; Цар. № Б. 112; Черт. № 418, 434; Щук. № 180, 648, 667, 690), *Государственный музей Истории религии* (Архив. Колл. 3. Оп. 1. Д. 66), *Российском государственном архиве древних актов* (Ф. 357. Оп. 1. Д. 127), *Российской государственной библиотеке* (Ф. 17. № 140; Ф. 37. № 270, 394; Ф. 173. III. № 218; Ф. 178. № 169, 794, 2228, 3019, 9427; Ф. 212. № 26; Ф. 218.

---

105 Ркп.: РНБ ОР. Вяз. Q 127. Известие о рождении, воспитании и о житии Святейшего Никона Патриарха; также – архива НИИ Гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия «Известие о рождении, воспитании и о житии Святейшаго Никона Патриарха Московскаго и всея России» (источник опубликован в год 400-летия со дня рождения Патриарха Никона в 2005г в г. Саранске). Л. 6.

106 РГБ ОР. Ф. 178. № 9427. В составе сборника: – Житие Патриарха Никона (без начала) – л. 1–72об.; – сказание о святых мощах, яже суть во кресте собранных; Святейшаго Ниона Патриарха: в лето от воплощения Божия Слова: 1656-е, а от Адама, 7164-го: августа в 1 – л. 73–37 об; – благочестивейшаго тишайшаго, пресветлейшаго Великаго Государя Царя и Великаго Князя Алексея Михайловича всея великия и малыя и белыя России Самодержца; глас последний, ко Господу Богу – л. 77–96об.; – послание блаженнаго Патриарха Никона: ко Царю Алексею Михайловичу: иже писа из заточения: из Ферапонтова монастыря – л. 97–104об.; – письмо Патриарха Никона к Дионисию Новаго Рима (Константинопольскому) – л. 105–118; – Возражение: или разорение – л. 118–485; – духовное завещание Патриарха Никона – л. 485об.–493об.; – список с отписки Каллиста, епископа Полоцкаго и Витепскаго с рассуждением о Патриархе Никоне: причины низведения, разрешение от клятв, которые были ранее наложены (об извержении) – л. 494–500об.; – дела Святейшаго Никона Патриарха: паче же рещи чудеса врачебная – 501–509об.

107 Мы же полагаем, что протографом «Известия о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея Руси», приписываемого И. Шушерину, был текст, составленный Первосвятителем, – в первую очередь, его грамоты ко Вселенским Патриархам досудебного периода – см.: *Патриарх Никон*. Труды / Научн. исследование, сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004. С. 75. Сноска 48.

№ 635; Ф. 256. № 173, 174; Ф. 299. № 87, 130, 163, 488, 524; Ф. 310. № 415, 416, 1164; Ф. 354. № 76; Ф. 579. № 7, 9, 10; Ф. Вязем. 76. № 7; Ф. Никиф. № 668, 669; Ф. Опт. № 173; Ф. Шибан. № 15), *Российской национальной библиотеке* (F. I. № 319; F. IV. № 480; Q. I. № 122, 413, 417, 450, 784, 785, 825, 828, 1057, 1058, 1128; Q. IV № 199; Вяз. Q. № 127; Колоб. № 69, 360, 687; Мих. Q. № 382; ОЛДП. Q. № 466, 502, 762; Солов. № 234/234, 235/235; Соф. № 1371; СПбДА. № 281, А II/312; Тит. № 1022, 1739, 2842, 2909, 3588, 3913; Эрм. № 377), РГИА (Ф. 834. Оп. 3. № 3839, 3886), *ИРЛИ (Пушкинский Дом)* (собр. Перетца. № 172, 309, 416), *Коми республиканском истоико-краеведческом музее* (Архив. № Р-39), *Нижегородская областная библиотека* (Р/6), *НИИ Гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия* (Архив. И-11465), *Ярославском историко-архитектурном музее* (Инв. № 97/931; № 3305)[108].

Среди этих списков в особую группу выделяются так называемые антижития – старообрядческие сочинения о Патриархе Никоне (например, БАН [собр. Друж. № 35 (55); собр. Калик. 49; № 45.4.9][109], ГИМ [Епарх. № 592; Щук. № 690], ИРЛИ [Собр. Ф.А. Каликина № 71; Собр. В.Н. Перетца № 490; Верхнепечорское собр. № 10, 12, 17; Причудское собр. № 14], РГБ [Ф. 17. № 140], РНБ [Q. I. № 1057, 1058]), которые хотя и относятся к источниковой базе, но, по сути, являются фальсифицированными документальными источниками и составляют вид пропагандистских материалов – идеолого-полемическую литературу (несмотря на их природу, в историографической литературе они получили наибольшее распространение, что, в частности, подтверждает и крупнейший отечественный собиратель и историк литературы В.И. Малышев в «Исследованиях и разысканиях по литературному наследию Древней Руси: Реферат о работах представленных на соискание уч. степ. д-ра филол. по совокупности» [Л.: ЛГУ, 1967]: «Работы, представленные мной на соискание уч. степ. д-ра филол. наук, можно разделить на две основные группы: I. Цикл историко-литературных исследований, посвященных изучению творчества и биографии крупнейшего древнерусского писателя протопопа Аввакума [40 статей] … Поиски новых материалов о протопопе Аввакуме и по древнерусской литературе были начаты мной

[108] См.: *Шмидт В.В.* Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации: В 2 т.: Дисс. д-ра философии. М., 2007. Т. 2. Приложение 2: Литературные источники (жития) и литературные сочинения Патриарха Никона; Приложение 3: Документальные источники о Патриархе Никоне. С. 96–203.

[109] См. исследование: *Бубнов Н.Ю.* Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о Патриархе Никоне. СПб., 2006.

в 1934 г. В результате этих многолетних поисков собрано… более 5000 рукописей XVIII–XIX вв.»)[110].

Несомненно, данного типа «антижитийная» литература представляет значительный научный интерес, но не как агиографический источник, а идеолого-пропагандистский материал, являясь объектом исследований для отраслевого знания, как то: журналистика, политология, пропаганда и идеология. В данном аспекте обращает на себя внимание следующий факт – старообрядческие истории о Патриархе, как, например, «История о Патриархе Никоне – истребителе древлецерковнаго благочестия, списанное Андреем Дионисиевичем» (РНБ ОР.: Q. I. № 1435. Ркп. писанная уставом, в 1º, на 71 л., на плотной синей бумаге), в большинстве своих списков содержат мощнейшее средство психологического воздействия – четко организованный визуальный ряд – лицевые миниатюры: – предсказание Никону от шамана (л. 5); – предсказание Никону от татарина (л. 8); – змий у Никона на выи (л. 15); – по повелению Никона написан образ Пресвятыя Богородицы [против указу Патриарха Иосифа это был образ Благовещения Богородицы, имеющей в недрах Младенца всего совершенна] (л. 26); – предсказание Никону о Патриаршестве от Арсения Грека в соловецкой темнице (л. 28); – Царь посещает для расспросов старицу Таисию [б. жену Никонову] (л. 31); – видение старца Симона (л. 36); – Никон бьет епископа Павла за неприятие новизны (л. 42); – Никон снимает с Павла святительские ризы (л. 43); – жгут Павла за святыя законы (л. 44); – предносные кресты – Крест Христов и никонов крест (л. 45об.); – никоновы просвиры (л. 46); – Никона коронуют звериную службу (л. 48); – никоновы ступни [изображение креста на подошвах] (л. 49); – никоновы башмаки [красного цвета с крестами на стельках] (л. 51); – наложение на Андреяна оков за обличения Никона (л. 52); – постеля Никона [с крестом в подножии] (л. 53); – Никон бьет Нафанаила (л. 54); – жгет Никон древния книги (л. 55); – Никоновское причастие [причастнику палкой отверзают уста] (л. 59); – плюет Никон на свои ризы (л. 60); – суд над Никоном (л. 64об.–65); – ссора Патриархов [Патриарх Паисий посохом снимает клобук с Патриарха Никона] (л. 68); Никон беседует с висящим на кресте змием (л. 69); – «Виноград из Египта принесе» [Пс. 79; изображение Царя Давида со свитком] (л. 70об.); – «И иной диви паял и ест» [изображение Петра I и Феофана Прокоповича в окружении змия, жаб и надписи: Исходяще 3 духа нечистых яко жабы во все вселенную – число его 666]. См. последнюю старообрядческую публикацию жития: Сказание о житии Патриарха Никона в лицах. М., 2005, а также научное изд.: *Бубнов Н.Ю.* Памятники старообрядческой письменности: Сочинение Геронтия Соловецкого о Патриархе Никоне. СПб., 2006 (ч. II. «История» о патриархе Никоне. Старообрядческое «антижитие» патриарха Никона. Текст: «История о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне отступнике святыя веры»).

В 1965 г. *В.И. Малышев* в «Древне-русских рукописях Пушинского Дома (обзор фондов)» опубликовал в Приложении на с. 189–191 приписываемый

[110] Также см.: *Будовниц И.У.* Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII в. М., 1962. С. 116, 126, 182, 188, 220, 224, 295; с учетом: Материалы информационно-психологического воздействия / Под ред. А.Я. Касюка. М., 2003; *Почепцов Г.Г.* Пропаганда и контрпропаганда. М., 2004.

расколоучителю Аввакуму «Стих о Никоне протопопа Аввакума» (из собр. В.Н. Перетца. № 490. Л. 218об.–219об. [схожие списки: БАН. Собр. Дружин. № 35 (55). Л. 347–348об.; № 188 (90). Л. 108–113; РНБ. О. I. № 1020. Л. 1–3]): «О, братия моя христианская, / Страждущи о Христе Исусе / И терпящии всякия страды. / О, люте нам, братия моя христолюбивая. / И како нам прииде нечаенное губительство. / Приидем же мы во царствующий град Москву / И видим лукавое суетие злых человек, / И погубление веры христовы, / И потрясение морю и земли, / И распадение полат каменных, / И падение Никону от веры христианские. / О, люте нам! Како нас постиже падение Вавилонское, / А како нас постиже римское погубление, / И како нас проклятый змий антихрист прельщает, / Злокозньственною злостию. / О, люте нам! Како мы прельстихомся, / Како мы прелестнику преведохомся. / О люте нам! Како мы живи мрежами уловихомся, / А како мы в писание слышахом невразумихомся, / А како праповедники слышахом ругахомся. / О, люте нам! Како нас проклятый змий-антихрист / Прельщает злокознственною злостию. / О, люте нам! А како нас угодник антихристов прельстил, / И всех к себе привел на покланение, / И всех покорил под свою власть, / И всем даде свою богомерскую печать / На челе и на десной руце. / О, люте злый Никоне, душевный пагубниче! / Не ты ли конь и всадник самаго сатаны, / Не ты ли споспешник антихристов, / Не ты ли угодник дьяволов, / Не ты ли беседовал с самим сатаной, / Не ты ли поругался вере християнстей, / Не ты ли потоптал закон и гкиги пророческия, / Не ты ли поругал троицу трисоставную. / В ней же мы крещаемся, / И им же мы знаменаемся, / И кладем на лица своя. / О, люте нам! А како мы прельстихомся, / А како мы к прелестнику приведохомся. / О, рыскучий зверь! / А како ты нас всех поглотаеши, / А како ты нас всех погубляеши, / О, зломысленне Никоне, душевный пагубниче! / Не ты ли зверь десяти рогов, / Не ты ли погубил весь род человеческий, / Не ты ли предал печать скверную всем человеком! / О, господи, владыко, творец наш, / Помилуй нас от злаго сего зверя / И его печати скверныя. / Всегда и ныне и присно и во веки веком. Аминь».

Заметим: в современных общественно-научных представлениях является расхожим мнение, что «Жития Патриарха Никона» имеют особенности летописного, назидательно-поучительного характера и могут быть отнесены к панегирическому жанру литературы, хотя специальных исследований практически не проводилось.

Анализ текста «Жития» дает основание утверждать, что оно отчетливо разделяется на неравные по объему отрывки, соответствующие основным периодам жизнедеятельности Никиты-Никона (приводим по опубликованному списку: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия И–11465: Известие о рождении, воспитании и о житии Святейшаго Никона Патриарха Московскаго и всея России; устав, в 4°, на 380 л.)[111] – детство-отрочество (л. 9–19) –

[111] Житие Никона, Святейшего Патриарха Московского / Предисл. В.В. Шмидта, В.А. Юрченкова, В.Б. Смирновой, подготовка текста В.Б. Смирновой, коммент. В.Б. Смирновой, В.В. Шмидта. Саранск, 2005.

8 сюжетов; священнический (л. 20–22) – 3 сюжета; соловецкий и монастырского наместничества (л. 23–40) – 14 сюжетов; митрополичий (л. 41–74) – 11 сюжетов; патриарший периоды (л. 75–99) – 19 сюжетов, а также периоды – по оставлении Патриаршего стола (л. 100–146) – 26 сюжетов; судного Собора (л. 147–217) – 26 сюжетов; ссылки (л. 218–284) – 43 сюжета и блаженной кончины с последним водворением в обители Нового Иерусалима (л. 285–319) – 19 сюжетов.

В этих, на первый взгляд, несколько непропорциональных по объему разделах-отрывках, но соразмерных друг другу в части авторского описания каждого исторического события-сюжета – всего сюжетных картин 169, исключая слово к читателю (л. 1–8), известие о составителе «Жития» (л. 319–322) и стих на историю-–житие (л. 377–380), – неизменными остаются строгий, документально подтвержденный реализм[112] и профетические свидетельства-явления, указывающие на Божественный промысел и его исполнение в жизни Никиты-Никона[113].

Рассмотрим структуру и содержание «Жития» Патриарха Никона, приводя некоторые сравнения со старообрядческими «антижитиями»*.

Детско-отроческий период в «Житии» представлен 8 сюжетами: – рождение Никиты (л. 9); – первые годы жизни, сиротство (л. 10); – издевательства от мачехи и чудесные спасения (л. 11); – первое учение Божественным истинам (л. 14); – уход отрока Никиты в монастырь (л. 15); – усердные подвиги молодого послушника (л. 16); – пророчество знахаря-татарина о славном будущем (л. 17)[114]; – отцова посылка за Никитой в монастырь (л. 19).

---

[112] См.: *Дорошенко С.М.* Никон, милостью Божией Патриарх Московский: Летопись жизни и деятельности. М., 2000 (ркп.: ГПИБР, РНБ, Синодальная библиотека МП; см. плагиат-издание: *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности Патриарха Никона». СПб., 2003); *Васильева О.Ю., Дорошенко С.М., Шмидт В.В.* Краткий летописец: Синопсис исторический // Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси – созидание государства Российского. М., 2007. Ч. III.

[113] См.: *Первушин М.В.* Профетизм в жизни Патриарха Никона // Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси – созидание государства Российского. Ч. II.

* Старообрядческая традиция, основываясь на «житийных» источниках, конструирует «антижитийные» списки, полагая в их основу, как правило, лишь те события жизни Никиты-Никона, которые непосредственно связаны с чудесными явлениями и откровениями свыше, но приэтом трансформирует их Божественный источник в сатанинский и задает полемическо-пропагандистский контекст, в ходе которого личность Патриарха демонизируется, а его образ мифологизируется. В этом специфическом *старообрядческом литературном творчестве* налицо существенный факт – *признание собственно профетических явлений в жизни Патриарха Никона*, а не их отрицание или в них сомнение.

[114] «История о Патриархе Никоне – истребителе древлецерковнаго благочестия, списанное Андреем Дионисиевичем» (РНБ ОР.: Q. I. № 1435. Ркп. писанная уставом, в 1º, на 71 л., на плотной синей бумаге, лицевая) повествует: «(л. 3об.) … и егда же Мариамя открыла шаману детище, тогда шаман стал читать по мордовски какое-то волшебное призывание, посмотрел на детище и затрепетал, опустился на колени и глагола: будет он царь не

Священнический период в «Житии» представлен тремя сюжетами: – возвращение в отчий дом и скорая кончина сродников Никиты (л. 20); – женитьба и начало приходского служения (л. 21); – переселение, священнослужение в Москве[115], намерение к монашескому житию (л. 22).

Соловецкий период и монастырского наместничества в «Житии» представлен 14 сюжетами: – пострижение и монашеская жизнь в Анзерском скиту (л. 23)[116]; – чин келейного правила Никона (л. 25); –

царь, а выше царей, князей, бояр, и будет он богат и нищ, и построит он или города или монастыри, и будут туда (л. 4) приезжати и цари, и боляре, и князи, будут за него молитися, и будут на него злобствовати и его проклинать, зане же Царь и Великий Дух его снискал, и землю он прославит, где родился, и где будет погребен. И с етими словами шаман сорва со своего ожерелия златицу кладя младенцу в пелены рече: пусть сие злато умастит тебе дорогу, какую уготовал тебе Сам Великий Дух. Родителей же детища сия восторже(л. 4об.)нность шаманова привела в великое смущение и боязнь. Рече Мина шаману: мы люди грешныя и не имеем никаких добродетелей и живем в бедности, к чему ты возвещаеши странная нашему детищу, и не повериша шаману… (л. 7) И некогда случилося Никите идти в другий монастырь с двумя клириками и случися на пути обнощевати у некоего татарина реместством колдуна, подобнаго преждеописанному шаману, (л. 7об.) такожде и сему умевшему предсказывать будущее, волхвуя скверною своею бесовскою книгою и палицею. Татарин предсказал Никите быть Государем Великим, но Никита хотя и не поверил словам татарина, но крепко запала мысль в его настойчивом характере». См. также: БАН ОР.: №. 45.5.9. Л. 2об.–33об.; *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческое «антижитие» Патриарха Никона // Святые и святыни северно-русских земель. Каргополь, 2002. С. 221–230. Эта история перекликается с классическим жизнеописанием, в котором говорится, что во время прогулки в Макариев-Желтоводском монастыре некий мордвин (в других списках – татарин) предсказал Никите (юноше тогда было 15–17 лет), что он будет «Великим Государем Царству Российскому». Ср.: Житие Святейшаго Патриарха Никона, писанное некоторым бывшим при нем клириком. СПб., 1784. С. 5–6; Повесть о рождении, воспитании и жизни Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанная его клириком Иоанном Шушериным. М., 1997. С. 20–21.

115 Отдельные списки «Жития-известия» И. Шушерина повествуют о предсказаниях Никиты во время его служения в Москве: – о думном дворянине Хлопове, который, будучи возведен «на степень болярства», устроил в своем доме обед и пригласил бояр, Никиту же призвал только для благословения хлебов. Опечалившись, о. Никита ушел в монастырскую часовню, где с монахом пообедал хлебом да квасом, а в это время купленная к боярскому обеду свежая рыба стала испускать зловоние. Хлопов и гости, вспомнив о не приглашенном к столу священнике, стали трижды призывать Никиту, который вновь благословил стол, но принять участие в трапезе отказался со словами: «… в доме сем не оскудеет пьянство, блуд, татьба, убийство и всякая мерзость». По прошествии времени по смерти Хлопова, как замечает агиограф, дом его по царскому приказу был взят под кабак (см.: *Савва В И.* Об одном из списков жития Патриарха Никона // ЧОИДР. М., 1909. Кн. 3. Отд. 4. С. 13–15). Второе предсказание относилось к дому И.М. Милославского, что его и тех, кто будет жить в доме его, «постигнут безчестныя казни» (см. там же. С. 17–19).

116 Постриг священника Никиты с наречением имени Никона в честь сщмч. Никона, епископа Сицилийского (память 5 апреля, н.ст.), был совершен прп. Елеазаром Анзерским (см.: *Георгиевский Г.* Никон, Святейший Патриарх Всероссийский, и основанный им Новый Иерусалим. СПб., 1902. С. 345).

Согласно житию прп. Елеазара Анзерского, однажды во время Литургии Елеазар увидел на Никоне омофор и предсказал ему святительский сан (см.: *Севастьянова С.К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001. С. 30–33,

моление к Богу об устроении монашеской жизни жены (л. 28); – посещение Москвы ради сбора милостыни на каменную Анзерскую церковь (л. 29); – начало несогласия в Анзерском скиту и видение Никону о мере дел (л. 30); – оставление Анзерского скита (л. 31); – водружение креста и обет об устроении Крестной обители в память о чудесном избавлении от морского потопления (л. 32)[117]; – путешествие к Онежскому устью; вспоможение Никону от убогой вдовы (л. 33); – приход в Кожеозерскую пустынь и почисление в число братии (л. 35); – начало скитской жизни Никона в Кожеозерском монастыре по Анзерскому правилу (л. 36); – моление к Никону от Кожеозерской братии об его над ними игуменстве (л. 37); – поставление в Кожеозерского игумена (л. 38); – поставление Никона во архимандрита Ново-Спасского монастыря и царское благоволение к богодухновенным с ним беседам (л. 39); – заступничество Никона о сирых и убогих пред Царем (л. 40).

К данному периоду относится одно немаловажное явление в жизни Никона, когда в тонком сонном видении ему представился сосуд, до краев наполненный семенами, и стоявший около сосуда человек обратился к Никону со словами: «Исполнилась мера твоих трудов». Обернувшись, Никон нечаянно обронил чашу – семена рассыпались.

77–78). В старообрядческих «антижитиях» этот сюжет трансформирован в «змииное ласкательство» Никона, что также нашло выражение и в соответствующем миниатюрном образце, имеет некоторое временное смещение и связывается с размолвкой Никона и Елеазара в отношении собранных на строительство каменного храма денег – см. ниже.

Позднее это, как и подобные мифологизированные известия, ставились в вину Патриарху как верившему этим пророчествам и питавшему ими «свою гордыню». Так, Александр, епископ Вятский, в «Обличении» на Предстоятеля Церкви (1662 г.) писал: «Еще бо в царствующем граде Москве белцем быв, священноиноческую благословенную грамоту взял, оболгав преосвященнаго Афония, митрополита Новгородскаго, и Никона себе нарек прежде пострижения своею волею. И едучи во Анзерскую пустынь, на Вологде, на паперти церковней Ильинским игуменом Павлом пострижен, а не в церкви. И приедучи в пустыню, абие священноиноческая действовал, а под началом не бывал. Аще всю жизнь ево кто известно ведал и преже проклятия чести и власти вправду бы рек, яко и на праг церковный несть достоин взяти» (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 365; см.: *Полознев Д.Ф.* «Обличение на патриарха Никона» Вятского епископа Александра 1662 г. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1998. Вып. 9. С. 170–199). Подобные «свидетельства-сказки», активно составляемые в антиниконовской среде в предсоборный период, положили начало обширной старообрядческой литературе о Святейшем Патриархе Никоне, где известия легендарные, переплетаясь, сливались с историческими фактами, домыслы заменяли свидетельства – так мифы определяли реальность (см.: *Перетц В.Н.* Слухи и толки о Патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // Известия Общества русского языка и словесности. 1900. Т. 5. Кн. 1. С. 123–190).

117 На пути из Соловков в Москву с мощами митрополита Филиппа преосвященнейший Никон посетил остров Кий, на котором увидел утвержденный некогда обетный крест, а далее, около озера Валдай, в тонком сне ему было видение об устроении Иверского монастыря (см.: Акты Иверского Святоозерского монастыря. СПб., 1878. № 40).

Когда же он собрал их до последнего, сосуд оказался не таким полным, как прежде. Этот рассказ отсутствует в большинстве известных «Житий» из-за того, что автор – И. Шушерин, – как полагает О.Ю. Майорова, вероятно, понял этот эпизод в том смысле, что Никон добился в жизни всего своим трудом, но сам же и разрушил созданное, попытавшись же вернуть, собрать все заново, – не достиг прежнего величия и, поскольку такая вероятная трактовка могла «снизить» образ главного героя[118], то была исключена из краткой редакции «Жития».

На наш взгляд, вряд ли возможно согласиться с данным мнением, поскольку для Никона подобное явление свыше в начале монашеского пути в большей степени явилось указанием на то, чтобы он не гордился своими заслугами в духовном подвижничестве, это – скорее предзнаменование к иным трудам и подвигам, мера которых все в той же чаше еще не исполнена, чему прообразом-напоминанием может служить встреча Марии Египетской с великих даров старцем Зосимой, которому открыта была «ничтожность» его подвигов именно во время этой встречи с великой пустынницей, растерзавшей любовью ко Христу страсть ко греху. Так что в аспекте многообразия путей духовного делания и служения оставление Никоном Анзерского скита выглядит вполне закономерным и более вероятным, нежели неблагоприятная размолвка, в которой якобы Никон упрекнул Елеазара в сребролюбии, видя, что строительство храма на острове затягивается, а собранные ими в Москве деньги лежат без движения[119].

Митрополичий период в «Житии» представлен 11 сюжетами: – поставление в митрополита и начало служения на Новгородской мит-

---

118 См.: *Майорова О.Ю.* Известие о рождении, о воспитании и о житии Никона, Патриарха Московского и всея Руси (Вопросы истории текста) // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1991. С. 27.

Заметим: в целом О.Ю. Майорова, по всей вероятности, недостаточно тонко поняла профессиональные выводы, к которым пришла Е.В. Чистякова в работе, в которой впервые в отечественной историографии к анализу литературных источников среди прочих было привлечено и житие Патриарха Никона, «Формирование новых принципов исторического повествования (эпизоды из русской историографии конца XVII в)» [Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII вв.): Исследования и материалы по истории древнерусской литературы. Вып. 3. М., 1971. С. 171–184; о житии – с. 180–183]: «поворот от провиденциализма к причинно-следственному толкованию событий сопровождался поисками логических связей между ними, нарушая прежнюю теологическую трактовку истории фактов. Даже в тех случаях, когда авторы отдавали дань “чудесам и знамениям”, это выглядело не как система их взглядов, а как дань литературной традиции. Все это дает основание считать, что в конце XVII в. в русской историографии появились первые признаки рационалистической мысли, и это закладывало основы ее расцвета в XVIII в.» (с. 184).

119 В результате возникшего конфликта иеромонаха Никона со старцем, – говорит «антижитие», – Елеазару было видение: во время богослужения он увидел на Никоне черную змею, которую трактовал как признак антихриста (см. также: Никон на севере: Воспоминания. Онега, 1992. С. 7).

рополии (л. 41); – жертвенное и праведное служение митрополита (л. 43); – митрополичье смотрение в градских делах (л. 46); – проповеднические и назидательные способности Никона (л. 47); – ревность Никона о доме Божьем: устроение церковного благолепия, возвеличение священнического достоинства (л. 48); – умиротворение народных волнений и смирение их участников в Новгороде (л. 51); – усмирение народных волнений в Пскове (л. 66); – «симфоническое» соработничество Никона и Царя в служении Отечеству (л. 68); – образ «Любви милосердия» – Валдайский монастырь (л. 69); – путешествие на Соловки за мощами митрополита Филиппа (л. 70)[120]; – кончина патриарха Иосифа, сретение мощей святителя Филиппа (л. 72).

Патриарший периоды в «Житии» представлен 19 сюжетами: – поставление Никона на Патриарший престол (л. 75); – основание Иверского Валдайского монастыря (л. 76); – первое посещение Никоном Иверского монастыря и принесение туда частиц мощей святителей Московских и праведного Иакова Боровичского (л. 77)[121]; – списание на Афоне чудотворной иконы Портаитисса для Иверского монастыря и от него чудотворениях (л. 78); – духовное патриаршее во всем смотрение, начало «симфонии» (л. 79); – Патриаршее регентство и попечение государству и Царскому дому (л. 80); – царское благодарение Богу и Святейшему за сохранение Царского дома от морового поветрия[122]

[120] Повесть «Истиннаго благочестия ревнителем и душеспасительныя стези ревновати и душепагубныя и нечестивыя антихристовы помраченныя прелести известнаго познания» (БАН ОР.: Собр. Дружинина. № 77/102. Л. 124об.–145об), которая посвящена в основном пребыванию в 1652 г. Никона на Соловках и рассказывает также о встрече митрополита с Арсением Греком (сослан на Соловки в 1649 г.), во время которой последний якобы назвал Никона Патриархом, на что последовали возражения: – еще митрополит; – вскоре будешь Патриархом. Когда же Никон был избран Патриархом, в благодарность за пророчество немедленно вызвал в Москву Арсения, – рассказывает легенда. Автор этой повести приписывает пророческий дар Арсения помощи нечестивых бесовских сил и колдовства и, следовательно, колдун Арсений, имея влияние на Святейшего, по прибытии в Москву приступил к порче книг, втянув в это дело и самого Никона (см.: *Чумичева О.В.* Арсений Грек в России: судьба и легенды // Русское общество и литература позднего феодализма. Новосибирск, 1996. С. 19).

[121] За день до приезда в Иверский монастырь Патриарха над монастырем было явление огненного столпа. Через день после приезда туда Никона он лично созерцал подобные явления, а в сонном видении ему был явлен лежащей в рубище человек – преподающий благословение прп. Иаков Боровический (*Никон, Патриарх.* Рай мысленный, в нем же различныя цветы. Иверский монастырь, 1658–1659. Л. 54–55об., 62–62об., 65об.–68об.; также см.: РГАДА. Ф. 142. Оп. 1. Д. 384. Л. 1, 2; Письма Русских Государей и других особ Царского семейства. М., 1848. Т. 1. С. 303–304 (№ 385); *Аполлос (Алексеевский), архим.* Начертания жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1859. С. 46–48, 142–144). Все это Патриарх Никон трактует как знаки особой Божьей милость к Иверской обители: «На небеси – Рай, на земли – Валдай».

[122] Начало «мороваго поветрия», которое быстро распространилось не только в Москве и окрестностях, но и по всей стране, и для ограничения которого Патриарх предпринял

и помощь в военных походах (л. 83); – начало книжной справы и соборное о том постановление (л. 84); – переписка Никона о богослужебных вопросах (книжной справе) со Вселенскими Патриархами (л. 86); – посылка на Восток старца Арсения Суханова и принесение им оттуда старинных книг (л. 89); – рассмотрение-сличение привезенных древних книг с русскими и соборные о том постановления (л. 91)[123]; – воинские победы над шведским Королем (л. 92); – образ «Любви жертвенной» – Крестный монастырь, устроение для него креста-мощевика (л. 93); – торжественное провожание Креста на север и одновременные славные успехи русского воинства – взятие немецкого города Динабурга (л. 94)[124]; – очередное патриаршее регентство государству и сохранение Царского дома от морового поветрия, победное за-

---

ряд мер (грамота о моровом поветрии), совпало с изданным несколько ранее указом о запрете писания и употребления икон фряжского стиля – многие от народа видели в «надругательстве» над иконами (*Макарий [Булгаков], митр*. История Русской Церкви. СПб., 1883. Т. 12. М., 1996. Кн. 7. С. 170; *Гиббенет. Н.* Ч. 2. С. 473–474) гнев Божий. Тем не менее обращает на себя внимание ряд фактов, которые обычно игнорируются, – в это же время происходит ряд знамений: чудо Гребневской иконы Пресвятой Богородицы, опалившей огнем святотатцев московской Успенской церкви на Лубянке; прославление списков Грузинской иконы Пресвятой Богородицы в московской Троицкой церкви у Варварских ворот, Шуйской иконы Пресвятой Богородицы «Одигитрии» в связи с исцелениями от моровой язвы; чудесное избавление от чумы Казани после принесения туда Смоленской Седмиезерной иконы Пресвятой Богородицы (см.: *Макарий (Булгаков), митр*. История... Кн. 7. Справ.-библиографич. материалы. С. 598, 599).

Старообрядческие писатели причиной морового поветрия называют Никоновы справы. Так, протопоп Аввакум говорит: «… моровое поветрие не мало нам знамение было от Никоновых затеек, и агарянский меч стоит десять лет беспрестани, отнележе разодрал он церковь» (Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 131). В дополнении к «Прениям…» Арсения Суханова неизвестный автор называет причинами моровой язвы Божий гнев и деятельность Патриарха Никона – см.: *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. М., 1894. Ч. 2. С. 195.

В свою очередь, Никон в «Поучении о моровой язве» говорит так: «Много бо тогда не внимающе правому велению от оных крамолников, лживых баснословии, напившеся, клеветаху ов на сего, ов же на иного, яко повинных творяше моровому поветрию, и многи невегласи бесом прелщени, пророчествоваху ложная...» – см.: *Никон, Патриарх.* Поучение о моровой язве. М., 1656. С. 23, 26–27; *Патриарх Никон*. Труды. С. 100–104.

123 Филарет (Гумилевский), митрополит Московский в своей «Истории Русской Церкви» отмечает: «…Никон так снисходителен был к раскаявшимся раскольникам, не возставшим против Церкви, что даже позволял им служить по старым Служебникам и не обращал внимания на то, что в самом Успенском соборе, по увещаниям Г. Неронова, говорили *алилуиа* по дважды» (ч. 4. Прим. 402).

124 О видении в небе над вражеским станом образов Алексия, Царя Московского с надписанным над ним именем, а впереди него – нападающего на врагов св. Михаила с мечом см.: *Алеппский Павел*. Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII в. // ЧОИДР: 1896–1900. Вып. 4. М., 1898. С. 118–119. О покровительстве Пресвятой Богородицы русским войскам при завоевании Эдинбурга – над городом Динабургом в небе висел обнаженный меч – см.: *Голубцов А.П.* Чиновники Московского Успенского собора. М., 1908. С. 277–278. О связи завоевания русскими войсками этого города с перенесением на Кий-остров креста-мощевика см.: *Щедрина К.А.* Некоторые

вершение шведского похода; усвоение Патриарху титула «Великий Государь»[125] и торжество «симфонии» (л. 95); – покупка в вотчину Иверского монастыря села Воскресенского (л. 96); – «Любовь торжествующая» – Воскресенский монастырь; освящение деревянного храма Воскресения Христова (л. 97); – усвоение монастырю именования новый Иерусалим; посылка в Палестину Арсения Суханова для описания храма Гроба Господня и богослужебных чинов (л. 98); – строительство Воскресенского собора по образцу Иерусалимской церкви; нестроения меж «собинными» друзьями – Царем и Патриархом (л. 99).

Период по оставлении Патриаршего стола в «Житии» представлен 26 сюжетами: – царско-патриаршее бессоветие и оставление Никоном Патриаршего престола в день Положения ризы Господней (л. 100); – народное противодействие Никону в оставлении им престола (л. 104); – тридневное пребывание Патриарха на Воскресенском подворье и отшествие в Воскресенский монастырь (л. 106); – приятие Никоном в монастыре вериг и его там благоустроительные труды (л. 107); – образ смиренноусердного Патриаршего делания и царская милость – отдание Никону в управление основанных им монастырей (л. 108); – посещение Никоном Иверского и Крестного монастырей, его там благоустроительные труды и установление образа жития братии; – попытка отравления Патриарха Никона в Крестном монастыре и следственное на сей счет дело; – возобновление клеветы на Патриарха в царском окружении (л. 109); – царский совет о «клятвовознесении» Никона на Царя и посылка в Воскресенский монастырь с допросом

историко-богословские аспекты монастырского строительства Патриарха Никона // Никоновские чтения. М., 2002. С. 16.

[125] Патриаршая власть при Никоне была сильна – во времена своего регентства он был действительно Великим Государем и не только по имени, на что указывает тон его грамот, в одной из которых о высылке подвод под Смоленск он пишет: «От Великаго Государя, Святейшаго Никона, Патриарха Московскаго и всея Руси, на Вологду воеводе князю Ухтомскому: указал Государь Царь и Великий Князь Алексий Михайлович всея Руссии, а мы, Великий Государь, со всех монастырей быть для его государевы службы под Смоленском, подвод с телегами, с проводниками, и прислать Государю под Смоленск однолично тебе Государева нашего указа в оплошку не поставить, собрав подвод с телегами и проводниками, прислать к нам, к Москве тотчас…» – см.: Акты археографической комиссии. Т. IV. № 71. Во время отсутствия Царя в Москве вся полнота власти возлагалась на Святейшего, в связи с чем и заседания Боярской думы проходили под его руководством, сообразно принимались и решения – от имени Царевича (Царя), Святейшего Патриарха и по приговору бояр. Штат Патриаршаго дома был многочисленнее, чем при Патриархе Филарете, в связи с чем Неронов однажды говорил Никону: Государевы-царевы власти уже не слыхать, всем от тебя страх, и посланники твои пуще царевых всем страшны; никто с ними не смеет и заговорить; затвержено у них: «знаете ли Патриарха?» – см.: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Т. XI. С. 256. Так что Никона боялись самые сильные бояре, которых он обличал без всякаго стеснения – таковы были сила, власть и могущество Патриарха Никона.

о случившемся (л. 111); – допрос Никона и монастырской братии о «клятвенном» молебне на Царя (л. 112); – недопущение братии к монастырским послушаниям на период следствия по «клятвенному» молебну (л. 115); – Богослужебное монастырское правило до снятия стрелецких караулов от монастыря (л. 116); – возобновление клеветы на Патриарха, но царские при этом к Никону милости (л. 117)[126]; – коварное возбуждение новой вражды: призыв от имени Царя Патриарха на престол (л. 119); – патриаршее пришествие в Москву и стояние в Успенском соборе (л. 125)[127]; – Извещение Царя о приходе Никона и царско-боярские совещания о патриаршем пришествии (л. 126); – второе отхождение Патриарха от Москвы с посохом митрополита Петра (л. 129); – прошение Царя к Никону о прощении (л. 130); – совет у Царя об увезенном Никоном посохе и объявленной им смуте (л. 131); – задержание Патриарха в селе Черневе и возвращение Царю посоха и «призывных» писем (л. 132); – царское расследование о приглашении Никона к Москве и наказания зачинщиков (л. 134); – установление Патриархом богослужебных традиций и образа жития братии в патриарших монастырях (л. 137); – быт Никона в монастыре (л. 140); – о раскольничьих поветриях (л. 141); – царское преследование раскольников (капитоновцев); прибытие в Москву Вселенских Патриархов (л. 142); – клеветы на Святейшего от жидовствующей братии (л. 143).

Период судного Собора в «Житии» представлен 26 сюжетами: – вызов Патриарха Никона на судный собор «не по правилам, но по царскому указу» (л. 147); – организационное и духовное предуготовление Патриарха к шествию на соборное судилище (л. 150); – исхож-

[126] 12 января 1661 г. на Утрене в деревянной Воскресенской церкви Никону было видение: митрополит Петр указал на необходимость свидетельствовать перед Царем о его, Царя, винах перед Церковью и указал на пожар в царских чертогах, который произойдет, если Царь не перестанет творить беззакония в отношении Церкви (см.: *Николаевский П.Ф.* Видение Патриарха Никона в Воскресенском монастыре в 1660 г. // Христианское Чтение. СПб., 1885. Кн. 2 (№9–10). С. 504–505; *Гиббенет.* Историческое исследование дела... Ч 2. С. 505–518). Спустя полтора года, 29 июня 1662 г., в письме к Н. Зюзину Патриарх написал, что видение исполнилось – страшный пожар разрушил царский дворец (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3. Л. 125; *Гиббенет.* Историческое исследование дела.. Ч. 1. С. 101; Ч. 2. С. 598–599; *Ламанский.* Дело… Т 2. С. 585).

[127] С 13 по 17 декабря 1664 г. Патриарх уединился в сугубые молитвы, бдение и пост; в пятый день в сонном видении Московские Святители призвали его вернуться на Патриарший престол – см. описание видения, направленное Царю письмом от 18 декабря: *Штендман Г.В.* Дело… С. 123–124 (№ 32). Прочитав очередное письмо Н.А. Зюзина якобы от имени Царя, Патриарх сказал: «Хотя я Патриаршего престола не ищу, но однако Церкви Божией всякого умирения и себе царскаго милосердия желаю: отдаюсь воле Божией и царскому изволению» и с 17 на 18 декабря Патриарх приехал в столицу. Так реализовался заговор против Патриарха см.: *Тодоров А.А.* Неделя Святых отец // *Патриарх Никон*. Труды. С. 1083.

дение Святейшего из монастыря и последнее прощание с братией у Елеонского креста, при котором монастырю было усвоено именование Нового Иерусалима (л. 154); – остановка Никона у села Чернева для выслушивания обвинительных речей от Царя, Собора и Вселенских Патриархов о его действиях в монастыре и инструкции о прибытии в Москву (л. 156); – въезд патриаршего обоза в Москву и арест иподьякона Ивана Шушерина (л. 157); – положение Никона в Москве в период суда (л. 162); – приглашение от Собора на судилище в воскресный день и прещениях о преднесении Патриаршего креста (л. 164); – шествие Патриарха под сенью креста в судебное заседание (л. 167); – палаты, в которых происходило соборное судилище, и вход Святейшего (л. 170); – отсутствие места сидения для Никона на этом судилище; вопрошание Патриарха к Царю о цели собранного им соборища (л. 172); – прошение Царя к Соборному суду о разбирательстве поступков Никона (л. 173); – допрос Никона некоторыми от подвластных ему епископов (л. 175); – окончание первого дня суда и тридневное голодное томление Патриаршего двора (л. 176); – отказ Никона от царского продовольствия и требование ослабления условий заточения (л. 178); – ослабление режима охраны и второй день соборного суда (л. 180); – разбирательство грамоты Никона к Константинопольскому Патриарху (л. 181); – укоризна от Никона в адрес Царя о нелепости этого собрания (л. 183); – призыв к ленам судного Сбора от Царя о помощи в разбирательстве и всеобщее на то молчание (л. 185); – тайный разговор Царя с Патриархом Никоном (л. 187); – царское слово о примирении и патриарший ответ о невозможности этого из-за нераскаянных царского ярости и возношения над Церковью (л. 191); – завершение второго дня суда и пребывание Никона на постоялом дворе до 12 декабря (л. 195); – судное заседание 12 декабря в надвратной церкви Чудовского монастыря и нежелание некоторых из архиереев участвовать в извержении Патриарха из сана (л. 198)[128]; – низведение Никона с Патриаршества и извержение из сана (л. 202); – определение Никону Патриархом не именоваться и быть на покаянии в Ферапонтовом монастыре (л. 208); – шествие Никона на постоялый двор и народное за ним следование (л. 209); – пребывание Никона на постоялом дворе и тамошние его лишения (л. 211).

Период ссылки в «Житии» представлен 43 сюжетами: – Царское повеление к шествию в место заточения; изъятие Патриаршего клобука и панагии (л. 218); – шествие Никона из Москвы в изгнание и

[128] Хотя Л. Баранович и подписал грамоты осуждения, но впоследствии свидетельствовал: «Я страдал и издыхал от ударов, переносил ужасы и упал духом, когда погасло великое светило» – см.: *Макарий (Булгаков), митрополит*. История Русской Церкви. Т. XII. С. 745.

«стрелецкое» его сопровождение (л. 220); – остановка на Клязьме и смена сопровождающих (л. 224); – лишения и скорби Никона во время пути (л. 225); – провоз Никона через Углич (л. 226); – остановка в окрестностях Мологи; условия пребывания Никона во время стоянок (л. 227); – помощь блаженному в нужде от вдовы во время шествия, которой было видение о нем (л. 228); – проезд мимо Афанасиева монастыря и разогнание братии, вышедшей навстречу Никону (л. 230); – увечья, нанесенные блаженному от скорой езды (л. 231); – сретение Никона в Ферапонтовом монастыре и тамошнее его размещение (л. 232); – изъятие у Никона архиерейской мантии и посоха и условия его содержания (л. 234); – письмо Никона к властям Воскресенского монастыря; смена приставников и отягощение условий заточения (л. 235); – утеснения и быт Никона в заточении в Ферапонтовом монастыре (л. 236); – прошение Царя к Никону о прощении и благословении и ответное послание (л. 237); – Царское снисхождение и послабление условий заточения Патриарх (л. 241)[128]; – участие Никона в монастырской трапезе; царские продовольственные присылки и их использование для пропитания Ферапонтовской братии (л. 242); – видение Никону в тонком сне о духовном смысле его скорбей (л. 243)*; – посещение Никона Воскресенской братией – исполнение видения (л. 245); – образ великопостного жития Патриарха и предуготовление к Святой Пасхе (л. 246); – Пасхальное приветствие царя от Никона и благословение братии принимать в пищу царскую милостыню (л. 247); – о царских дарах церковной утвари; организация богослужебной жизни Никоне в заточении (л. 248); – присоединение к Никону его постриженников в вольное заточение и образ жития в заточении (л. 249); – устроение огородного дела, каменного острова с поклонным на нем крестом, изготовление келейной утвари с подписанием о причине и месте заточения (л. 250)[129]; – клеветы на Никона от

[129] В заточении Никон рассказывал главе московских стрельцов Лопухину и дьяку Оловянникову, что ему было видение чаши лекарственной как благословения к врачебной деятельности. По записям о лечении Патриархом Никоном больных в Ферапонтовом монастыре с 10 сентября 1673 г. по март 1676 г. значится 132 случая исцеленния – см.: *Белокуров С.А.* Дела Святейшаго Никона Патриарха, паче же реши чудеса врачная // ЧОИДР. М., 1887. С. 88–100.

* В видении благообразный юноша сказал о том красивом здании, которое Никон созерцает, что оно построено его, Никона, терпением и призвал Святителя к усердию в прохождении жизненного пути, а также известил, что скоро он вкусит своего хлеба. Это видение предвосхитило приход из Воскресенского монастыря к Патриарху иеромонаха Мисаила с трудниками, которые передали ему братское печалование – посылку с 10 хлебами, рыбой и другой едой, а также 200 руб.

[130] В ризнице Кириллова монастыря (ныне – музей) сохранилось резное кресло с подобной надписью: «7176 года, марта 29 день, сей стул сделан смиренным Никоном Патриархом в заточении за Слово Божие и Святую Церковь, в Ферапонтове монастыре в

некоторых келейных трудников и промыслительное за то возмездие (л. 252); – преставление Царицы Марии Ильиничны, Царевича Алексея Алексеевича и церковное их поминовение Никоном (л. 254); – второе бракосочетание Царя Алексея Михайловича и о том милостынные дары Никону (л. 255); – преставление Царя Алексея Михайловича; оставление царских грехов без письменного разрешения до Судного дня, но при этом духовное от Никона по заповедям прощение и церковное поминовение (л. 257); – восшествие на Царство Феодора Алексеевича; ужесточение условий заключения блаженного от ненавистников (л. 258); – строжайшее заточение Никона в Кирилловом монастыре, невыносимость условий жизни и ухудшение здоровья; ссылка келейной братии в Крестный монастырь (л. 261); – доклад Царю и Патриарху о месте нового заточения Никона и нестерпимости тамошнего заточения (л. 262); – посылка от Патриарха Иоакима в Кириллов к Никону с целью изъятия у него панагии и печатей и благословением на устроение новых келий (л. 263); – образ жития Никона в Кириллове монастыре и молитвенное попечение о Воскресенской обители Нового Иерусалима (л. 265); – воспоминания царевны Татьяны с Царем о былых временах богомудрой двоицы – «собинных» друзей (л. 266); – посещение Царем монастыря Нового Иерусалима и намерение завершить великое строение (л. 268); – намерение Царя вернуть монастырю его основателя и кормчего братии – Никона (л. 271); – прошение братии Воскресенского монастыря о возвращении к ним Никона (л. 272); – царский совет с Патриархом Иоакимом, с архиерейским собором и царским синклитом об освобождении Никона; соборное согласие и Патриарха Иоакима противление (л. 276); – освобождение келейной братии Никона из мест их заточения и отправление с ними собственноручного царского письма к Никону о скором освобождении (л. 278); – извещение Патриарха Иоакима об ухудшение здоровья Никона, его схиме и елеосвящении с вопросом о чине и месте возможного погребения (л. 280); – наставления Патриарха Иоакима властям Кириллова монастыря на случай смерти Никона и царское о том негодование (л. 281); – письмо блаженного Никона к монастырской братии о ходатайстве перед Царем о возвращении его в обитель Нового Иерусалима (л. 282); – царское прошение к Патриарху и собору о возвращении Никона в Воскресенский монастырь (л. 283); – предвидение Никона о скором возвращении в обитель Нового Иерусалима и заблаговременное к тому предуготовление (л. 284).

тюрьме» – см.: Московитянин. 1843. № 11. С. 269; Святейший Патриарх Никон: Каталог выставки Кирилло-Белозерского ИАХМ к 400-летию со дня рождения. М., 2005. № 62: Кресло Патриарха Никона. С. 84.

Блаженная кончина и последнее водворение в обители Нового Иерусалима в «Житии» представлены 19 сюжетами: – шествие Патриарха Никона в Любовь Торжествующую и всенародное поклонение его крестоношению на этом пути (л. 285)[131] ; – последнее благословение Святителя и восхождение к Граду Небесному (л. 290); – шествие Никона к месту своего погребения в Воскресенский монастырь Нового Иерусалима и всенародное поклонение его крестоношению на траурном пути (л. 291); – расспросы Царя о последних событиях жизни блаженного (л. 292); – царское распоряжение о погребальном чине и Патриарха Иоакима в том противление (л. 293); – погребение Патриарха Никона в Воскресенском монастыре под святой Голгофой (л. 295); – раздаяние Царем жертвы всем участвовавшим в погребении в память и на поминовение Патриарха Никона (л. 302); – намерение Царя писать ко Вселенским Патриархам о разрешении от клятв Патриарха Никона; царская милостыня Патриарху Иоакиму на поминовение Никона и Иоакимов от нее отказ (л. 304); – о промыслительном сохранении тела Святейшего Никона от тления (л. 305); – устроение гробницы Святейшего Патриарха Никона (л. 306); – направление царского посла с прошением к Вселенским Патриархам о разрешении от клятв Никона и его поминовении в чине Святейших Патриархов Московских (л. 308); – царское ктиторство Воскресенскому монастырю и благоустроительные в нем работы; кончина Царя Феодора Алексеевича (л. 309); – Вселенских Патриархов рассуждение и разрешение Никона от клятв и причисление к сонму Патриархов Московских (л. 310)*; – доставка разрешительных грамот в Москву, их перевод, царское и Патриарха Иоакима ознакомление с их содержанием (л. 311); – поминовение Никона Патриархом Московским и всея России по всей Церкви за богослужением (л. 313); – завершение строительства Воскресенского собора монастыря Нового Иерусалима (л. 314); – от царского дома и царевны Татьяны Михайловны церковное благоустроение приделов Воскресенского собора (л. 315); – освя-

[131] 16 августа около Толгского монастыря Патриарх Никон велел пристать к берегу. Он причастился и дал прощение Сергию, бывшему архимандриту Спасо-Ярославского монастыря, который рассказал о видении ему во сне торжественного шествия неправо осужденного Никона в свой монастырь Нового Иерусалима; на следующий день Патриарх Никон скончался – см.: Повесть о рождении, воспитании и жизни Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанная его клириком Иоанном Шушериным. С. 184–185; *Николаевский П.* Жизнь Патриарха Никона в ссылке и заключении после осуждения его на Московском соборе 1666 года. СПб., 1886. С. 131.

* В Москву от Вселенских Патриархов были направлены: две грамоты Иакова Цареградскаго, две грамоты Парфения Александрийскаго, грамота Неофита Антиохийскаго, грамота Кирилла Антиохийскаго, новаго Патриарха, грамота Досифея Иерусалимскаго и грамота Дионисия, Патриарха Константинопольскаго – Новаго Рима.

щение великой церкви Воскресения Христова (л. 316); – хозяйственно-имущественное положение Воскресенского монастыря (л. 318).

Представив и рассмотрев житие, можно говорить, что по жанру и характеру это «Житие-известие» более соответствует бытописанию-хронографу – жизнеописанию святого[132], хотя в нем нет присущих агиографическим текстам стилизаций, оно, как показывает сравнительный анализ, строго документально, а поэтому, в отличие от старообрядческих «антижитий» – пропагандистских фальсификаций, – служит ценнейшим археографическим источником, материалом для последующих научных и художественно-публицистических описаний-реконструкций, как, например, составленных архимандритом Аполлосом (Алексеевским) «Начертания жизни Патриарха Никона» (М., 1845), священником Самуилом Михайловским «Жизни Святейшего Никона, Патриарха Всероссийского» (М., 1863, 1878, 1907) и «Никон Патриарх Всероссийский: Историческое повествование» (М., 1895, 1896), в которых подробно описаны и проанализированы заслуги Патриарха Никона перед Русской Церковью, государством и народом.

Будучи написанным в 70–90-х гг. XVII в., оно не преследовало иных целей, кроме как сохранения исторической памяти об Архипастыре тех, кто был рядом с ним от клира. На страницах житийной повести Никон – человек благочестивой жизни, ищущий, прежде всего, угождения Богу, все свои силы отдающий Ему в служении и надеющийся видеть такое же служение в других – быть не только по имени христианином, а на деле. С таким мироотношением он проходит все периоды своей жизни: от первоначальных занятий по чтению творений свв. отцов и опыта монастырского послушничества до смиренного несения креста в Патриаршем служении и последующем монастырском заточении; в таком умонастроении он подходит к соучастию человеческому горю и страданиям, к пониманию православной царской власти и требованиям к ней в долженствовании христианскому идеалу, положению Церкви в государстве и мере их ответственности в жизни мира и за Вселенную в совокупности и по отдельности.

---

[132] Впервые с научно-исторической обоснованностью, вслед за историко-литературными изысканиями И.И. Срезневского и А.С. Архангельского [*Срезневский И.И.* Древние жизнеописания русских князей X–XI в. // Известия по русскому языку и словесности ИАН. СПб., 1853. Т. 2.; *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. СПб., 1888] о значении агиографической литературы для исторической и обществоведческой науки сказал В.О. Ключевский в своем знаменитом труде «Древнерусские жития святых как исторический источник» (М., 1871), а затем продолжили развитие данной проблематики В.И. Васильев, В.И. Ламанский, Н.И. Серебрянский, Д.И. Абрамович, Г.П. Федотов, иером. Иоанн (Кологривов), М.Б. Плюханова, В.Н. Топоров.

Все зафиксированные и предложенные для зрения и ведения факты-образы жизни Никиты-Никона представляют образцовые модели индивидуальной духовной и социальной активности, которая имела значительные результаты: период монашеского делания в Анзерском скиту Соловецкого монастыря углубил у Никона осознание и переживание мистического; период игуменства в Кожеезерском монастыре совершенствовал его умение духовного руководства братией в делах устроения жизни обители и духовного спасения; период наместничества в Ново-Спасском монастыре в Москве развил умения вымаливать, разрешать согрешавших, быть ходатаем о заблудших и заступником за обиженных, быть приятным собеседником, духовным наставником и мудрым советчиком; период архипастырства дал образец бескомпромиссного устроителя и политика как в делах церковных, так и, по необходимости, в делах государственных, попечителя о Церкви и ее пастве – народе, который, в духе исповедуя Истину, живет в государстве и исполняет мирские обязанности во всей их несовершенной тяжести; период ссылки и заточения дал образец противления беззаконию кротостью, в немощи которой «сила осуществляется», смиренномудрого иовического преодоления скорбей, моления о прощении грехов мира и обидчиков, поскольку те «не ведают, что творят», и силы духа в подражании Христу.

В «Житии», письмах к Вселенским Патриархам накануне суда и разрешительных грамотах от них, литературных произведениях и мемуарной литературе, представленной в записках дьякона Павла Алеппского, голландца Николааса Витсена, барона А. Мейерберга, английского капеллана Коллинса, архидиакона Кокса, дипломатов Ф.Х. Вебера и Х. Валера, а также А. Кияйкина – Патриарх Московский и всея Руси Кир Никон, в противовес позиционированию его образа в «официально»-публицистической (не говоря уж о раскольнической пропагандистско-полемической) истории, предстает как человек, которому было суждено нести бремя ответственности за полноту Православия и окормлять общество и государство как «Божью ниву – Божий удел»: «... столп благочестия неколеблемый знаем бысть, и Божественных и священных канон оберегатель искуснейший, отеческих догмат повелений же и преданий неизреченный ревнитель, но заступник достойнейший… яже благосоветнее приняв многими и тмочисленными печальми и нуждами себе усмири и... яко злато в горниле искушен бысть…» (из грамоты Константинопольского Патриарха Иакова); «Житие» презентирует образ человека в его активном подвижническом делании по обустройству мира дольнего во образ

Горнего на пути восхождения к вожделенным и чаемым Святой Руси, Небесному Иерусалиму, Горнему Сиону, образы которых стали определяющими миропредставление и деятельность сперва Никиты, а затем и Никона, сперва священника, а затем и архимандрита, и митрополита, и Патриарха, но и превратили его собственный образ в социокультурный, социально-политический архетип славяно-русской картины мира.

Как строго документированное автобиографическое повествование[133], это жизнеописание формирует основу для понимания нравственного облика главного героя и через это – главных стимулов его деятельности, получающих развитие и выражение в монументальном наследии Патриарха – в его монастырях, создание которых было сопряжено с необходимостью аккумуляции и интеграции прежде всего духовно-интеллектуальных ресурсов и одновременно снятия-воплощения напряженного потенциальной мощью цивилизационного духа (бифуркационная социокультурная точка, в которой началось Новое время истории России); в его собирательстве и ученых, и библиотек, и технических достижений как значимого богатства-ресурса Вселенского Православия в судьбах «пременения» Ромейского царства, стяжающего Град Небесный; в проведении книжной и церковно-обрядовой справы, синопсизировавшей традиции Вселенского Православия для обеспечения истинной кафоличности не только Церкви, но через ее паству и православные государства; в окормлении-воспитании-назидании паствы как собственной братии, наследующей и созидающей устремленное в Горняя настоящее.

К «Житию» примыкает еще один источник, восходящий к творчеству Патриарха Никона – ***геральдическая эмблема*** – его ***герб***, напечатанный в 1658 г. в Иверском Валдайском монастыре в написанной Патриархом книге «Рай мысленный», в соответствии с которым: *Егда печать сию вернии сматряем, Велика Пастыря в сем уподобляем*. Являясь авторским символо-знаком, он также требует специального рассмотрения.

До настоящего времени герб Патриарха Никона не стал предметом специального рассмотрения и изучения с религиозно-философской и религиоведческой точек зрения, тогда как анализ символики «государственного» двуглавого орла в литературе представлен довольно широко. Со времен Древней Руси династия Рюриковичей использовала собственную геральдическую символику: при Великом Князе Святославе Игоревиче это был стилизованный двузубец, превратив-

[133] См.: *Шмидт В.В.* Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации.. Т. 2. Приложение 4. Раздел III: Приложение 4: Летописец жизни Патриарха Никона. С. 204–268.

шийся в трезубец при святом Великом Князе Владимире, чьи многочисленные потомки усложняли наследную эмблему рода, внося в нее все новые элементы[134].

К середине XVII в. в европейской эмблематической культуре «новшества», характерные для России, стали визитной карточкой, которая отражала сущность предмета[135]. Очевидно, что, кроме официальной титулатуры – вербального знака, был необходим ее выражающий символ. Государственные печати этого и более ранних периодов русской истории были подобными знаками-символами. Так, патриаршая печать была красного воска, на шнурах, двусторонняя, величиною «в рубль серебром», с изображением на одной стороне Богоматери, на другой – благословляющей десницы с надписью по кругу «БОЖИЕЮ МИЛОСТЬЮ АРХИЕПИСКОП ЦАРСТВУЮЩАГО ГРАДА МОСКВЫ ВСЕЯ ВЕЛИКИЯ, МАЛЫЯ И БЕЛЫЯ РОСИИ ПАТРИАРХ НИКОН»[136].

Предшественник Святейшего Никона Патриарх Филарет, стремясь укрепить государственную власть и утвердить положение молодой династии в лице своего сына Царя Михаила Федоровича, в силу своего особого статуса правителя способствовал усилению позиций Русской Православной Церкви. Подобная внутренняя политика как нельзя лучше демонстрировала прочный союз Алтаря и Трона – «симфонию» Церкви и государства. Благодаря родству Первоиерарха и Государя Церковь приобрела значительное могущество, сделавшись в известном смысле государством в государстве[137]. Дальше нужно было дать теоретическое обоснование положению самостоятельной и независимой от государства Церкви. И эту попытку предпринял Патриарх Никон, отстаивавший «симфонию» государственной и церковной власти в делах гражданского, социально-политического строительства. Эту не новую, проверенную историческим опытом мысль

---

134 История гербов (генеалогия) имеет долгую историю развития. Происхождение подобных семиотических эмблем известно со времен глубокой древности – см.: *Йонтен Дордже.* Знаки денег. М., 2004). В России в XVII в. обладание гербом – не столь устоявшаяся традиция – см.: *Лукомский В.К.* О геральдическом художестве в России. СПб., 1911. С. 6; также см.: *Орешников А.В.* Денежные знаки домонгольской Руси: Труды Гос. исторического музея. Вып. 6. М., 1936; *Йонтен Дордже*. Знаки денег. С. 131; *Молчанов А.А.* Об атрибуции лично родовых знаков князей Рюриковичей X–XIII вв. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1985. Т. XVI. С. 66–83).

135 Западноевропейские эмблематические справочники XVI–XVII вв., известные в XVII в. в России: *Alciato A.* Emblemata. P., 1618; *Ripa C.* Iconologie. P., 1677; *Camerarius J.* Symbolorum et emblematum. Nürnberg, 1597; *Saavedra F.* Idea Principis Christiano-Politici 101 simbolis. Amsterdam, 1659; *Petrasancta S.* Symbola Heroica. Antverpian, 1634.

136 См.: *Евгений (Болховитинов)*. Указ. соч. Т. 2. С. 156–157; *Лакиер А.* Русская геральдика. С. 109.

137 См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 158–168.

он почерпнул из древнего византийского права – Эпанагоги, канонического и святоотеческого наследия.

Как уже было отмечено, Патриарх Никон – первый и единственный из русских первоиерархов, кто имел герб. В условиях становления социально-политических государственных институтов данный знак-символ был нужен Патриарху для демонстрации суверенитета Церкви как института, независимого от государства и Царя.

Герб Патриарха Никона исполнен в характерной манере эмблематики эпохи барокко. В его орнаментальности есть сходство с гербом Киевского митрополита Петра Могилы[138], но, в отличие от герба митрополита, генеалогическое прочтение не прослеживается, так как Никон происходил из крестьянской семьи[139], а его герб имеет совершенно иное, институциональное конфессионально-государственное, даже шире – свято-ромейское, Эйкуменическое – значение. В гербе прежде всего заложен духовный подтекст идеи, что образ и задача Патриарха – защищать вверенную ему паству от нестроений и приводить ее ко Христу: «Патриарх есть образ жив Христов»[140], он являет собой вещественно-духовный образ Христа.

Герб Патриарха Никона есть знак-символ, проявивший и продемонстрировавший онтологическую сущность Русской Православной Церкви как институции, находящейся в системе как государственно-церковных отношений, так и шире – в системе геополитических и межгосударственных отношений, основываясь на традициях русского изобразительного искусства рубежа XVI–XVII вв. и более раннего периода – использовании для создания композиций в основном библейских образов, вкладывая в освященные преданием символы современное видение мира.

Используя сложный для современного восприятия иносказательный язык русской символики, отражающий мировоззрение человека прошлого, рассмотрим основополагающие идеи герба Патриарха Никона.

Герб напечатан на титульном листе книги «Рай мысленный», открывая которую зритель должен был зреть образ Первосвятителя, на

---

138 При обзоре изданий того периода можно найти несколько гербов митрополита Петра Могилы (1574–1647), отличающихся друг от друга по геральдической трактовке. Один из самых ранних гербов П. Могилы – изображенный в книге Дорофея Аввы «Поучения» (1628 г.). Другими интересными для нас изображениями являются полные гербы – см.: Евхаристион альбо вдячность. Киев, 1632; Апостол. Львов, 1639.

139 «Какова ты роду? он же глагола ему, яко простолюдин есть» (см.: Извещение о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московскаго и всея России // *Патриарх Никон.* Труды. С. 21).

140 Разорение 11-го вопроса-ответа. Л. 97.

что указывает, согласно исихастской традиции понимания имени и святоотеческому пониманию образа, надпись над гербом:

Егда печать сию вернии сматряем,
Велика Пастыря в сем уподобляем.



Десницу Светильник Ключ Евангелие,
Образ Спасов Крест Жезл Венец Началие.

Эта нижняя, под геральдическим изображением, надпись – не перечисление компонентов герба, а пояснение, являющееся основным ключом для толкования и последующего прочтения патриаршей геральдической эмблемы. По сторонам герба расположены заглавные буквы. Подобные надписи-монограммы характерны и для произведений древнерусской иконописи.

В данном случае это монограмма титула Патриарха Никона.

Правый столбец:	Левый столбец:
Н – *Никон*	**М** – *Милостию*
Б – *Божией*	**В** – *Великий*
Г – *Господин*	**С** – *Святейший*
А – *Архиепископ*	**М** – *Московский*
В – *Всея*	**В** – *Великия*
М – *Малыя*	**Б** – *Белыя*
Р – *России*	**П** – *Патриарх*

Она прочитывается так: *Никон Милостию Божией Великий Господин Святейший Архиепископ Московский и Всея Великия и Малыя и Белыя России Патриарх*[141].

[141] Возможно прочтение буквы «Г» и как *Государь:* «Яко ты будеши Государь Великий Царству Российскому; еже и сбытся…» (см.: Извещение о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московскаго и всея России // *Патриарх Никон*. Труды. С. 23). Святитель Никон – шестой в диптихе Первопрестольников Московских – был вторым и последним Патриархом, наделенным достоинством Великого Государя. Он был

Знаковые символы «Образа Спаса, Креста, Жезла, Венца, Началия» на клейнодной части герба олицетворяют прежде всего Законоучителя и Законоподателя – Бога и, как следствие, самого Патриарха, представляя служение Святителя миру Небесному и миру дольнему, поскольку Предстоятель Церкви – духовный пастырь, отец народу, ответственный пред Богом за сохранение вверенного ему стада.

«Образ Спасов, Крест, Жезл, Венец, Началие», или и жезл, и крест, и митра, и панагия, можно понимать как «Иисус преславный патриархом величание»[142], поскольку крест, панагия и митра возлагаются на архиерея при совершении им Божественной Литургии архиерейским чином. В Ветхом Завете образ Великого Архиерея представлен образом первосвященника Мелхиседека (Пс. 109, 4; Быт. 14, 18), в Новом Завете – Иисусом Христом (Евр. 5, 5, 6; 7, 15, 16 21, 22, 24–28; 9, 11, 15, 24, 28).

Жезл – символ духовной власти и силы: «жезл правоты – жезл царства Твоего» (Пс. 44, 7), именующийся посохом или патериссой, – знак высшей пастырской власти. Историческое происхождение символики жезла восходит к Ветхому Завету [одна из священных принадлежностей скинии – жезл Ааронов (Числ. 17, 1–4)* и (Мих. 7, 14)**; первым письменным источникам раннего христианства (1Кор. 4, 21: *Чего вы хотите? с жезлом придти к вам, или с любовью и духом кротости?*). Древнейшие христианские изображения доносят до нас образ Спасителя в виде Доброго Пастыря с жезлом в руке[143].

Идея герба Патриарха состояла, как видно, в том, чтобы на деле осуществлять «формулу» живого единства священства и царства: священство заботится о духовном устроении жизни дольнего (земного) мира во образ Небесного, а царская власть посредством справедливых законов

действительным, а не номинальным «Великим Государем» [см.: *Толстой М.В.* Указ. соч. С. 561 («Одна из подписей Патриарха Никона: “Никон Божиею милостию архиепископ царствующаго града Москвы и всея Великия и Малыя и Белыя Росии Патриарх”; в период своего регентства над государством он подписывался так: “Никон, Божиею милостию Великий Господин и Государь, Архиепископ царствующаго великого града Москвы и всеа Великия и Малыя и Белыя России и всеа Северныя страны и Помориа и многих государств Патриарх”»)].

142 Символика изображений из священных книг – изображения из акафиста Иисусу Сладчайшему – см.: Русские иконы. С. 38.

* «И сказал Господь Моисею, говоря: и возьми у них жезлу от колена, от всех начальников их по коленам, двенадцать жезлов, и каждого имя напиши на жезле его; имя Аарона напиши на жезле Левиином, ибо один жезл от начальника колена их (должны они дать); и положи их в скинии собрания, пред *ковчегом* откровения, где являюсь Я вам».

** «Паси народ Твой жезлом Твоим, овец наследия Твоего, обитающих уединенно в лесу среди Кармила; да пасутся они на Васане и Галааде, как во дни древние!»

143 См.: *Дмитриева Н.А.* Краткая история искусств: От древнейших времен по XVI век: Очерки. Вып. 1. М., 1985 (с. 106 – Добрый Пастырь – роспись катакомб в Риме, III в. – гробница Присциллы; с. 114 – Христос – Добрый Пастырь – мозаика мавзолея Галлы Плацидии в Равенне, V в.).

управляет этим дольним: «Священник есть освящение и укрепление царской власти, а царская власть есть сила и поддержка священства…»[144]. Именно поэтому в гербе Патриарха столь зримо обозначены конкретные образы, почерпнутые со страниц Священного Писания: для духовного просвещения предназначено Евангельское слово, благословение – в Деснице, Светильник – символ Божьего света (смыслов), вхождение в Церковь, подаяние Таинств, вязание и решение – Ключ. В совокупности Церковь – удел Патриаршего и ничьего более назирания и хранения.

Возможно, при составлении данного герба цель была в утверждении Церкви и ее Главы в глазах православного и инославного мира. Памятуя о Ромейском политическом и святоотеческом наследии, следствием которого стало образование третьего Рима на канонической территории Русской Православной Церкви, он попытался сформулировать и выразить графическими средствами достоинство и честь Первоиерарха Русской Православной Церкви как «образа жива Христа» в системе общественно-государственных, даже шире – межгосударственных отношений в период их активного развития. Для этого потребовался соответствующий официальный знаково-символьный эквивалент выражения чести и достоинства, присущих лицу, которое представляет Православную Церковь. Именно в этом состоял смысл употребления Первоиерархом герба в качестве символа суверенитета Церкви и ее независимости от власти предержащей и государственно-политических образований.

Геральдическая эмблема Патриарха Никона в ходе дальнейшей церковно-гражданской жизни и в силу известных исторических обстоятельств до настоящего времени не нашла адекватного понимания и применения. Истории человечества как истории Церкви известен факт того, что хранение истин Веры, их сбережение и приумножение препоручалось разным народам – от Рима первого к Риму третьему. В последние несколько столетий эту преемственность обеспечивала Русская Православная Церковь. Одним из тех, кто с честью нес это великое бремя, был Святейший Патриарх Никон, оставивший в назидание истории патриарший герб – символ сильной, независимой и самостоятельной Церкви. В этом смысле геральдическая эмблема – это закономерный продукт времени, явившийся в своем воплощении символом Православной Церкви в мире дольнем и отличительным знаком в системе институциональных государственно-конфессиональных взаимодействий.

---

[144] Из Деяний VII Вселенского Собора – послание епископов Константинопольскому Патриарху Тарасию – см.: *Хвалин А.* Восстановление монархии в России. М., 1993. С. 5–7.

* * *

Так, *демифологизация образа Патриарха Никона*, созданного в авторских исторических и художественных работах XVIII–XX вв., с учетом отраслевых достижений исторической и социальной психологии, психологии личности и применения проективных методов, моделей реконструкции психотипологических черт, разработанных Л.В. Спицыной, А.Д. Барской[145], позволяет заключить: при проведении конкретно-научной демифологизации и раскрытии любого феномена (объекта как явления, предмета, в том числе и соцокультурного образа Патриарха Никона) необходимо придерживаться принципов историзма, документальности и критико-идеологического редукционизма, т.е. демонстрировать индивидуально-групповому общественному сознанию хронологическую последовательность и генезис авторского конструирования конкретного образа как ценностно-ориентированного продукта-знака, который потребляется этим же общественным сознанием, с учетом: а) коррелируемости созданного образа документальным источникам; б) условий, в которых создавался этот образ, т.е. социокультурного контекста – социально-политической обстановки, господствующих идеолого-политических установок и задач, а также вовлеченности автора в систему социально-государственных институций; в) личностных убеждений автора.

Историко-психологическая реконструкция личностных черт делает очевидным факт психокультурологической вульгаризации образа Патриарха Никона, его демонизации и мистификации в историографии в рамках направления историко-идеологического редукционизма, а авторские реконструкции, отнесенные к этому направлению, не могут быть признаны удовлетворительными из-за их несоответствия общим типологическим чертам личности Никона в отличие от авторских реконструкций направления историко-документального (апологетического) реализма. Вместе с тем любой реконструированный портрет, как бы полно он ни представлял описание личности (будь то Патриарх Никон, либо иной человек с религиозным мировоззрением, тем более монашествующий), неизбежно будет неадекватен – мифичен, так как выработанная и признанная отраслевая психодиагностическая, да и вообще психологическая, методологема в прагматистско-гуманистической (материалистической) парадигме вряд ли обеспе-

[145] См.: *Барская А.Д.* Психолого-историческая реконструкция особенностей психики гомеровского человека: Дисс. к-та психологии. М., 1998; *Спицына Л.В.* Историко-психологическая реконструкция становления норм и способов общения в советском обществе в послереволюционный период (10–20 годы XX столетия): Дисс. к-та психологии. М., 1994.

чивает критичность аутентичного, сущностного постижения личностных особенностей, не говоря о личности в целом, так что научное знание вынужденно остается в рамках «социологизаторства», если возможно так определить суть подобных реконструкций. В связи с этим мы полагаем, что, рассуждая о сущностных особенностях личности, необходимо использовать онтоаксиологические (идеалистические как аскетические, святоотеческие) подходы, для чего разрабатывать соответствующий отраслевой понятийно-категориальный аппарат[146]. Кроме того, учитывая недостаточность и несовершенство на современном этапе развития отраслевой науки методологического аппарата, примененного к объекту исследования, мы все же считаем наиболее адекватной характеристику Патриарха Никона, которую дал ему митрополит Антоний (Храповицкий).

У Никона была нежная, мягкая, любящая душа; это не был грубый, черствый и жестокий человек Лигарида, Соловьева и Каптерева, только карающий и заботящийся о своей власти и чести. Характеристика митрополита подтверждается словами Патриарха: «Да что суть гордость наша, еже писаное совершаем делом. Отступися от зла, сотвори благо, се ли … гордость?»[147]. Его душа горела о славе Божьей и он понимал, что нет ничего на земле святее храма Божия, а потому усердно строил благолепные храмы, как в узком, так и в широком понимании, поскольку жизнь есть Храм, а храм есть Церковь и поэтому есть сама жизнь в ее красоте и исполнении Любви – «любви начало и бытие и конец – Христово пришествие»[148].

---

146 В основу такого подхода в психологии личности, исторической психологии может быть положен иконописный подход к человеческому лицу, заимствованный из иконописи, о котором (применительно к изобразительному искусству – портретной живописи) писал М. Волошин: «Когда ближе присматриваешься к самой технике иконного письма… подкупает последовательность, метод… Хочется представить себе, какие результаты дал бы иконописный подход к человеческому лицу, если применить его… Есть одно требование … – работа должна быть так последовательно распределена, чтобы в любой стадии своего развития она давала законченное впечатление. Эта возможность остановить работу в любой момент есть и у иконописного метода. Когда иконописец прежде всего намечает общую линию фигуры и заливает ее одним санкирным тоном, – он сразу выявляет характерный силуэт, существующий уже сам в себе. Намечая черты лица, он как бы приближает эту далекую тень на один шаг к зрителю. Начинается процесс разбелки… Во время этих последовательных пробелок, ложащихся одна на другую, лик постепенно выделяется из мглы и шаг за шагом приближается к зрителю. От художника вполне зависит остановить его на той степени приближения, которая ему нужна. Он может с математической точностью довести его из глубины вплоть до поверхности иконы, может, если надо, вывести вперед за рамку, может остановить отодвинутым далеко в глубине…» (*Волошин М.* Чему учат иконы? // Аполлон. Май 1914. № 5. С. 29).

147 *Никон, Патриарх.* Возражение или Разорение… // *Патриарх Никон*. Труды. С. 248.

148 Письмо к Царю Алексею Михайловичу от Никона Патриарха из Рождественскаго монастыря во Владимире назидательное о пребывании в любви // Там же. С. 118.

В Святейшем Патриархе Никоне «с совершенной полнотой отразилось самосознание Русской Церкви, самосознание духовной власти, твердо разумеющей свое высочайшее призвание и высочайшую ответственность; отвергающей возможность каких-либо уступок и послаблений в святой области ее пастырских попечений, тщательно хранящей Божественный авторитет священноначалия и готовой исповеднически защищать его перед лицом любых искушений и скорбей», а его монументальный образ приобрел черты социокультурного архетипа благодаря сочленению жизни личной – Патриарха и жизни социально-исторической – народа, Церкви, государства и оказывает влияние на всегда современную жизнь: как имя, так и образ Патриарха Никона стали многогранным знаком-символом – даже не столько XVII в., сколько модели организации миропорядка, борьбы за содержание, принципы и формы институционального взаимодействия государства, общества и Церкви, ответственности конкретной личности за судьбы народа, страны и наследия цивилизации.

В заключение раздела можно отметить следующее.

Во-первых, XVII в., эпоха Патриарха Никона, явились не только рубежом между Русью Древней и Россией Нового времени, между Русью, состоявшей из множества удельных княжеств, и централизованным православным Московско-Ромейским царством, обремененным ответственностью за Вселенское Православие и Православную Эйкумену; это была эпоха, когда были сформированы основы и положены начала дальнейшей национально-государственной, шире – государственно-эйкуменической (имперско-экклесиологической) – политики, с активным участием в складывающейся Вестфальской системе международных отношений. Этот век, эта эпоха стали для последующего развития России стратегически значимыми, оставив наследие, которое оказывало и продолжает оказывать серьезное влияние на совокупную жизнь с ее заботами о национально-государственной безопасности и перспективах международных отношений в меняющихся системах миропорядка. Благодаря выработанному в тот период кросснациональному и кросскультурному наследию (ответственность за сохранение онтоаксиологических ценностей – фундаментальных ценностей бытия и общежития) и сформированной двувекторности «Север – Юг» и «Запад – Восток» Россия стала мощнейшей мировой державой, стратегические интересы которой заключены в удержании социальной, полиэтнической, поликонфессиональной стабильности и поликультурной открытости миру. Именно бремя этого наследия России обеспечивает ей перспективу существования и сохранения

миропорядка «осевого времени», и именно с этим «ромейским» наследием она так нелицеприятна «ницшеанскому» миру с его стесненным формой квазибытия духом – духом, жаждущим расширения и разменивающим онто-аксиологические ценности на социально-экономические в их глобалистских и идеоцентрических энтропийных тенденциях и устремлениях, нивелирующих этнонациональные и персоналистские идентичности, духом, вожделеющим мир в его ресурсах и рынках сбыта и утрачивающим Красоту.

Во-вторых, четкое понимание феномена исторического деятеля в контексте его социокультурного бытия, как собственно и бытования его образа в последующей истории (социокультурном мифе картины мира), предопределяет критичность реальности, в которой живет общество (совокупность страт и их социально-политических интересов) и целеполагает прогнозируемое будущее. Отсутствие «чистых» (бытование мифологизированных / мистифицированных символов), архетипических образов, которые образуют фундамент картины мира и залог потенциальной мощи цивилизации в ее динамичном развитии, лишает цивилизацию ее мощи, задавая модус квази ее сущностным началам, среди которых основной является совокупная картина мира.

В-третьих, в силу известных государственно-политических установок и подходов к проблеме формирования абсолютистской монархии в аспектах ее соответствия принципам организации модели государственного устройства, принятым в Вестфальской системе международных отношений, особенно с Петровского времени, произошла резкая смена базисных парадигм и социально-идеологических установок во всех сферах жизни и государства, и общества. Об этом свидетельствуют как социальная динамика, так и история отечественной словесности, религиозной, социальной и политико-правовой мысли раннего Нового времени: святоотеческая традиция с ее славяно-русскими мировоззренческим аксиоматическим онто-аксиологизмом и метафизическим экклесио-сотериологизмом замещалась парадигмой рационалистического прагматизма, христоцентричный антропологизм – гуманизмом. Соборные метафизические устремления нового Израиля – Святой Руси отныне не нисходили к третьему Риму Московo-Ромейского царства, но уже этатоцентризм Московского царства довлел третьему Риму своими имперскими амбициями, коренившимися в идеологии цезареполистского абсолютизма. В этих условиях образ Патриарха Никона получил свою мистифицированно-мифологизированную интерпретацию как «реформатора Церкви», гонителя обрядоверов-стоглавцев, папо-

цезариста-теократа, стремящегося возвыситься над Царем, захватить государственную власть и т.д. В официальной историографии, в отличие от раскольнической (старообрядческой) литературы, о Патриархе Никоне и его наследии надолго забыли – о нем лишь вскользь упомянул В.Н. Татищев, когда писал о реформе епархиального управления Царя Федора Алексеевича.

Игнорируя причины и характер происшедших социально-политических перемен, и XIX, и XX вв. продолжают сохранять сформированные и удерживаемые общественным сознанием стереотипы: публикация историографических материалов, включая международные, различных «Историй…» с авторскими комментариями должна была способствовать формированию общественного мнения в благоприятном для правительства духе, поскольку «ни одно правительство не станет оплачивать издание многотомных трудов из бескорыстной любви к науке. Иногда оно старается оправдать таким образом своих предшественников, а иногда дискредитировать их или даже возродить национальную гордость, выставляя напоказ славное прошлое»[149].

В-четвертых, публикация археографических материалов по истории и культуре России, в том числе и материалов «Судного дела» Патриарха Никона, вызвала научный интерес и обилие историко-публицистических, литературных и художественных произведений, которые в логике известной государственно-церковной политики сформировали в части осмысления истории и наследия Святейшего и его эпохи два направления – критическое (историко-идеологический редукционизм) и апологетическое (исторический реализм). Несмотря на противоречивость, а порой и взаимоисключаемость выстраиваемых в авторских работах характеристиках, исторический образ Никона в художественном сознании предстает с ярко выраженными монументальными чертами кроткого и несгибаемого, милосердного и грозного, молитвенно уверенного и преисполненного торжества правды человека.

Важно также и то, что все без исключения исследователи, работавшие в парадигме критического направления, в отличие от представителей апологетического направления, обращались лишь к факту состоявшегося суда, а не к сущностной стороне – собственно деятельности Патриарха. Они находились в логике сфабрикованного «Судного дела» и инспирированного извне, при заинтересованном участии отдельных

[149] *Тейлор А.Дж.* Борьба за господство в Европе: 1848–1918. М., 1958. С. 572.

политических сил и лиц внутри страны, судебного процесса, при этом не обращались к позиции и мнению самого Патриарха Никона, в мельчайших подробностях «возразившего» на все вопросы и «разорившего» все предъявленные ему обвинения, указывавшего на возможные в будущем последствия для общества, государства и Церкви этого запланированного злодеяния в случае его реализации.

В-пятых, в последней четверти XX – начале XXI в. в результате смены-трансформации формационной парадигмы развития советского общества появились возможности для исследования и осмысления исторического прошлого и его наследия с использованием соответствующего объекту и предмету исследования методологического аппарата. Постепенно преодолевается идеологическая ангажированность, расширяется источниковая база, увеличивается объем публикаций источников. По своим качественным характеристикам этот процесс напоминает активизацию исследовательской работы в социально-гуманитарной сфере второй четверти XIX – начала XX в., которая в результате обращения к ортодокс-славянскому наследию прошлых веков обеспечила начало эпохи русского Возрождения, прерванной большевистским социал-коммунизмом.

В современных гуманитарных науках формируются предпосылки восстановления и формирования качественно новой эпохи истории российского общества – эпохи русского Возрождения, если этот процесс не будет ограничен или прерван другим набирающим силу процессом – идеологической дискредитации фундаментальных ценностей славяно-русской цивилизации, утвержденной на онтоаксиологическом базисе Православия.

Исходя из сказанного, можно указать на необходимость: 1) разработки подходов и методов, предназначенных для исследования созданного до конца XVII в. наследия православной славяно-русской цивилизации, обесцененного и отвергнутого в период Нового времени, дискредитированного и табуированного в советский период, включая системное введение данного наследия в научный оборот, и возрождение на этой базе традиционной культуры и цивилизационной картины мира; 2) создания (посредством перевода и издания классических текстов) национальной библиотеки святоотеческого наследия «Патрология Россика» – аналога «Патрологии Грека», «Патрологии» под редакцией аббата Миня или Оксфордского патрологического свода, которая была бы способна стать эффективным средством сохранения и трансляции фундаментальных цивилизационных ценностей.



Патриарх Никон с предстоящими.
Иконография В. Шмидта, иконописец Ю. Лукьянов

II. ПАТРИАРХ НИКОН:
религиозно-философские воззрения и система богословия

Патриарх Никон и религиозно-философские традиции древнерусского общества – с. 155; Церковное служение и социально-политическая деятельность Патриарха Никона как выражение его воззрений – с. 169; Святоотеческие основы религиозно-философских воззрений Патриарха Никона – с. 176; Антропологические воззрения и нравственное богословие – с. 183; Экклезиологические и канонические воззрения – с. 189; Особенности экзегетики Патриарха Никона – с. 197; Концепция пастырства Патриарха Никона – с. 198; Воскресенский монастырь нового Иерусалима как выражение богословской системы и религиозно-философских воззрений Патриарха Никона – с. 202; Заключение – с. 206.

Патриарх Никон и религиозно-философские традиции древнерусского общества

Русь в своем историческом развитии, с момента Крещения восприняв христианство как парадигму существования и образ жизни[150], оказалась включенной в перспективу «осевого времени» христианской цивилизации и уже не могла оставаться на периферии глобальных процессов – оставив «языческое время за порогом истории»[151], Русь неизбежно становится «осевым пространством» мира, полноправной участницей всемирного, вселенского исторического процесса и культурной традиции Византии, от которой она получила свое рождение и которая сделала ее православной нацией[152]. Вглядываясь в историческое прошлое, пытаясь вникнуть в характер эпох, невозможно обойтись без «маркеров» – ее главных представителей, без ее умонастроений и явлений, тем более, что мотивы действий людей, нюансы социальной и исторической практики объясняются более точно, если они выводятся не только из социально-исторических условий, но и из особенностей духовной жизни общества[153]; анализ же пись-

---

150 Синтез христианства и дохристианских традиций, официальных церковных канонов и апокрифической традиции, знакомство древнерусского христианства с античностью стали факторами, определяющими своеобразие духовной и нравственной культуры русского средневековья. См.: Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997; *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7; *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991; *Егоркин В.Г.* Наследие античной философии в восточнославянской духовности Средневековья (XI — перв. пол. XVII века). Бийск, 1995; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А.В. Назаренко; под. ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996; и др.

151 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.

152 *Максименко В.И.* Альтернативы Евразии. Россия и Азия, или Анти-Бжезинский (очерк геополитики 2000 года) // Восток. 2000. № 2. С. 42; *Шмеман А.* Знаменательная буря // Вестник Русского Зап.-Европейского Патриаршего Экзархата. 1971. № 75–76. С. 220.

153 См.: *Вендина Т.И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002;

менных источников дает представление о мировидении социальных групп (страт) и их самосознании, статусных различиях и имущественной дифференциации внутри этих групп и т.д., а также позволяет реконструировать понятийно-категориальный аппарат картины мира, в которой общество и живет и которую оно же и удерживает, и транслирует.

Систематическое обозрение источников, датируемых до начала – середины XVIII в., из ГИМ, РГБ, РНБ и других хранилищ, а также отдельных их комментированных публикаций в аспектах развития основных категорий и понятий ортодокс-славянской картины мира свидетельствует о следующем:

– русскому книжнику и мыслителю были известны все основные разработанные в святоотеческой литературе философско-метафизические интенции не только догматики, но и диалектики, с помощью которых, включая и систему языка (сперва глаголическую, а затем и кириллическую), задавалась-обусловливалась возможность онто-метафизического приобщения человеческого естества естеству Божественному: «Ветхоадамовское греховное естество не есть первооснова человека – грех только вошел в человеческую природу, а не составляет ее извечной сущности. Более древним, чем греховное начало, в человеке является замысел Божий о нем... Это то "небесное человечество", которое лежит в основе каждого человека и гораздо глубже, чем адамовская его испорченность... Если греховное в человеке есть эмпирическая реальность, то превечное небесное человечество есть самая онтология в учении о человеке. Генеалогия его... восходит к тому небесному человеку, с которым Логос Божий предобручен в вечности»[154];

– древняя и средневековая русская ортодокс-славянская философия преимущественно развивала учение о человеке, созданное «золотым веком» святоотеческой литературы – творениями Василия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, а также трудами более поздних отцов Церкви – Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина и др., провозглашая «вос-

Кузаков В.К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X–XVII вв. М., 1976; *Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1901; *Орлов А.С.* Древняя русская литература XI–XVII вв. М.; Л., 1945; Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982; Человек в контексте культуры: Славянский мир. М., 1995; *Райнов Т.И.* Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940; *Соколов М.В.* Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII вв. М., 1963; *Турилов А.А.* Духовная литература и письменность: X–XVII вв. // Православная Энциклопедия. М., 2000. Т. РПЦ. С. 372–406; У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983; *Цейтлин Р.М.* Лексика старославянского языка. М., 1977; и др.

154 *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 136.

точнохристианский логизм... мистико-онтологический реализм... динамический и волюнтаристский томизм»[155].

Сложившаяся православная антропология, в частности, содержит образы и дефиниции удивительной емкости, которые могут существенно обогатить современное знание, поскольку в своем историческом развитии она систематизировала не только представления о трех состояниях человека, которые можно рассматривать как этапы его развития (правда, этапы, не соответствующие представлениям «прогресса» или «эволюции» в научных секулярно-редукционистских подходах), но и принцип постоянного движения ума (сознания); не только систематизировала и описала условия глубинного (феноменологического) познания сути явлений и методологическую базу, которая соответствует представлениям современной науки о процессах познания [вначале ощущения, рождающие психический образ, чувственное познание, затем соотнесение этого «продукта» с определенной классификацией (распознавание образа), называние и вербализация или «вербализация → категоризация → рационализация»], но и предопределила научные достижения в философии (Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), психологии (Л.С. Выготский, Д.А. Леонтьев), которые есть не что иное, как инверсионная калька с нее, описанная средствами современной науки и в аспектах известных (не ономато-энергийной) онтологических моделей и подходов[156].

Потребность в философской рефлексии на Руси, стремление к ней очевидны, хотя ответом на этот запрос в славяно-русской[157] книжности являлись лишь переводы (до XVI в. самостоятельные спекулятивные умозрения фиксируются крайне редко)[158]. Пафос этой оригинальной

[155] См.: *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 75; *Прохоров Г.М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад; *Он же.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28; *Яцимирский А.И.* Византийский религиозный мистицизм XIV в. перед переходом его к славянам // Странник. 1908. Т. 2. Ноябрь.

[156] Подробнее см.: *Романенко Ю.М.* Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., 2003.

[157] «Термин "*славяно-русский*" применительно к книжности означает: церковно-славянский текст, переписанный на Руси и имеющий признаки восточнославянского извода. … В указанном значении термин, можно считать, уже устоялся» (*Верещагин Е.М.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 9). Применительно к культурной традиции термин указывает на видовой признак православной восточнославянской духовной традиции.

[158] *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы: Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888; *Он же.* Из лекций по истории русской литературы: Литература Московского государства (кон. XV–XVII вв.). Казань, 1913; *Буланин Д.М.*

культуры заключается именно в точном следовании формам святоотеческого предания, а наиболее важной для системы житейской мудрости как образе Премудрости остается тема *словесности* как существенного свойства человеческой природы. Так что мысль о просветлении души в ее свободном подчинении Слову занимает ведущее место в культуре и мысли: «Господь Бог создал человека посреде двою животну: посреде ангел и скота. Ниже ангел гневом и плотию, а выше скота словом и смыслом» (РГБ ОР. Ф. 310. № 950. Л. 6об.).

Вплоть до конца XVII в. – начала Нового времени – русская ортодокс-славянская мысль активно работала над своим арсеналом и достигла значительных высот – были сформированы «Азбуковники» и «Лексиконы»[159], «Риторики»[160], «Грамматики»[161], корпусы (своды)

Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 96–137; *Буслаев Ф.И.* Русская хрестоматия: Памятники древнерусской литературы и народной словесности, с историческими, литературными и грамматическими объяснениями и с словарем. М., 1881; *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903; Русская словесность с XI по XIX столетия включительно / Сост. А.В. Мезиер: В 2 ч. М., 1899. Ч. I: Русская словесность с XI по XVIII в.

159 «Азбуковники» помимо школьных правил рассказывают о прохождении после первоначального образования «семи свободных художеств» – грамматики, диалектики, риторики, музыки (церковное пение), арифметики, геометрии («всякое землемерие», включавшее географию и космогонию) и «последней по счету, но первой действом» астрономии («звездознание») – см., например: Азбуковник с доп. статьями (РГБ. ОР. Ф. 310. № 976); Лексикон (Азбуковник) Лаврентия Зизания (РГБ. ОР. Ф. 256. № 1; Ф. 310. № 974); Лексикон славенороссийский Памвы Берынды (РГБ. ОР. Ф. 439. № 22.3; Ф. 178. № 2589 [Кутеинский], Шибан. № 215); Сказание о букве и о ее строении, яже потребна есть всем желающим правого учения книжнаго писания (РГБ. ОР. М. № 108 [Большак.]); Сказание о грамоте (РГБ. ОР. М. № 23 [Большак.]), Словарь еврейско-русский (РГБ. ОР. Ф. 256. № 231); Толкование иностранных слов и образцы речи (РГБ. ОР. Ф. 310. № 613). Также см.: *Татищев В.Н.* Лексикон российский исторический, географический и гражданский // *Татищев В.Н.* Избранные произведения. Л., 1979.

160 См., например: Риторика (РГБ. ОР. Ф. 178. № 2778; Ф. 200. № 73 (Ниловск.); Ф. 256. № 192 (Румянц.); Ф. 299. № 607 (Тихонрав.); Ф. 310. № 874, № 875); Риторика (ГИМ. ОР. Муз. № 710, № 2274; Синод. № 861, № 918, № 933; Щук. № 941); Риторика Софрония Лихуды (РГБ. ОР. Ф. 299. № 532, № 640). См. также: *Аннушкин В.И.* Первая русская «Риторика» XVII века: Текст. Перевод. Исследование. М., 1999; *Буланина Т.В.* Риторика в Древней Руси: Сведения о теории красноречия в русской письменности XI–XVII вв.: Автореф. дисс. к-та филологии. Л., 1985; *Вомперский В.П.* Риторики в России XVII–XVIII вв. М., 1988; *Соболевский А.И.* Образованность Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1903; *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов риторики и философии профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.

161 См., например: Грамматика (ГИМ. ОР. Барс. № 2283; Вахр. № 983; Дубл. № 909; Муз. № 2417; Увар. № 226; Хлуд. печ. № 141д; Черт. № 337); Грамматика Лаврентия Зизания (ГИМ. ОР. Хлуд. печ. № 51д; Черт. печ. № 732; Щап. № 123); Грамматика Константина Ласкаря (ГИМ. ОР. Син. греч. № 497, № 498, № 499); *Лудольф Генрих Вильгельм.* Грамматика российская. Oxf., 1696 (ГИМ. ОР. Щап. № 246); *Илья Копиевич.* Грамматика. Амстердам, 1700 (ГИМ. ОР. Мнш. № 566, № 567); Грамматика Мелетия Смотрицкого (ГИМ. ОР. Барс. № 2282; Дубл. № 490, № 844; Менш. № 560, № 561, № 693, № 1873, № 1910; Син. печ. № 334, № 734; Хлуд. печ. № 67; Цар. № А58; Черт. печ. № 44, № 192, № 593, № 637;

философского и богословского содержания, восходящие в том числе и к наследию прп. Иоанна Дамаскина[162].

Ярчайшими примерами развития азбучно-иконичной идеографии в славяно-русской традиции до начала Нового времени является «*лестница восхождения*» (архетип христианской и в большей степени ортодокс-славянской картины мира, ее символ), которая, например, в форме семиотических иератических знаков – знамен (знак, нота) знаменного распева – представлена в певческих азбуках, задавая последовательность отрицания пороков, а также в выстроенном Патриархом Никоном Воскресенском монастыре Нового Иерусалима, ставшем грандиозным символом-знаком-текстом, представляющим богословскую и философскую систему мироздания в ее ортодоксальной парадигме, где мир горний одновременно и прообразовывается иеротопией иконотопоса посредством теофании святынь в мире

Щап. № 126); Грамматика Мануила Москопула (ГИМ. ОР. Син. греч. № 322, № 323, № 500); Грамматика словенская (ГИМ. ОР. Увар. № 364); Грамматика Патриарха Иосифа (ГИМ. ОР. Дубл. № 806); Алфавит (грамматика) с доп. статьями (ГИМ. Муз. № 1681). См. также: *Востоков А.Х.* Русская грамматика по начертанию его же сокращенной Грамматики полнее изложенная. СПб., 1839; Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого / Сост., подг. текста, науч. коммент. и указатели Е. А. Кузьминовой; предисл. Е. А. Кузьминовой и М. Л. Ремневой. М., 2000; *Крижанич Ю.* Граматично изказание об русском иезику. Брянск, 1848; *Смотрицкий Мелетий.* Грамматики славенския правильное синтагма. Вильно, 1618; М., 1721; и др.

162 См., например: *Иоанн Дамаскин.* Грамматика и философия (ГИМ. ОР. Увар. № 443); *Он же.* Грамматика и диалектика (ГИМ. ОР. Барс. № 248, № 2294); *Он же.* Богословие (РГБ. ОР. Ф. 304. № 121); *Он же.* Книги философские (РГБ. ОР. Ф. 310. № 524); Грамматика И. Дамаскина и риторика Иоанна, экзарха Болгарского (ГИМ. ОР. Син. № 918). См., также: Богословие нравоучительное [РГБ. ОР. Барс. № 276; Епарх. № 968; Син. № 108, № 122; Увар. № 878 (Леонид. № 216)]; *Гефенгеффер.* Богословие (ГИМ. ОР. Увар. № 1, № 356; Леонид. № 291; Царск. № 23), *Кирилл Транквиллион.* Богословие (ГИМ. ОР. Син. печ. № 344); *Он же.* Зерцало богословия / Пер. с белорус. диакона Феофана. 1674–1676 гг. (РГБ. ОР. Фад. № 37); *Он же.* Перло многоценное (РГБ. ОР. Ф. 152. № 109); Риторика (лекции по философии) (РГБ. ОР. Ф. 299. № 722); Философия (ГИМ. ОР. Забел. № 675, № 676); Философия нравоучительная (этика) (ГИМ. ОР. Муз. № 2914); Философия и толкование категорий Аристотеля (ГИМ. ОР. Син. греч. № 236; Вл. № 457; Матт. № MCCXXIII); *Раймонд Луллий.* Философия (ГИМ. ОР. Муз. № 2718; Черт. № 286); *Он же.* Философия: «Наука предивная» (ГИМ. ОР. Хлуд. № Д75); Сказание о еллинских философех, понеже и тии прознаменования веры и чистаго ради жития их коснушася истины от Святаго Духа и глаголющи будущая человеком (РГБ. ОР. Ф. 218. № 753); Сказание о седми свободных мудростех великих (РГБ. ОР. Ф. 310. № 894, № 895); Слово о наказанию всякому христианину (соч. русское, типа притчей Сираховых) (РГБ. ОР. Ф. 256. № 359); Слово о философии (РГБ. ОР. Ф. 310. № 639); Собрание трактатов по метафизике (РГБ. ОР. Ф. 722. № 89). См. также: *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII в. // Философские науки. 1987. № 2; *Гаврюшин Н. К.* Первая российская «Логика» // Альм. библиофила. 1983. Вып. 15; *Он же.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4; *Он же.* Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники: 1982–1983. М., 1984; *Он же.* О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки ОР ГБЛ.: Вып. 45. М., 1986; *Он же.* Источники и списки космологического трактата XV в. «О небеси» // Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 1; и др.

дольнем, и является довлеющим последнему иератическим «алфавитом-лествицей». Уникальный шедевр мировой культуры, архитектурно-метафизическая «сказка» – монастырь Нового Иерусалима своей реалистичностью восполнил утраченную при замещении глаголицы кириллицей идеографическую четкость картины мира и стал масштабным текстом православной цивилизации, удерживающе-сохраняющим денотат-семантическую сочленяемость артефактов ортодоксславянской культуры, развивая семантику, грамматику и логику в ее совокупном культурном тексте.

Патриарх Никон созданным монастырем Нового Иерусалима – его образом-символом, его иконотопосом – зафиксировал также исторический шаг в становлении поствизантийской славяно-русской культуры в ее философских исканиях – конституировании собственно онтологии (во всех ее этимологических смыслах и аспектах) – «схватил» ее монументально, чем подтвердил ныне известное положение, что «онтология как целостная философская позиция изначально возникает на почве теистической религии» и в полном объеме раскрывается в контексте теоцентризма эпохи Средневековья, а секуляризация приводит к деонтологизации, разрывая целостность отнологической триады, абстрактно выделяя из нее понятия: «бытие», «ничто», «творение», релятивизируя их частное содержание (*Романенко Ю.М.* С. 285).

Русская мысль, не зная готического, ренессансного, реформационного этапов, развивалась по самобытной, особенной линии самореализации: с одной стороны, она восприняла некоторые элементы восточнославянского языческого мировоззрения, многосоставного по своей форме, а с другой, после принятия христианства в качестве государственной идеологии и вытеснения языческого типа мироведения, отечественная мысль интенсивно ассимилировала и перерабатывала теоретические положения, установки и концепции развития восточно-христианской патристики. После смены языческого типа мировоззрения христианским с внедрением богословских и философских представлений на рубеже X–XI вв., в XII–XIII вв. раннесредневековая русская философия выступает как сложившееся явление. В XIV–XV вв., после падения Киевской Руси в результате монгольского нашествия, начинается постепенный подъем, апогей которого приходится на XVI в. и уже в XVII в. происходит постепенная замена древнерусского типа мышления новоевропейским[163].

---

163 История философии: Запад–Россия–Восток / Под ред Мотрошиловой Н.В. М., 1995. С. 447–448; *Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен: Россия семнадцатого столетия. М., 2008; и др.

Сформировавшаяся к концу XVII в. отечественная богословская, философская, научная парадигма чуть менее, нежели за столетие, – к концу XVIII в. оказывается замещенной новой[164], привнесенной с западноевропейской естественнонаучной традицией, примером чему может служить «Грамматика философских наук»* (в советский период изыскания по части православной философии табуировались, а современные исследователи вместо проведения тщательных археографических исследований чаще постулируют отсутствие оригинальной национальной – славяно-русской – философской системы, полагая систему русской философии как явление Нового времени, связывая процесс возникновения онтологического дискурса с усвоением и развитием прежде всего метафизической проблематики всеединства, проявившейся в таких направлениях «религиозной философии», как софиология, имяславие и иконопочитание, дополняющих ориентированную на рационалистическую традицию позитивистской философии, а также социальные импликации философских концепций).

Характерными особенности и чертами ортодокс-славянской и ее составляющей – славяно-русской картины мира являются:

– иконично-софийный символизм картины мира, в которой онтос равен Логосу, посредством Логоса связан с бытийным, и именно «восходяще-преобразующей» активностью Логоса задаются аксио-, гносео- и праксео-матика всей системы отношений в картине мира [онто-логия как учение о Логосе (сущем), т.е. постижении при-существенного – бытийных его явлений]. Онтос–Логос своей бинарной христо-антропо-центричной моделью задает две возможные предметно-гносеологические области – самостоятельные отрасли знания: по линии христо-центричности – богословие [знание о Боге – катафатическое и апофатическое бого-словие (семантически в ортодокс-славянской традиции термин «теология» как Тео-Логос – сущее-сущее некритичен)]; по линии антропо-центричности – философию как

---

[164] Лишь Духовные академии не оставили данную область без внимания, находясь в некоторой оппозиции так называемой позитивистской традиции академической науки – см.: Метафизика Божественная и истинная (РГБ. ОР. Костр. № 219); Богословие нравоучительное (ГИМ. ОР. Дубл. № 1196; Един. № 16; Мнш. № 334, № 1716, № 1786; Хлуд. печ. № 59, № 428, № 468; Щап. № 396, № 400, № 822); Богословие созерцательное (ГИМ. Бахр. № 12); Возрасты человеческой жизни в отношении к нравственности // Христианское чтение. 1855. Т. II; *Кошменский Ст., прот.* Систематический свод учения святых отцев Церкви о душе человеческой. Вятка, 1865; *Кудрявцев В.* Из чтений по философии религии // Православное обозрение. 1879, 1880 и далее; Лекции по умозрительному богословию, со слов профессора прот. Ф. Голубинского, записанные студентом Вл. Назаревским. М., 1868; *Скворцов К.* Философия отцев и учителей Церкви: Период апологетов. К., 1868; и др.

* Состоит из четырех частей: ч. 1 издана в Москве в Вольной типографии Пономарева в 1796 г.; ч. 2–4 – в Володимере в типографии Губернскаго правления в 1798 г.

совокупное гуманитарно-естественнонаучное знание, в системе которого «онтодициея» располагается между «теодицеей» и «антроподицеей», а проблема образа (икона; иконичность) является предметом «интериорной эстетики аскезы» видения (по В.В. Бычкову – *aesthetica interior* со своим объектом в глубинах самого субъекта), а не экстериорной эстетики, рассеивающей взгляд на мелочи жизни[165];

– первичность христоцентричной модели по отношению к антропосоцио- центричным и прочим моделям, что немаловажно, если учесть что славянская азбука с ее глаголическим кругом[166] кодирует не только религиозно-философское, но и естественнонаучное знание, и является многофункциональной семиотико-иератической системой, задающей «матрицу»-модель теоантропоцентрической Вселенной – гармонизированного Божественного миропорядка. По мере приобщения к этой бытийно-развернутой Премудрости, в которой низшее предстает целостным образом высшего, выявляется его сокровенный смысл – человеческое сознание открывает для себя такой способ постижения реальности, который объединяет в одно целое сущностную углубленность и интуитивную непосредственность восприятия – онтологию и эстетику.

С целью корректного именования явления, каким является наследие греко-восточной славяно-русской цивилизации в части небогословской мысли, мы предлагаем такое понятие, как *славяно-русская ортодоксальная (православная) философия*. Качественной особенностью данной философии является ее синергийность системе православного богословия. Поскольку академическая философия как системное явление требует задания «в-себе-непротиворечивой» оригинальной модели при достаточности оснований, но учитывая при этом, что даже «единственно логической теории достаточно», чтобы признавать наличие онтологии универсума и рассматривать его[167], то исходя из системного определения философии как само-по-себе явления (концепт – получить знание о способах и логике бытия мира и о методах познания способов и логики бытия мира; структура – определенный тип философской рефлексии, которая есть собственно философско-спекулятивные способы размышления, выражающиеся в дискретных

---

165 См.: *Бычков В*. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: В 2 т. СПб., 1999.
166 См.: *Карпенко Л.Б.* Глаголица как семиотическая система: Дисс. д-ра филологии. СПб., 2000; *Она же.* Глаголица – славянская священная азбука. Самара, 1999; *Срезневский И.И.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб., 1866; *Ягич И.В.* Глаголическое письмо // Энциклопедия славянской филологии. СПб., 1911. Вып. 3. С. 51–257.
167 См.: *Бочаров В.А., Юраскина Т.И.* Божественные атрибуты. М., 2003. С. 126–129.

понятиях; субстрат – всеобщее) определяется *славяно-русская ортодоксальная философия* как оригинальная философская система.

Основные составляющие этой философии детерминируются компонентами собственно системы философии, включая логику, а она сама выступает субстанцией системы славяно-русской ортодоксальной философии как фундаментальное совокупное знание [славяно-русский алфавит (язык) задает оригинальную модель-структуру картины мира, конституируя ее содержание]. Таким образом, система славяно-русской ортодоксальной философии будет выражаться формулой $m(s) = <P, R (m)>$*, в соответствии с которой возможны различные модели славяно-русской ортодоксальной философии:

первая – онтологическая система: концепт – установление сущности, смысла и логики бытия; структура – онтологическое отношение; субстрат – общий план и процессуальная форма тотальности сущего и бытийного (тварного). Христоантропоцентричная бинарность концепта онтологической системы провоцирует существование разных подсистем – богословской (теологической), антропологической, натуралистической – кратократической;

вторая – эпистемологическая система: концепт – познание законов бытия (сотворенного); структура – гносеологическое отношение; субстрат – познавательное качествование тотальности бытия. Вариативность структуры эпистемологической системы провоцирует существование различных подсистем славяно-русской ортодоксальной философии – логической, нарративной, диванаторной и т.д.;

третья – аксиологическая система: концепт – вычленение-установление ценностей системы сущее-бытийное; структура – оценочное отношение; субстрат – идеал и должное тотальности бытия. Вариативность концепта аксиологической системы провоцирует существование разных подсистем славяно-русской ортодоксальной философии – богословско-аксиоматической (теологической), этико-политической, реконструктивной и т.д.

Пересечение этих систем частью их объемов в силу специфики философского знания, где между областями исследования нет непроницаемых границ, свидетельствует о вариативности конструктов,

---

* *m* является системой тогда и только тогда, когда на ней реализуется свойство *«P»*, находящееся в заранее фиксированных отношениях *R*. *P* – концепт системы *славяно-русской ортодоксальной философии* (философский анализ ортодоксальной картины мира как всеобщего и славяно-русской как оригинально-локального); *R* – структура системы славяно-русской ортодоксальной философии (определенный тип философской рефлексии); субстрат *s* – тотальность генетических софийно-иконичных предмет-объектных связей и закономерностей.

в плоскости которых возможно рассматривать идейное наследие, созданное в славяно-русской картине мира и Православной цивилизации, и проводить его классификацию. Также очевидно, что философские конструкты картезианской картины мира, относящиеся к указанному наследию и определяющие его как подвид идеалистических философских систем («религиозно-философская», «философско-богословская» мысль, «религиозная философия» и т.д.), не могут быть признаны адекватными (критичными).

Возвращаясь к вопросу: «Существовала ли философия, богословие на Руси до начала Нового времени?», в рамках ныне господствующей социал-детерминистской парадигмы получим ответ – нет. Такой же ответ получаем и в случае, если применить к славяно-русскому наследию близкие современным характеристики богословской и философской науки как обособленность, рационализированная вербализация, системность, школьность. Тем не менее все это никак не означает, что славяно-русское христианство было лишено мировоззренческих основ, что оно не было движимо ни религиозным чувством, религиозно- и социально-философской мыслью. Все духовные ценности, созданные Византией, ее одухотворенная догматика и философия, ее этика и церковное искусство, перенесенные на русскую почву, «начинали как бы новую жизнь, приобретали совсем иные черты под воздействием национальных творческих начал[168].

Как видно на примере источников, богословская, философская, социально-политическая мысль существовала, интенсивно развиваясь, воздействовала на общество. Еще раз подчеркнем, что существовала она не обособленно, а имплицитно во всех областях частной, общественной жизни и культуры: литургическое богословие мы находим в гимнографических памятниках, аскетическое и нравственное богословие – в житийной литературе, библейскую археологию – в апологиях и церковном искусстве, религиозную философию – в сравнительном богословии и апологиях, философию и историю права – в канонике, богословие истории – в древнерусских летописях, например, в «Повести временных лет», апогей которой приходится на Филофеев цикл, а вершина же и полнота всей системы, если возможно так сказать, проявляется в монументальности наследия Патриарха Никона – Воскресенском монастыре Нового Иерусалима, ставшем средоточием технико-технологической, литературно-поэтической, художественно-изобразительной, научно-просветительской мысли – идейным, культурно-историческим ресурсом ортодокс-славянской картины мира.

---

[168] *Удальцова Э.В.* Культурные связи Византии с Древней Русью. М., 1985. С. 16.

Взрастая на плодах святоотеческого наследия, которое не подвергалось сомнению в силу факта принятия его Кафолической Церковью, в силу Предания, являющегося «основным и естественным мерилом в Православии»[169], Русь в своем религиозно-политическом опыте оказывается, в том числе, и активным проводником идеи *translatio imperii*, но в аспектах уже «третьего Рима».

При всех различиях в толковании этой идеи истоками ее являются религиозные, культурно-исторические «образы мира» в национальном сознании с соответствующими этапам развития, изменениям перспектив, в которых видит и реализует себя народ, государство, Церковь, аспектами, включая и их соотношения: осмысляются судьбы царств и их столиц – Рима, Константинополя, Москвы, судьбы Церкви – Римской, Константинопольской и соответственно Московской. И если для государственно-политических кругов актуализируется аспект именно административно-политический – Рима[170], то для религиозного сознания и в целом для Церкви – духовно-экклесиологический – Иерусалима, нового Израиля[171].

Н.И. Ефимов, обращая внимание на то, что «в Библии мы сталкиваемся с двумя центральными идеями, точнее, с двумя порядками идей: 1) богоизбранности Израиля и 2) Бога – Царя-ревнителя Своего народа», как и многие до него, убедительно доказывает, что «книжники Древней Руси и отправлялись в своих политических концепциях от этих библейских теократических учений. Священные тексты, какими они богато украшали свои писания, подыскивались ими не в оправдание готовой идеи, не только формулировали ее, но и порождали… и еще до злополучного Ферраро-Флорентийского собора (1438–1439 гг.) и падения Константинополя от меча османских турок (1453 г.), – событий, столь решительно повлиявших на подъем московско-русского национализма, – отчетливо выявилась в созвании книжников мысль, что *русский народ, как содержащий правую веру, особенно угоден Богу, дорог Ему*. Употребляя сами и приправляя речи своих героев обращениями к Иегове ветхозаветных евреев, они, несомненно, думали, что Русь занимает в путях Промысла место древнего “народа Божия”». Далее автор указывает, что в сознании московских книжников рельефно отразился и другой религиозно-политический аспект – учение об участии Бога в государственной жизни Руси, т.е. признание Бога

---

169 *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. Париж, 1989. С. 198.

170 См.: *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

171 См.: *Ефимов Н.И.* Русь – новый Израиль: Теократическая идеология своеземнаго православия в до-Петровской письменности. Казань, 1912.

творцом истории; третий же аспект состоит в характере той деятельности, которую в судьбах своей земли отводили московиты Божией Матери и свв. угодникам. Мысля Бога не христианским Богом в строгом смысле слова, Богом любви и всепрощения, а ветхозаветным Богом гнева, грозным мздовоздаятелем, с ужасающей справедливостью карающим каждого и весь народ, все государство за прегрешения вольные и невольные, они думали, что если при людской греховности Бог и не стер Московию с лица земли, если она и продолжает существовать, пользуясь Его благоволением и помощью, то только благодаря ходатайству за нее Богоматери и свв. угодников (в Сказании Курбского на с. 156 (ср.: с. 181) читаем слова Ивана Грозного: «Земля правится Божиим милосердием Пресвятой Богородицы и всех святых молитвами»; Патриарх Гермоген укоряет своих современников за то, что они забыли, что «молитвы Преславныя Владычицы нашея Богородицы и святых Божиих угодников помогают нам, и ангелы наши хранители неотступно нас хранят» – см.: ААЭ. Т. II. № 169. С. 288). Таким образом, заключает Н.И. Ефремов: «…в обороте политического мышления Московской Руси надо различать три течения: одно связывает Москву со "вторым Римом" – Царьградом (теория "Москва – третий Рим"), другое – с античным (родословие от Пруса) и, наконец, третье, зачин которого в сознании книжников недалек от времени благовестия Поднепровью Евангелия (ср.: Лаврентьевская летопись под 998 г.), – с ветхозаветным Израилем (концепция Русь – "новый Израиль"). Московско-русская национальная идеология не представляется, следовательно, простой, односоставной. Между тем в ученой литературе както стушевывается именно это означенное обстоятельство».

Итак, своеземная концепция «третьего Рима» оказалась сформулированной около 1523–1524 гг. Филофеем Псковским, хотя «идеи Рима в славянско-православном арсенале» присутствовали еще с IX в. от кирилло-мефодиевской традиции[172], и проводила, в частности, политические параллели Иерусалим – Рим – Константинополь – Москва, в которых «Рим» и «новый Рим» не только два разных города, но и два разных понятия, знака, символа (акцентуация не на месте, городе, а на вселенском характере деяния – распространении веры «по всей вселенной и во вся языки» и формирования Церкви; параллель мировых столиц, прежде всего, – как священных центров, причем на политической роли специально акценты не ставятся). Очевидно: если в западноевропейской историографии разрабатывалась теория translatio

[172] Идея Рима в Москве: XV–XVI вв.: Источники по истории русской общественной мысли. Рим, 1993. С. XXIX–XXXIV.

imperii, то русская мысль, основываясь на византийско-святоотеческой традиции, интерпретировала собственно Западную империю как «удаление», «отпадение» – Великий Рим, Греческое царство утратили субстанциональные элементы, но им тут же противопоставлялось неразрушимое посредством сопричасти земной жизни Христа Ромейское царство*, и вот именно его-то наследница есть Русь как единственное политически независимое государство, освободившееся от ордынского ига, следовательно, и «третий Рим – не претензия, а неизбежность» в этом новои Израиле – Святой Руси. «Переменения» же в судьбах царств, неотделимых от судеб Церкви, завершаются образом апокалиптической жены, символизирующей Церковь, обретающей «покой» в Святой Руси – царстве «третьего Рима»**. Так, концепция «третьего Рима», служившая с момента ее оформления одним из обоснований автокефалии Русской Церкви, была закономерно включена в Уложенную грамоту и приобрела историко-канонический характер: к 1589 г. идея претерпевает существенную эволюцию, что отражается в грамоте Московского Собора, которая использовалась в идейных противостояниях второй половины XVII в. Рассматривая эволюцию и распространение идеи к началу и в XVII в., можно выделить следующие ее идеологические и мировоззренческие черты: использование в некоторых памятниках официальной (церковной и светской) литературы; сохранение первоначального смысла концепции в русле рукописной книжности и трансформация идеи в старообрядческой эсхатологии; влияние на формирование мировоззренческих основ национального самосознания.

Подводя краткий итог, отметим: русская ортодокс-славянская мысль, в том числе и философская, и социально-политическая, началась с *иконы*, которая выразила такие глубины национально-православного духа, что превзошла возможности вербального выражения и онтологического постижения. Русская философская и богословская мысль, выраженная

---

* Ромейское царство – это не конкретное политическое образование или геополитическое понятие, но функция, лишенная пространственно-временной характеристики; носителями ее могут быть разные государственные образования. Великий Рим ее утратил, не сохранив конфессиональной чистоты; Греческое царство перестало быть ее политическим гарантом; теперь она перешла к России, что служит залогом продолжения земной истории человечества (здесь выражена идея исторических, культурных и духовных корней и исторической ответственности). Отныне: Третий Рим – Русское государство, Ромейское царство: «Многажды и апостол Павел поминает Рима в Посланиих, в толковании глаголет: Рим весь мир».

** Экзегеза апокалиптической жены в трактате «Об обидах Церкви» – жена бежит из старого Рима в новый, но, не обретя там покоя, движется далее в «пустыню» – «Рим третий» (весьма провиденциально – главный престол Русской Церкви в православном государстве, в Москве посвящен Успению Пресвятой Богородицы).

прежде всего в иконографии и церковной архитектуре, представляется как «немое» искусство, «умозрение в красках» (Е.Н. Трубецкой), «интеллектуальное молчание»[173]. Все это дает право сказать:

– христианское вероучение, как грандиозная по глубине и универсальности мировоззренческая, религиозно-философская система, было целиком перенесено на русскую почву и явилось источником религиозно-философской и богословской мысли, обращенной к евангельской вере;

– из общей теоретической основы христианского вероучения в Русской Церкви сначала формировалась проповедь, экзегетика, этика, затем – каноника, сотериология, аскетика, догматика, патристика, герменевтика, христология, экклезиология, археология; экзистенциальное значение русского церковного творчества (невербального) состоит в том, что оно раскрывает усвоенное Русью учение о Церкви[174], причем созерцательное переживание является одной из существенных составляющих в структуре индивидуального и общественного опыта;

– идея нового Израиля – Святой Руси с ее «третьим Римом» изначально была открытой и побуждающей к размышлениям, обладала мощным творческим потенциалом, используемые идеологеммы которой привели к деформации и самой идеи. Актуализация отдельных смыслов (идеологем), формирование и раскрытие новых смыслов делалось многими и в разные периоды, эпохи. Завершенно выраженная Филофеем идея обрела полноту содержания, а формула «третий Рим» как и образ Святой Руси, обрели сущность символа. В процессе их эволюционирования наблюдались и упрощения содержания и смысла первоначальной идеи, и неприятие, и снятие отдельных тезисов, их утрата, полемика с некоторыми из них, но и возвращение к начальному содержанию;

– на Руси сложилась характерная и своеобразная философская традиция, притом с большим жанровым, именным разнообразием (см.: ТОДРЛ. Т. 41. С. 357–363). Вместе с тем намечаются пути дальнейшего становления и развития, о чем свидетельствует историософия летописцев, провиденциализм митрополита Иллариона, экзегеза Климента Смолятича, притчи Кирилла Туровского, аскетическая аксиология прп. Феодосия Печерского и мирская – Владимира Мономаха, философская антропология митрополита Никифора, афористика Даниила Заточника и т.д.[175] Все эти тенденции, развиваясь в русле ре-

[173] *Billington J.* (*Биллингтон, Дж.).* Images of Moscow // Slavie Review. 1962. № 3. С. 356.

[174] См.: МДА. Библ.: *Мумриков А.П.* Завет Преподобного Сергия Радонежского как направление в православном богословии: Рукопись, 1983. С. 25 – «Понятие, выражаемое созерцанием, глубже, чем понятие, выражаемое дискурсивно».

[175] *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. Киев, 1988; *Степнов П.П.* Древняя Русь: государство и власть: Проблемы морально-этического сознания. М., 2003.

лигиозных, богословских традиций, преодолевая влияние схоластики, рационалистических западноевропейских традиций, подготовили базу для мощного всплеска, начиная с XIX в. – самобытного, ни с чем не сравнимого, явления мировой культуры и философии как русская религиозно-философская мысль – русского Возрождения.

Осмысливая заслуги Святейшего Патриарха Никона перед народом, обществом, Церковью и государством, в кратком изложении представим систему его богословия и религиозно-философских взглядов, которую реконструируем, опираясь на знаменитое его «Возражение или Разорение...», «Духовные наставления христианину», «Духовное завещание», «Слова…», зодческую деятельность, образ личного служения Церкви, государству и народу[176].

Церковное служение и социально-политическая деятельность Патриарха Никона как выражение его воззрений

Никон стал Предстоятелем в тот период, когда уже была сформулирована идея «Москва – Третий Рим», когда были переработаны и пережиты основные иосифлянские споры, когда активно трудились «ревнители благочестия», когда все общество с ужасом ожидало пришествия антихриста. Довольно рано познакомившись с общественной, духовной и культурной жизнью Первопрестольной, будущий Патриарх уловил и те тенденции в развитии религиозно-философского созерцания, миропонимания, церковно-государственных отношений, которые ему со временем пришлось и продолжать, и которым пришлось противодействовать, осмысляя и реформируя, и утверждая.

Патриарх Никон в «Разорении…» (20–22 вопросо-ответы) выразил взгляды в области социально-политического строительства, т.е. дал понимание христианства и в смысле признания религиозно-нравственной обязанности государственной власти иметь перед собой руководящим идеалом идеал Церкви. Основанием союза или симфонии Церкви и государства является, таким образом, не только взаимная польза, но и самостоятельная истина, поддерживающая этот союз. Никон радел о «симфонии» – взаимоучастливой помощи гражданской и церковной властей друг другу: так как у каждой из них своя природа и своя мера (у церковной – божественная, у гражданской –

[176] Основные материалы, составляющие наследие и относящиеся к наследию Святейшего Патриарха Никона, см.: *Патриарх Никон*. Труды…; также см. исследования свящ. Самуила Михайловского: «Жизнь Святейшего Никона, Патриарха Всероссийского» (М., 1863, 1878, 1907) и «Никон Патриарх Всероссийский: Историческое повествование» (М., 1895, 1896), в которых описаны и проанализированы заслуги Патриарха Никона перед Церковью, государством и народом.

природно-социальная, у первой – духовное попечение и спасение, у второй – охранение и наказание; вторая имеет начало в первой и в ней же утверждение, помазание и благословение); но Церковь должна быть самостоятельна и независима от всласти светской – государства, в противном случае – законопреступление – богоотступничество и разорение мира. По мысли Святейшего, отношение гражданской (царской) и церковной (патриаршей) власти должно быть соправительством, соответственность – согласно тексту Служебника 1655 г. – «два великих дара», «премудрая двоица!», избранная Богом «в начальство» людям: «священство Божественным служит, царство же человеческим владеет и о сем печется. Вкупе же уставы и правила Святых отец, яко от Святаго Духа вдохновенны, облобызающе приемлют и держат».

Патриарх считает, что Московско-Ромейскому царству с его третьем Римом грозит разрушение, «ибо как раньше была разрушена Мидийская империя Вавилонской, Вавилонская – Персидской, Персидская – Македонской, а Македонская – Римской, так эта последняя будет разрушена антихристом, а он – Христом»; в апостасии видит знаки наступления антихристова царства и грядущую гибель Отечества, поэтому борется мольбами, протестами, своим удалением с кафедры, отряхиванием праха от ног своих, анафемой на правонарушителей, грозными пророчествами, своей непреклонной стойкостью в посылаемых на него гонениях и т.д.* Сущность выхода – в освящении, оцерковлении всей полноты жизни – и личной, но более важно – общественной, так как этим будет достигнута святость Руси, – в этом будет спасение. По этой причине вся деятельность Никона была направлены в первую очередь на восстановление церковно-гражданского благочестия, укрепление основ церковной жизнь как у отдельного человека, так и в государстве в целом – «Истинный Бог стал человеком, чтобы человек обожился» – «Христос посреди нас»!

В идее Святой Руси и ее столице Москве – третьем Риме – Никон видит Московский Патриархат хранителем Вселенского Православия и собственно Ромейского царства и восстает не только против замес-

* Попытки Святейшего Никона вернуть в основу жизни общества и государства Божественный закон – нравственное христо-антропо-центричное начало культуры, утвердить взаимоответственность Патриаршества и Царя в условиях сложившейся Вестфальской системы международных отношений (1648 г.) с ее антиклерикализмом (национальные Церкви становились государственными институциями), на которую было ориентировано гражданское законодательство Руси – Соборное уложение (1649 г. – так называемая первая Конституция), породила конфликт между Патриархом и боярством с Алексеем Михайловичем. В ходе этого конфликта в 23.07.1658 г. Никон оставил Патриарший престол и удалился в свой Воскресенский монастырь. Оставшись без Патриарха, Царь еще больше «расширяется над Церковью» (вмешивается в дела) и таким образом «прелюбодействует со своей Матерью, которая дала ему жизнь – духовное начало».

тительства Престола древнего Рима, но даже против самостоятельного принятия ответственных, важнейших решений, способных привести к нарушению канонического единства Церкви, без совета и благословения Вселенских Патриархов. Третий Рим есть задание, поставленное новому Израилю – Святой Руси быть хранительницей и средоточием истинного Православия, а не православия, преломленного исторической средой и условиями XVI в., в котором русский церковный обряд занял равное место с догматом веры, утратив различие между вещами главными и второстепенными, о которых напоминал Никону Константинопольский Патриарх Паисий[177]. Православная Церковь не

[177] Полученная в Москве в мае 1655 г. ответная грамота послужила новым подкреплением и оправданием решений Собора 1654 г. и стала новой опорой и побуждением к ревностному продолжению начатого дела: «…мы узнали твое величайшее благоговение к Богу и пламенную ревность, которую имеешь ты относительно предметов нашей православной веры и чинов нашей Церкви. И это соединяешь ты, как свидетельствует общая молва… с крайней рассудительностью и благоразумием, с безупречным смиренномудрием и всякими другими благими действиями, какие украшают истинного пастыря овец Христовых. Да будет препрославлено вовеки имя Господа нашего Иисуса Христа, что Он из рода в род воздвигает людей достойных служить назиданию Его Церкви и благоустроению Его стада… Таким мы признаем тебя и с радостию отвечаем на вопросы по благодати, которую благоволит подать нам Дух Святой… если какой ответ наш покажется вам вначале не согласующимся с вашими обычаями, то не смущайтесь… да будем всегда соединены как во единой вере и во едином крещении, так и во едином исповедании, говоря всегда одно и то же едиными устами и единым сердцем и не разнясь между собою ни в чем… ты сильно жалуешься на несогласие в некоторых обрядах,… и думаешь не вредят ли разные обряды нашей вере. Хвалим мысль, ибо, кто боится преступлений малых, тот предохраняет себя и от великих…» далее, рассудив о нужных и существенных членах веры, указав на книгу «Православное исповедание», высказал мысли и о разности в обрядах. Далее в ответах изложил состав и таинственное значение чина Божественной литургии, в 7 ответе добавляет: «…Молим именем Господа нашего Иисуса Христа, да укротит их (чинящих распри. – *В.Ш.*) преблаженство твое разумом твоим, ибо рабу Господню не подобает сваритися (2Тим. 2, 24)… Увещевай всех принять тот чин, о котором мы пишем к Вам, который содержится во всей Вселенной Церкви… (в 8 и 9 ответах. – *В.Ш.*) …Вы говорите, что они не согласуются с Вами ни касательно книг и Литургии, ни касательно крестного знамения и отвергают наши молитвы, как будто они совершаются страха ради человеческого, а не ради страха Божия, и что будто бы на литургии патриарх молится иначе, чем другие иереи… отвечаем: все это суть признаки ереси и раскола, и, кто так говорит и верует, тот чужд православной нашей веры… Итак, или пусть приимут нелицемерно все, что держит и догматствует наша Прсвославная Церковь, или если по первом и втором наказании не исправятся, то отвергните и отлучите их от овец Христовых, да не питают их смертоносным кормом, и вы будете иметь и нас и весь наш Собор согласным на то… Блюдитесь крепко от таких волков: под образом исправления, желая, по-видимому, исправить недостатки церковные, они ищут прнести в нее свои ядовитые плевелы… приносят к нам новины свои и апокрифические свои молитвы в качестве исправлений. Потому они должны быть отсечены от Церкви, как гнилые и неисцелимые члены, оставаясь нераскаянными; такие молитвы их мы считаем богохульством… (на 24 и 25 вопросах о перстосложении. – *В.Ш.*) – Все мы имеем древний обычай по преданию креститься тремя первыми перстами, сложенными вместе, во образ Св. Троицы, просвещением Которой открыта нам тайна Воплощения, и мы научены славить единого Бога в трех Лицах, Отца и Сына и Святого Духа, и да распинаемся на Кресте вместе с Господом нашим

может быть церковью самодовлеющей, она есть лишь часть Вселенской Церкви, и между частями этой Церкви должно быть каноническое общение и согласие. С одобрения Царя, собора русских и Восточных Патриархов Святейший Никон решительным образом провел *книжную* и *церковно-обрядовую синопсизацию* (*согласование* или *справу*), официальное значение которой состояло во введении единообразия в богослужебной практике Русской Православной Церкви и согласовании ее с практикой Церквей-сестер. Царь поддержал действия Патриарха, поскольку остался последним православным Царем во Вселенной и, разделяя бремя ответственности за все Вселенское Православие – судьбы

Иисусом, Сыном Божиим, сошедшим с небес, и вочеловечившимся, и пострадавшим плотию ради нашего спасения. Представляется это благословным, потому что совокуплением трех перстов мы воспоминаем таинство Св. Троицы, и когда изображаем на себе Крест Господа, то воспоминаем Его страдание и Воскресение и ими и ради их призываем от Бога помощь… Так как Бог с клятвою обещал Аврааму, да благословятся вси языцы земстии о Семени его, Которое есть Иисус Христос, то Церковь благословляет всех, начертывая рукою священническою имя Мессии: Ис.Хс. Какими бы перстами кто ни изображал эти четыре буквы, разности не будет: только бы и благословляющий и благословляемый имели в мысли, что благословение нисходит от Иисуса Христа при посредстве руки священнической. Но пристойнее слагать персты в том виде, в каком живописуют самого Христа… (на 26 вопрос о поклонах. – *В.Ш.*) мы творим сперва три великие поклона, потом 12 малых, а наконец один великий, и бывает всех поклонов 16, а не 17, как у вас» (Послание Патриарха Паисия и Цареградского Собора Патриарху Никону 1654–1655 г. // Христианское чтение. 1881. Ч. 1. С. 303–353, 539–595). Также в личном послании писал: «Здесь слышно, что в ваших церковных чинах есть еще некоторые вещи, несогласные с чином великой Церкви, и я удивляюсь, как ты не испрашиваешь и об них. И прежде всего, в самом Символе св. отцов Никейских вы будто бы имеете некоторые приложения и слова, которых мы не имеем… От многой любви к Богу желаем, да исправятся всякие разности между нами» (напечатано в предисловии к Служебнику, а также в Скрижали; слово монаха иподиакона Дамаскина Студита в неделю крестопоклонную, где тоже говорилось о троеперстии для крестного знамения; слово неизвестного «о еже коими персты десныя руки изображати крест», где опровергается учение о двуперстии; Николая Малакасы, протоиерея Навплийского, о сложении перстов для архиерейского и иерейского благословения; Максима Грека о неизменяемости Символа веры; монаха Зиновия Отенского против прибавки в Символе «истиннаго» и вообще о неизменяемости Символа; Нила Кавасилы и др. учителей о том же., которая была выпущена в свет только по обсуждении и одобрении на Соборе. Наибольшую поддержку П.Никон получил от Антиохийского Патриарха Макария на Соборах 1655 и 1656 гг. (*Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и… Т. I. С. 162–207.). Были введены-восстановлены: раздвание антидора за Литургией; при елееосвящении вливать вино в масло и т.д. (*Павел Алеппский*. Путешествие… Т. 2 [Кн. 10. Отд. 12; Кн. 14. Отд. 7]. С. 94, 290.); переменил русский монашеский клобук на греческие камилавку и клобук (ГИМ ОР. Син. № 93: Книга записная патриарших служб и выходов Святейшего Никона).

Итогом величайшего преобразовательного процесса «борьбы с новинами», начатого Святейшим Никоном, стали решения Собора 1666–1667 гг., касавшиеся: церковного управления и суда; богослужения; духовенства – см.: *Макарий (Булгаков), митр.* ИРЦ. М., 1996. Кн. 7 (Правила касательно Божественной литургии – с. 387; Правила касательно некоторых других таинств и чинов церковных, в особенности касательно чина принятия латинян в православную Церковь – с. 388; Правила касательно святых церквей, праздников и икон – с. 389–390; Правила относительно духовенства – там же).

Православной Эйкумены, должен был заботиться об освобождении православных народов от ига иноверных.

Никон хорошо знал о геополитических намерениях и стремлениях Царя, перед чьим взором вставала Украина, Балканские государства, а за ними – Константинополь. Московское государство расширялось[178]. Вместе с этим шел и другой процесс – ассимиляция присоединенных территорий и народов, унификация культур и традиций. За соединением Малороссии с Великой Россией естественно должно было последовать и соединение Церквей[179].

---

178 В результате военных успехов Русского государства была присоединена Украина, Белая Русь. В результате вступления в войну Швеции, захватившей Варшаву и Краков, Польша к осени 1655 г. начала искать мира с русскими, выдвинув идею союза христианских государей для борьбы с Турцией и Крымом. Идея такого объединения с обессиленной и, казалось, уже неопасной Речью Посполитой увлекала Патриарха Никона. Такое объединение христианских государей, в представлении Никона, могло раскрыть новые пути к проведению активной восточной политики (сторонником такой полити был и А.Л. Ордин-Нащекин, полагавший, что греки, молдоване и волохи, не разъединяемые более враждебной Польшей, могли скорее освободиться от турок и слиться в единый христианский народ под покровительством Московского Царя; так же в боярской среде Патриарха поддерживали Н.А. Зюзин и А.С. Матвеев). Патриарху Никону удалось увлечь и Царя: мир с Польшей означал войну со Швецией и в мае 1656 г. было объявлено о разрыве «вечного докончанья», но вскоре неудача под Ригой и тяжелое состояние Русского государства заставили царя отказаться от завоевания Ливонии и выхода к Балтике.

Среди большинства русского боярства война со Швецией не встречала одобрения и понимания, так как основная линия внешней политики направлялась против Польши на воссоединение Украины и Белоруссии. Возлагая ответственность за неудачную войну со Швецией на Патриарха Никона, близкие к Царю Мстиславский, Стрешнев, Одоевский, Трубецкой, Салтыков и др. бояре и приказная бюрократия начали сводить с ним счеты за прошлое, будучи недовольны его не только близостью к Царю, но и тем, что Никон обвинял боярина Н.И. Трубецкого в игнорировании норм церковного права при составлении Уложения, требовал строгого соблюдения церковного устава не только от духовенства, но и от светских властей, что брал жалованные и скупал свободные земли, что в борьбе с недоброжелателями использовал церковные проклятия, прещения; не заботился о поддержке со стороны епископата, нередко даже обостряя отношения с ними и т.д. Все это стимулировало и готовило разрыв в некогда теплых дружеских и близких деловых взаимоотношениях, а старания Газского митрополита Паисия (сыграл неоценимую для светской власти роль в обосновании идей цезарепапизма, отвечавших интересам русского самодержавия) завершили разрыв отношений Царя и Патриарха, привели к осуждению, низложению и ссылке последнего (см.: *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон… Т. 3. С. 25–117; о взглядах Паисия – ч. 1. С. 207–224; ч. 2. С. 46–77; *Кошелева О.Е.* Боярство и дело Никона // Проблемы истории СССР: Вып. 12. М., 1982. С. 16–33; Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1878. Т. 10. № 2, 3. Ст. 6, 22; № 4. Ст. 2. С. 205–252; Воссоединение Украины с Россией. Т. 3. С. 560–565; *Макарий, митр.* ИРЦ. М, 1996. Кн. 7. С.58–60).

179 Взаимоотношения между Москвой и Киевом были весьма сложными и запутанными (Воссоединение Украины с Россией. М., 1953. Т. 2). Как отмечает Ключевский, «Не понимая друг друга и не доверяя одна другой, обе стороны во взаимных сношениях говорили не то, что думали, и делали не то, чего желали» (*Ключевский В.О.* Сочинения в девяти томах. М., 1988. Т. 3. С. 111). Примерно то же, с определенной вероятностью можно сказать и о характере отношений между Московской и Киевской Церквами. Подобно тому, как

Система национально-исторических, культурных, социально-политических идеалов, которые Никон указывал русскому самосознанию в раскрытии образа Святой Руси и третьего Рима, весьма отличалась от «старообрядческих» представлений с их последним «неповрежденным» словом и критериями истинности и была воплощена в созданных им монастырях, но особенно выразительно в Воскресенском Нового Иерусалима. Никон имел прогрессивную ретроспективность взгляда «вечность – в будущем», нацеленную на осуществление дольнего мира во образ Горнего, в отличие от регрессивного, узконационального, партикулярного восприятия жизни и будущего «вечность – в прошлом» как сохраняемого и оберегаемого великого прошлого великой святой Церкви, осколком которой осталась лишь «ветхая» Русь. Аввакум[180] называл греческих и малороссских риторов-философов песьими сынами, а Никон заводил библиотеки с сочинениями греческих, античных и иных классиков, развивая архивно-библиотечное дело, заимствуя культурно-технические достижения и наследие западных народов, насаждал школы, типографии, выписывал киевских, афонских ученых мужей, устраивал иконописные мастерские, заводил новые ремесленные производства и т.д.. Вся деятельность последнего носила несколько необычный и даже несколько реформаторский, но исключительно кафолический характер: всякое нововводство, даже и успевшее стать традицией, но способное привнести упрощенность и индивидуалистически-партикулярный характер восприятия и исповедания истин веры строго из-

в Москве «смотрели на присоединение Малороссии… как на продолжение территориального собирания Русской земли» (Там же. С. 112), присоединение Киевской митрополии рассматривали как распространение на нее власти Московского Патриархата.

Вопрос о подчинении Киевской митрополии Константинопольскому или Московскому Патриархату долгие годы был спорным между Киевом и Москвой. В первом сообщении о Переяславльском договоре (Petrus Vidoni, нунций в 1652–1660 гг. // Acta Nuntiaturae Polonae. Roma, 1990. T. I. P. 261–263) говорилось о нежелании духовенства «присягать по причине расхождений в некоторых вопросах веры, которые существуют между их и Московской Церковью, прежде всего потому, что они зависимы от другого Патриарха…». Практика поставления патриаршего экзарха для Киевской митрополии сложилась с конца XVI в., когда Константинопольский Патриарх Иеремия II назначил своим экзархом Луцкого епископа Кирилла Терлецкого (см.: Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. 4: 1588–1632. № 21). Вместе с тем в Москве хорошо понимали, что представляют собой Греческая Церковь и Восточные Патриархи (*Николаевский П.Ф.* Из истории сношений России с Востоком в половине XVII в. // Христианское чтение. 1882. Янв.–авг.; *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII вв. М., 1914; *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. М., 1995. С. 160–164.).

[180] См: *Аввакум Петров*. Послания и челобитные. СПб., 1995; *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум: Очерк по истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1990; Памятники истории старообрядчества XVII в. // Русская историческая библиотека. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927.

гонялось. Ярким свидетельством того является борьба Святейшего за церковное благочестие в отношении к иконам, а также и мастерам, пишущим в латинском, франкском стилях[181].

Во время патриаршества Никона прославились чудотворные образы Богородицы: Смоленской (Шуйская; Югская; Седмиезерная), Киево-Братской, Грузинской, привезенной в Москву из Архангельской епархии из Красногорского Богородицкого монастыря, Гребневской, что в Успенской церкви на Лубянке в Москве, прославлено множество святых, в том числе и благоверный вл. кн. Даниил Московский, преподобные Даниил Переяславский, Иаов Боровичский и др.; построены: в Онежском заливе Белого моря Крестный Кий-островский монастырь по образу Крестного, что под Иерусалимом, и в честь явленного Константину Великому на небе Креста «сим побеждай»; на Новгородской земле на о. Валдае – Иверский Богородицкий Святоозерский по образу монастырей св. горы Афон; в подмосковье, в г. Истре – Воскресенский Нового Иерусалима, знаменующий образ Града Небесного и уподобленный Св. Палестине с храмом Гроба Господня; Никон регентствовал над государством, обеспечивал обозами войска и руководил международными делами; сформировал крупнейшую Патриаршую библиотеку (Синодальную; хранится в ГИМ), завел типографию, школы для приписных к монастырям крестьян, положил начало первой русской «Новоиерусалимской» школе песенной поэзии; предпринятая попытка создания синопсиса русского богослужебного пения, кодикологизация которого спустя век привела к появлению Богослужебных сборников современного типа; также «руку приложил» и к укреплению исторической памяти народа, стимулировав работы по переводу на слаянороссийский язык Библии, агиографических, летописных источников, хроник и т.д.

Осознавая, что если Православие греческое в сокровищницу Православия внесло его догматическую разработку, если Православие Сирии и Египта подходило к Православию преимущественно со стороны мистической, то в стремлении русского народа он ощутил стремление понять православие не столько как отвлеченную догматическую систему, но преимущественно как нравственно оживотворяющую силу, а христианскую жизнь как жизнедеятельность человеческого духа, нравственно возрожденного христианством, и всем своим служением церковным и деятельностью социально-политической старался выразить и утвердить это, участвуя в делах государственных, вероятно, с надеждой на истинную христианизацию

[181] См.: *Макарий, митр*. ИРЦ. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2. С. 68–71, 217–218.

государства, которой не только представляет собой последнее православное царство, но и станет Святой Русью – тем заветным, устроенным во образ Горнего, миром дольним.

Святоотеческие основы религиозно-философских воззрений Патриарха Никона

Особенным и, пожалуй, самым важным для понимания сути и глубины мировоззрения Патриарха Никона являются его величественные монастыри, выражающие не только непревосходимую надмирность христианских идей, но и задаваемую этими идеями-логосами торжествующую и довлеющую дольнему миру грандиозность. Созданные Патриархом Крестный, Иверский и Воскресенский Нового Иерусалима монастыри[182] свидетельствуют о жизни и земном подвиге воплотившегося Слова (Логоса) и призваны не только своей метафизической мощью, но и реальностью воздействовать на созерцающих величие Тайн Божиих с целью преображения и освящения всей полноты жизни для истинного прославления Творца. Важнейшим здесь является то, что своим посвящением эти монастыри, и в особенности Воскресенский, воссоздавая Святые места Палестины[183], прославляют Имена Божии, продолжают звучание

[182] В переписке и грамотах Святейшего Никона, в монастырских документах и рукописях [*Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря, составленное по монастырским актам. М., 1876; *Он же.* Акты Иверского Святоозерского монастыря (1582–1707). СПб., 1878; *Лаврентий, архим.* Краткое известие о Крестном Онежском Архангельской епархии монастыре. М., 1805; РГАДА. Ф. 1195; Архангельский областной исторический архив. Ф. 174. Оп. I. Д. 2–6; Архив Воскресенского Новоиерусалимского монастыря. Ф. 1 // Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим»], литературных трудах самого Патриарха (*Никон, Патриарх.* Рай Мысленный. 1659; *Он же.* Грамота о Крестном на Кий-острове монастыре. 1656) и его жизнеописании (*Шушерин И.К.* Житие Святейшего Патриарха Никона, написанное некоторым бывшим при нем клириком. СПб., 1784) сохранился обширный материал по созданию и роли монастырей в истории духовно-просветительской и социально-культурной жизни России и Православной Эйкумены.

[183] Строго следуя святоотеческому учению о важности для церковной жизни материального изображения, сходного с первообразом (материальным предметам дается Божественная благодать ради изображенного на них имени), Патриарх Никон сакрализует пространство, переименовывая близлежащие к монастырю территории, объекты по образу палестинских. Так появляются: Плачевный путь, река Иордан, Кедронский поток, Силоамская купель, Самарянский колодец; горы: Сион, Елеон, Фавор, Ермон, Рама; селения: Вифания, Скудельничье, Вифлеем, Назарет, Кана Галилейская; территории: Гефсиманский сад и Мамврийский дуб, Уриин сад, Самария, Галилея, Египетская страна, Иосафатова долина, Юдоль плачевная; различные сады: сад Никона, овощные сады, рощи и др. О них упоминает голландец Н. Витсен – см.: *Витсен Н.* Путешествии в Московию: 1664–1665. Дневник / Пер. со староголланд. В.Г. Трисман. СПб., 1996. С. 182; также см.: Книга Большому чертежу: 1692–1694. М.; Л., 1950. С. 189–190; Дело о Патриархе Никоне. СПб., 1897. С. 439). См. ниже часть «Воскресенский монастырь нового Иерусалима как выражение богословской системы и религиозно-философских воззрений Патриарха Никона».

Слова, продолжают Богослужение, продолжают почитание и свидетельство величия Горнего мира.

В Ветхом Завете Бог «положил» Имя Свое на единственной скинии, на единственном храме, но он употребил также Имя Свое для всего народа, называя его Израилем. В Новом Завете Бог полагает Имя Свое на каждом обращающемся к Нему, «крестяще во Имя Отца и Сына и Святаго Духа» и во имя Иисуса Христа – «проповедатися покаянию и отпущению грехов во всех языцех», и «даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его», и осудил не принимающих возложение сего имени Его и отвергающих веру в истину Имени Его: «не веруяй уже осужден есть, яко не верова во Имя Единороднаго Сына Божия». Наконец, дал имя Свое как Божественную силу, как власть Его в творение всяких знамений и обещал, что об Имени Его будут совершаться все священнодейственные прошения.

Развитию этих идей Патриарх Никон посвящает в своем «Возражении…» разорение 13-го и 14-го вопросов*. Патриарх Никон разъясняет не только суть действия Имен, но и посредством созерцания Их в созданных образах, в частности в образе монастыря Нового Иерусалима, возможность постижения метафизической сути Имени Божьего и как следствие подчинения всей жизни духовному закону.

Личная жизнь Патриарха Никона также стала не меньшим образцом служения, засвидетельствованного примерами исповедания действенности Имени Божия и существенности исповедания Его в тайне благочестия, утверждающего спасение: в делах человека – величие его, когда в сокрушении сердечном, с верой и упованием восходит он к Горнему, благообразно и правильно рассуждая о даруемых ему свыше явлениях и природы, и социальной жизни, и мистических, и религиозных видениях, когда все помыслы и дела свои он мерит заповедью Божьей и образом служения Христа, явленным в Евангельском слове, а посему в торжественном предощущении Горнего сумеет сказать: «*…Да что суть гордость наша, еже писаное совершаем делом. Отступися от зла, сотвори благо, се ли… гордость?*»[184].

Заключена же тайна в Богообщении и Боговселении и, таким образом, суть ее – в исповедании Отца и Сына и Святого Духа. Для человека начало этой тайне полагается в Таинстве крещения, далее

---

* Здесь мы также видим глубоко разработанную теорию и метафизику образа, обоснование и толкование догмата иконопочитания, которое Патриарх Никон применяет и к Воскресенскому монастырю Нового Иерусалима, который есть, как и любой храм, и образ первообразного храма, и образ Иерусалимского храма Гроба Господня и святых мест Палестины.

184 *Никон, Патриарх.* Возражение или Разорение… // *Патриарх Никон.* Труды. С. 248.

тайна проходит через всю жизнь христианина исповеданием Имен Божиих в церковных таинствах; частное молитвенное усердие приводит к Богообщению, совершенство которого достигается степенью Боговселения (л. 323об., 576об., 577–580)[185].

Значимость, сила христианства – в приобщении к святым Таинствам, в которых с предложением символически употребляемых предметов (объектов) подается благодать Божия силой призывания Имени (Имен) Божия (Божиих) и осуществляется «тайна благочестия», состоящая собственно в «исповедании Имен»; использование разных символов – икон, крестного знамения и т.д. (л. 130–132об.) – есть укрепление, стимулирование, охранение «благ душевных», так как символы возбуждают памятование о Божественных истинах – аксиологической онтологии человека – существа логосного: *...Всяк рожденый от Бога греха не творит, яко семя Его в нем пребывает, и не может согрешати, яко от Бога родися. Сего ради явлена суть чада Божии и чада диаволска* (л. 302об.).

В наследии Патриарха Никона довольно часто встречаются сугубо богословские вопросы[186].

Одной из основных является тема непостижимости Божией. Утверждение о непостижимости Божией, по сути, есть отправная точка богословия Святейшего. Бог непостижим по Своей сущности, хотя мы знаем о Его существовании из восприятия тварного мира, его истории, истории Церкви: д*вижение... Церкви есть обнажение Божественыя благодати,* (л. 203об.) *им же обнажением и волнений и смятений от духов лукавствия и пособствующих им лукавых человек*. Непостижимость Бога в богословской мысли Никона тесно связана с учением о христоцентричности, обожении человека и его соборной сущности: *Той есть прежде всех, и всяческая о Нем состоятся. И Той*

---

185 Здесь и далее в статье внутритекстовые ссылки на листы даны по: *Никон, Патриарх.* Возражение или Разорение… // Патриарх Никон. Труды.

186 Понятие «богословие» здесь употреблено нами в его узком, первоначальном значении: «учение о Боге». Катафатическое богословие, по пс.-Дионисию, возможно постольку, поскольку весь мир, все существующее есть некий образ, или изображение Божье. Коль творческое действие Божие есть теофания, Бог как Благо есть Любовь, и потому же Он есть Красота, а печать Божественной красоты лежит на всем творении, то для православной религиозности любовь есть неутолимое влечение сердца и ума к красоте Бога – чрез красоту познается путь к Нему. Красота – не что иное, как образ Блага, а в жизни индивидуальной и общественной отблеском апофатической красоты Всеблагого является благообразие. Именно к благообразию устремлен человек в своих интимности и социальности и достигает его аскетическим и молитвенным подвигом, тем самым соделывая доступный своему восприятию и переживанию как предмет сердечно-умного влечения и нравственного подражания этот заветный образ Бога (см.: *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII вв. М., 1992; *Котельников В.* Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб., 1994).

глава телу Церкви, иже есть Начаток, перворожден из мертвых, яко да будет во всех Той первенствуя, яко в Нем благоизволили все исполнение (л. 208) *вселитися и тем примирити всяческая к Себе, умирив кровию Креста Своего Собою, аще земная, аще небесная; Вы же есте тело Христово и уды от части. Не тело бо токмо, рече, но и уды есмы ... многих воедино собирая и показуя всех едино нечто по телеси образу бывших и едино сие многими составляемо, и во многих сущее* (т.е. бытие и общественная жизнь. – *В.Ш.*), *многая от сего содержащияся и могущая быти* (л. 127об.)*... сего ради... сиречь яко церковь яже в вас, часть есть повсюду лежащия Церкве и тела всяческими состоящимися церквами... Наше бо житие на небесех есть, и живот наш тамо сокровен со Христом в Бозе, и почести тамо* (л. 365) *и течение о сущих тамо венцех, ниже бо разоряется по скончании сей живот, но тогда сияет болшее*.

Патриарх Никон в своих рассуждениях схож с Григорием Богословом и Симеоном Новым Богословом, когда говорит, что между человеком и Богом разделение – риза (растленная грехами плоть): (л. 275)... *Риза бо и покров души плоть есть* – и может быть преодолена покаянием[187]; *Аще кто плоти своея не разстелет, сиречь не смирит о Христе, еже суть Путь и Живот, и в Нем присно не пребывает, уклоняяся от всякаго беззакония и неправды, и не восходит нань Господь*. Тем не менее, несмотря на непостижимость Божию, человек не оставлен в полной тьме и неведении. Напротив, человеку даны указания, образы, о Боге необходимо постоянно свидетельствовать всей своей жизнью, делами.

Вместе с тем Бог непостижимо постижим для человеческого духа – ума и сердца: Он Тот, кто показывает нам то, что выше нас. Степень нашего знания о Боге пропорциональна степени нашей веры, исполнения заповедей Его (л. 165об., 167: *Божия наречемся и есмы. Возлюблении, ныне чада Божия есмы, не дивися, что будем, вемы же, яко аще явится, подобни Ему будем и узрим Его, якоже есть*). В Боге есть нечто доступное нашему разуму – наш собственный опыт исповедания любви:...*всяк любяй от Бога рожден есть и разумеет Бога, а не любяй, не позна Бога, яко Бог любы есть*... (л. 168) ... *Бога никто же нигде же виде, аще любим друг, Бог в нас пребывает и любы Его совершенна есть в нас. Бог любы есть, и пребываяй в любви, в Бозе*

[187] *Никон, Патриарх.* Возражение или Разорение…: (л. 177об.) ...аще не покаетеся, вси такожде погибнете. Или о богатстве благости Его и пождании и долготерпении не радиши, не ведый, яко благость Божия на покаяние тя ведет. По жесточеству же твоему и по непокаянному сердцу, щадиши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия, иже воздаст коемуждо по делом его.

пребывает, и Бог в нем пребывает. И хотя Бог непостижим в Своей сущности, но может быть постигнут в Своих энергиях, действующей благодати, восхищающей любви. Соответственно этому Патриарх понимает и проводит различие между тем, что в Боге совершенно непостижимо, т.е. Его «природой», или «сущностью», и тем, что человек может постичь, – таинственными и поистине невыразимыми созерцаниями славы Сына и воплотившегося Слова Божия посредством ниспосылаемой благодати Святого Духа.

Нужно особо заметить, что терминологически воззрения Святейшего Патриарха не столь системны и разработаны, как у отцов-каппадокийцев, но близость взглядов очевидна – здесь ощутим синтез святоотеческого учения о непостижимости и непознаваемости Бога: хотя Бог есть величайшая непостижимая тайна, тем не менее она может быть приоткрыта тем, кто достиг обожения, и, хотя все равно остается далеко за пределами человеческой способности к постижению этой тайны, стремится постичь ее (л. 216об.).

Для Никона исповедь Христа всем своим существом есть как задача личного спасения, так и пример, образ, призыв к спасению и иных, ради которых он и призван к высокому служению, а поэтому он и свидетельствует делом[188], мыслью о Боге, «ознайменовывает» Имя Его. В связи с этим всякому по нем грядущему настоятелю в своем «Духовном завещании» Патриарх говорит: (л. 487) *Прежде всего подобает самому настоятелю и всей братии его многое тщание и попечение, и подвиг прилежныя о сем показа, яко дався, иже [есть] во обители его благообразна и по чину духовному да бывает изряднее же чин святый церковный и вся [прочия] службы монастырския,*

---

188 Уже отмечалось, что свидетельство Истины в мире дольнем для Святейшего Патриарха Никона было задачей всей его жизни, личного крестоношения. Как в теоретических разработках, так и в практических поступках, он есть неотъемлемая часть и воплощение святоотеческого наследия, о чем также свидетельствует статья М.Ю. Люстрова «Уход Патриарха Никона как подражание образцам (к вопросу о самосознании Московского Патриарха)» (Герменевтика древнерусской литературы. СПб., 2000. С. 447–459). М. Люстров отмечает, что в XVII в. в России появляется новый тип церковного деятеля – воинствующего обличителя, неистового, упрямого, беспощадного к врагам Церкви и к своим противникам бойца... По мнению М.В. Зызыкина, «уход Никона является центральным фактом его Патриаршества» (Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. М., 1995. Ч. 2. С. 190). Патриарх Никон причисляет себя к числу подобных автору «Книги бесед», уподобляется Иоанну Златоусту, в жизни во многом повторяя Златоуста (см: *Георгий Флоровский, прот.* Пути русского богословия. С. 67; см. также: *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1875. Вып. 1. С. 54–55; *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 3. С. 414; *Она же.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 191–192).

якоже повелевают нам Божественная писания святая; (л. 491) *...ты не оставляй врачевания, любимиче, аще бо ти днесь и враг бывает, но утре и друг прелюбезный будет ти. Ащели же он и утре враг ти будет, но сам Бог друг тебе будет. Понеже сице творяще, братию спасаем и себе милость от Бога о согрешениих наших приобрящем и премногое дерзновение, или рещи, надеяние величайшее имам ко Богу, и вящшу мзду восприимем паче и молящагося...* (см. также: л. 490об.).

Через подобное Патриарх Никон свидетельствует, что Имя Божие есть тот луч Истины, в котором видна вся Полнота. Всякое имя, каким человечество всуе именует Бога, есть слово (знак) протяженное и бессодержательное до тех пор, пока не отнесено к Богу, но когда эта обыкновенная идея, согласно Божественному Откровению, употребляется для именования Бога, то перестает быть пустой идеей и становится истиной о Боге, с которой согласуются-соединяются все иные богооткровенные истины; таким образом, все, что человек помышляет о Боге, есть совокупность Его Имен, и вне Его Имен нет никакой чистой мысли о Боге. Поэтому Имена Божии, через которые и посредством которых человек, созерцая образное и предметное, прославляет Бога, не суть идейные символы, не тождественные мысли о Боге, а суть сами истины о Боге: Имя Божие есть Истина о триипостасной Истине, и, когда происходит именование Его по какому-либо Его Имени, мыслятся–зрятся все прочие Истины, выражаемые иными Именами: (л. 125) *...Со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа не Он сице, но сице, но имя Господне на всяком месте, тех же и нашем*[189].

Понимание Имени Божия в чудесах, священных предметах, священнодействиях как силы, содействуемой силой Святого Духа, основывается на понимании Имени Божия как Божия Глагола, как «вербальной деятельности» (энергии) Божией. Если Глаголы Иисуса Христа и имя Его во время земной жизни и повторении их апостолами были действующей силой, то таковыми по существу они являются и ныне при прочтении Евангелия, так как Дух Святой «взял»

[189] Имя также необходимо считать образом (по-гречески – иконой), следовательно, то и другое символично с разницей в том, что имя есть не только напоминание, но естественный образ, т.е. истинное феноменальное отображение свойств: так Сын Божий называется «Печатию равнообразной Отца», называется «Именем Отца» (Литургия Василия Великого), называется «Образом Отца» (Евр. 1). В Имени отображается и все естество и в данном случае нераздельность по сути равнопоклоняема и прославляема – это традиционное святоотеческое понимание (см.: *Максим Исповедник.* Толкование на молитву Отче наш. М., 1853. С. 15; *Феодор Студит.* Творения. М., 1907. С. 129). Известно непреодоленное заблуждение иконоборцев, отделявших образ от Образуемого и воздававших поклонение лишь образам. В то время как поклонение, воздаваемое иконе, нераздельно относится к первообразу.

эти слова от Сына и «возвестил» нам (Ин. 16, 13–14) «по воле Отца» (Ин. 16, 15), а об Имени Отца Господь говорит, что Он не только сказал это Имя апостолам, но и скажет (см.: Ин. 17, 26), т.е. Глагол будет вечно глаголать Имя Божье; и об Имени Иисуса Христа сказано, что «никто же может рещи Господа, точию Духом Святым» (1Кор. 12, 3, 5). Таким образом, в Именах Отца и Сына и Святого Духа и других действует и Отец, и Сын, и Святой Дух, а не один Святой Дух, так как и они суть глагол Сына, «без Него же ничего же бысть еже бысть и суть», словесное действие Его, о котором говорится: «нося же всяческая глаголом силы Своея». Таковы же и действенность молитвенных слов в священнодействиях, и символическое раскрытие образа, которые тоже суть реальность, и действие как глагол ипостасного Слова, возвещенный Церкви Святым Духом, в котором пребывает Отец благоволением Своим и Дух Святой силой Своей.

Такое созерцание Бога в Богооткровенных свойствах Его, называемых Именами Божьими, вера во имя Божие как в Самого Бога, страх перед Именем Божьим как перед Самим Богом, сознание неотделимого присутствия Бога – все это задавалось многоуровневой системой символических рядов как внутри, так и вне храмов, особенно Воскресенского монастыря Нового Иерусалима. Подтверждалось это и первой заповедью: «Аз есмь Господь Бог твой, да не будет тебе бози иныи разве Мене». Здесь заключено и повеление, и запрещение. В Катехизисе, который, правда, был составлен позднее, определяется: «Сими словами Бог как бы указует на Самого Себя человеку и, следственно, повелевает познавать Господа Бога», а из повеления познавать Бога можно вывести, что «должно учиться Богопознанию как важнейшему из всех знаний»[190]. В этом заключается и мысль о том, что познание – важнейший элемент всей вероучительной системы Православия[191], которая открывается человеку прежде всего Евангелием, деяниями Апостольскими, Преданием Церкви: так вновь напоминается и утверждается посред-

[190] Пространный катехизис. М., 1889. С. 129. Нужно подчеркнуть, что в этот период уже довольно широко распространены и Толковое Евангелие Феофилакта Болгарского, и толкование на Божественную литургию (см.: *Бусева-Давыдова И.Л.* Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI – XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI – начало XVIII в. М., 1989. С. 279–308).

[191] Примечательно начало бытования в русской книжной традиции сборников богословского содержания, в которых опубликованы не только основные вероучительные тексты и их толкования (см. напр.: РГБ. ОР. Ф. 310. № 601: Литургия толковая; Ф. 178. № 2190: Сборник богословский; Ф. 310. № 614: Сказания и толкования священных и богослужебных изречений и обычаев и др.; Опт. 117: Сборник правил и поучений монахам и т.д.), но и тщательно подобранные материалы, имеющие структуру особого типа, выступающие прообразом современных полных молитвословов (см., напр.: РГБ. ОР. Ф. 178. № 1408: Псалмы, молитвы, составленные из текстов псалмов, и книги библейские и др.).

ством уже описанной образно-символьной системы примат аксио-аскетического принципа познания богозданной реальности с соответствующими общественными процессами, а для познания последних предполагается традиционная методология соборной верификации.

Любовью к Священному Писанию (великолепное знание его, постоянное свидетельство о Боге словами Писания, постоянное напоминание о смыслах и поиск скрытых смыслов со ссылками на литургическую жизнь слушающих, молящихся, посредством чего передавался духовный опыт, устанавливалась прямая связь между Писанием и духовной жизнью, открывающая познание Бога) были организованы вся жизнь и служение Патриарха Никона. Патриарх завещает своей братии: *Божественная и всеспасительная словеса сладчайшая послушником прилежным паче меда и сота, и паче тысящ злата и сребра, по святому Давиду. Аще кто прежде приидет, той прежде и благодати святыя насладится. А иже ленив и небрежлив, таковый спасительныя благодати чюжд есть, и яко лукавый и ленивый раб осужден будет* (л. 489).

Польза и значимость чтения и знания Священного Писания очевидны, о чем Патриарх неоднократно напоминал, особенно Царю и ближайшему окружению, а в их лице и всем христианам. Полезно прочтение, но важнее исполнение, при котором необходимо вглядываться в себя, изучая свою душу, и через это происходит осуществление написанного на практике – открываются Божественные тайны.

Антропологические воззрения и нравственное богословие

Патриарх Никон, базируясь на святоотеческой традиции[192], в антропологии концентрирует внимание на христоцентричном и экклезиоло-

[192] Антропологическая керигма отцов Церкви говорит о том, что образ – это вовсе не регулирующая, или не инструментальная, идея, но определяющий принцип человеческого существа (см.: *Евдокимов П.Н.* Православие. М., 2002; также см.: *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. 1995. Сб. 14; *Каллист* (*Уэр*)*, еп.* Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2; *Он же.* Личность и бытие // Богословский сборник (Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т). 2002. Вып. 10). В связи с этим весьма важной является тема образа и подобия в святоотеческой литературе (Умное делание: О молитве Иисусовой (Сборник о молитве Иисусовой). М., 1995; *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. М., 1995; *Burghardt W.J.* The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957). В Предании существуют различные понимания образа Божия в человеке: образ Божий в человеческой душе, точнее, в уме, в свободной воле человека. Проводится различие между «образом» и «подобием»: «образ» – то, что было дано человеку в самый момент его сотворения, «подобие» есть уподобление Богу, которого должен достичь человек в результате нравственного совершенствования и доброделания; в особом высшем положении, которое занимает человек среди творений во вселенной; в бессмертии человека; в его творческой силе. Святоотеческие антропологические взгляды емко выражает Иоанн Дамаскин: Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию; из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и

гическом принципах: «Вы же есте тело Христово и уды от части …». Но наиболее важным для Никона является исповедание Христа в любви, так как Бог проявляет Себя человеку в любви, жертвуя Собой ради спасения через любовь, так и все должны уподобиться Ему, совершенствуясь, становясь человеколюбивыми, чтобы быть «образом Божиим» и, наконец, обожиться: «(л. 167)…Составляет же свою любовь в нас Бог, яко и еще грешником сущем нам, Христос о нас умре. Бывайте же подобни Богу яко чада Божия, и ходите в любви, якоже и Христос возлюби нас и Себе предаст за ны, приношение и жертву Богови».

Нужно особо отметить, что тема любви, Божественной любви, стремление к уподоблению Богу в любви со стороны человека есть одна из самых важных тем в рассуждениях Патриарха Никона. Любовь есть то основание, на котором осуществляется связь человека и Бога, человека и человека в видении Божественного образа и почитании Его, в проявлении, исповедании любви человека и группы (Церкви, как собора людей), а в ней и вселенской полноты, т.е. Церкви. Вот это последнее – вселенское проявление и свидетельство любви – есть не что иное, как Христос, который есть и глава Церкви, и сама Церковь в единстве ее членов, которые есть образы и Церкви, и Христа в любви о распятом и воскресшем Христе: *Любовь не весть достояния лиц разсуждати, ибо воистину любовь подобна есть солнечному просвещению во вся концы земли достизающу: любви начало, бытие и конец Христово пришествие*[193].

Такие высказывания Патриарха Никона сближают его учение с традиционными взглядами восточных Отцов. Согласно Дионисию Ареопагиту, «обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним»[194]. Скорее всего, Патриарх Никон близок к отож-

---

мыслящую дал ему Своим вдуновением; это мы и называем образом Божиим, ибо выражение «по образу» указывает на умственную способность и свободную волю, тогда как выражение «по подобию» означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека (см.: *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1765–1781; *Он же*. Диалектика. М., 1881).

Существует не имеющая в эллинистической традиции корней идея – понятие о человеческой личности как образе Божественной Троицы. Эту мысль развивал Григорий Нисский, усматривая три аспекта тринитарной интерпретации образа Божия: первая человеческая семья – Адам, Ева и их сын – есть образ Отца, Духа и Сына; духовная часть человека состоит из души, слова и ума, что соответствует трем ипостасям Пресвятой Троицы; три силы души (разумная, желательная и раздражительная) символизируют Святую Троицу (О тринитарном истолковании образа Божия в святоотеческой мысли см.: *Sullivan J.E*. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence. Debuque; Iowa, 1963. P. 165–195; об образе и подобии Божием по *Григорию Нисскому см*.: PG 44. P. 1328–1345 (dubia), 1329–1340).

193 Письмо к Царю Алексею Михайловичу от Никона Патриарха из Рождественскаго монастыря во Владимире назидательное о пребывании в любви // Патриарх Никон. Труды. С. 118.

194 *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии. СПб., 1991. С. 66.

дествлению подобия Божия в человеке с обожением – мистическим единением человека и Бога: «(л. 302 об.)… *Всяк рожденный от Бога греха не творит, яко семя*[*] *Его в нем пребывает, и не может согрешати, яко от Бога родися. ... возлюбим (л. 168) друг друга, яко любы от Бога есть. И всяк любяй от Бога рожден есть и разумеет Бога, а не любяй, не позна Бога, яко Бог любы есть. Возлюбленнии, аще сице возлюбил есть нас Бог, и мы должни есмы друг друга любити. Бога никто же нигде же виде, аще любим друг, Бог в нас пребывает и любы Его совершенна есть в нас. Бог любы есть, и пребываяй в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает*»[195].

Образ Божий в человеке есть некоторый залог, данный в момент сотворения, который необходимо не только сохранить, но раскрыть, проявив всю полноту этого образа в исповедании, стяжании любви, которая есть и свидетельство обожения.

С антропологической темой тесно связаны нравственно-аскетические и мистические воззрения Патриарха Никона.

Преображение тварного мира начинается с преображения человеческой личности, которое возможно лишь в случае осознания человеком своей греховности, принесения покаяния и стремлении избавиться от него: (л.299) *Яко подобает веровавшим Богови первее каятися*… (л. 177 об.)…*аще не покаетеся, вси такожде погибнете*.

Вся ветхозаветная история свидетельствует, что причина несчастий заключена в грехах человеческих, а покаяние отвращает гнев Божий как от человека, так и от целого народа. По мнению Патриарха Никона, гнев Божий и наказания, посылаемые за грехи, соответствуют мере людской греховности. Причина всех нестроений и бед – грехи, различные по степени тяжести, качеству, поэтому необходимо делать нравственные выводы, обращаясь внутрь себя, и вспоминать о своих грехах: *Ты же которыя от сих плоды в себе носиши? Не все ли противныя, по писаному: или сотвориши древо добро, и плод его добр, или сотвориши древо зло, и плод его зол. Тако и твое дело явлено есть, от дел и глагол уст твоих. Святый Бог да возмерит в день судный противу твоих беззаконных смыслов* и (л. 198об.)*... не бывайте несмыслени, но разумевающе, что есть воля Божия. И паки: в премудрости ходите ко внешним время искупующе. И паки: молю убо вы, братие, щедротами Божиими представите телеса ваша, жертву живу, святу, бла-*

[*] В данном выражении можно видеть и схожую идею с раннегреческим учением об истинносущем бытии как вечном и неизменном единстве, в начале которого Анаксагор мыслил «семена». Вместе с тем эта идея получает серьезное развитие и у Дионисия Ареопагита, и представителей исихастской традиции – Григория Паламы, Каллиста Ангеликуда и др.

195 См. также в «Возражении…» л. 266, 302об.

гоугодну Богови. Словесное служение ваше и не сообразуйтеся веку сему, но преобразуйтеся обновлением ума вашего, воеже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная[196].

Греховность душевная напрямую связана с греховностью плотской, которая вводит человека в скотское состояние. Повергших же свой грех Никон сравнивает с царями: «Цари тогда бываем, егда владеем страстми телес наших, когда приносим вся чювствия наша». Таким образом, все творящие заповеди Иисуса Христа истинно исповедуют Его в добродетелях, являются светом в дольнем мире.

Никон много внимания уделяет и добродетелям: *Плод бо духовный есть во всякой благостыни и правде и истине, искушающе,* (л. 283 об.) *что есть благоугодно Богови. И паки: Плод духовный есть любы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. И по мале. Аще живем Духом, Духом и да ходим. Не бываим тщеславни, друг друга раздражающе, друг друга завидяще*, которые необходимо постоянно в себе развивать, чтобы не стать богопротивниками: (л. 321)…*Уне бо ти есть, да погибнет един от уд твоих, а не все тело твое ввержено будет в геену огненую*.

Важными являются также и темы проповедничества, учительства, осмысленности всякого духовного явления и действия, которое должно быть всегда правоправно, истинно, согласовано с духом закона[197]. Сообразно данному, наиважнейшей становится мера ответственности творящих беззаконие[198]. Суд же и осуждение – удел Божий, а не любого человека[199], который и подобным дерзновением уже наруша-

---

196 *Никон, Патриарх.* Духовные послания христианину // Патриарх Никон. Труды; см. также в «Возражении …» л. 433, 435–437 и др.

197 Там же. (л. 238) ...Научи бо нас Спас не убоятися от убивающих тело, души же не могущих убити, но паче боятися научи имущаго власть воврещи в дебрь огненную… (л. 318) Яко подобает всякому глаголу или вещи верна приводити свидетельства от богодухновенных книг Писаний во извещение убо благому, в постыжение ж лукавому (Мф. 7, Мк. 28, Деян. 3)… (л. 320) Яко не достоит просто, ниже неиспытателне от лицемерствующих истину совосхищатися, от даннаго ж нам от Писаний воображения познавати (Мф. 23, Ин. 46, 1 Кор. 150).

198 Там же: (л. 85об.) ...Яко не подобает инако учащим внимати, аще и воображаются во еже прелстити на обличение не извещенных... Блюдитеся, да никто вас прелстит. Мнози бо приидут во имя Мое… (л. 47об.) ...Кто инако учит и не приходит ко здравым словесем Господа нашего Иисуса Христа, и еже по благочестию учению разгорде ничесоже сведый, но болезнь о взыскании и любопрениих. От них же бывает зависть, рвение, хула, мнения лукава, прихождения растленных человек умом и отчюжденых от истины, мнящих приобретение быти благочестие, отступай от таковых… Господу свидетелствующу, горе человеку тому, (л. 83об.) им же соблазн приходит. И паки. Иже аще соблазнит единаго от малых сих, мний наречется во Царствии Небеснем.., но и (л. 356) Яко вверeным словесем Господня учительства, аще умолчит что от нуждных, еже к Божию благоугождению, повинен есть крови, еже в беду впадающих (Лк. 61).

199 *Никон, Патриарх*. Возражение или Разорение…: Ты кто еси судяй чюждему рабу, своему Господеви стоит или падет, станет же силен Бог (л. 150) поставити его. Тем же безотве-

ет заповедь Его. Основание этого действия, как и влечения ко греху, Патриарх Никон видит в страсти самолюбия и гордости: *Страшно есть страсть самолюбства и проклята гордость та притчею и родит такие дела, ими же убо, чево сам изыскивал и терпи хотя.* (л. 160) *Да которое самолюбство, еже вся злая терпети заповеди ради Божия. Тако* (Лк. 25) *есть писано: хотящему судитися с тобою и ризу твою взяти от тебе, не возбрани ему и срачицу. Имеет* (Кор. 134) *ли кто вещь, имея ко иному судитися от неправедных, а не от святых. Се убо срам вам есть, яко тяжбы имате между собою, почто не паче обидими есте, почто не паче лишени бываете. Рабу же Господню не подобает сваритися, но тиху быти ко всем. Аще* (Гал. 212) *ли друг друга хаплете и снедаете, блюдитеся, да не друг от друга снедени будете.* Но (Рим. 114) *се судите паче, не полагати претыкания брату в соблазн*.

Рассматривая систему нравственного учения Никона как составную часть святоотеческой традиции, основные его мысли можно разделить на добродетели по отношению: к Богу; к самому себе и ближним; к государству и властям. В двух последних разделах нравственные и социальные темы у Патриарха Никона переплетаются довольно тесно, так как нравственность каждого отдельного человека отражается в социальной жизни* (весьма интересным является тот

тен еси, о человече, всяк судяй, им же бо инаго судиши, себе осуждаеши, тая ж де бо твориши судяй. Вемы же, яко суд Божий есть воистину на творящих таковая. Помышляеши же ли се, о человече, судяй таковая, яко ты убежиши суда Божия. И паки. Не оклеветайте друг друга, братие, не осуждайте, оклеветая ибо брата или осуждая брата, оклеветает закон и осуждает закон: аще закон осуждаеши, не си творец, но судия; един есть Законоположник и Судия, могий спасти и погубити.

* Патриарх Никон не оспаривает, но, наоборот, подтверждает божественное происхождение царской власти и то, что Бог действует через гражданскую власть, даже если правитель является вероотступником (подтверждение тому видно в жизни Иисуса Христа, который был законопослушным гражданином Римской империи). В связи с этим ни сам Христос, ни апостолы, ни апологеты II в., ни великие каппадокийцы и др. не были социальными реформаторами и не призывали к переустройству общественных структур.

Христиане никогда не считали дольний мир идеальным, но они убеждены в невозможности создать на земле рай путем социальных преобразований, пока человек остается в падшем своем состоянии. Этим и обусловливается спокойное и сознательное послушание властям, отказ от участия в борьбе за гражданские права и свободы. Истинная свобода для христианина в том, чтобы стать духовно свободным, свободным от уз греха, а уже результатом этого и будут последующие социальные преобразования. Размышляя в собственно христианской традиции, Патриарх Никон сформулировал идею «симфонии» властей, каждая из которых выполняет присущую ей функцию: духовная власть есть довлеющая и направляющая власти светской (мирской), но никак не наоборот, когда Церковь является подчиненной, когда узурпируется духовная власть. Таким образом, для социально-нравственного учения Патриарха Никона характерным является то, что он рассматривает жизнь человека в Церкви и государстве с позиции единства и неразрывности – «симфонической» гармонизации, – как путь к очищению и обожению посредством исполнения заповедей Божиих и активного доброделания, высоконравственной жизни.

перечень обязанностей, которые должен исполнять Царь, притом и как человек, и как правитель; проблемы же, возникающие в обществе и государстве, чаще всего соотносятся именно с его духовно-нравственным состоянием и личностной позицией).

Обращаясь же к своей братии, всем последующим, Святейший завещает: … *Яко да и сущии с вами по моем отшествии начнут хранитися... Якоже глаголет святый Ефрем, егда видим мирския человеки живших с женами и детьми и с ними пекущихся Царствию Небесному сподобивших; мы ж* (л. 486об.) *оставивше вся, сиречь, отца и матерь, жену и чада, и други любовныя, и весь мир, и яже в нем красная и славная, в скорбех и бедах пребывающа и с телесными страстьми, яко со львом и со змием борющеся день и нощь, и малаго ради нашего небрежения, и слабости, и преслушания, со блудники и с мытари, и с грешники, осуждени будем. Се же все страждем от многаго неразумия нашего, ибо оставихом великая и преславная, худейшими, и ничесоже мнительнейшими прельщаемся и сих ради отпадаем любве всяческих Царя Христа и Бога. И того ради, в страшный час смертный люте истязани будем, яко нерадиви и лениви... И во всякой отраде, и покои, и безпечалии живуще; готова суть вся имуще: пищу же и питие, и одежду, и обущу, и всякия вещи, ихже требуем; и о единой души своей не хощем попещися. Ине токмо памяти не имеем, како и что ради мира сего отрекохомся и Христу обещахомся терпети благодарно и доброрадостно всякую прилучающуся, и приходящу нам скорбь и тесноту велию иноческаго нашего жития, и смирения, и послушания, и Христоподобную нищету во всем имети. Но ниже о малем своем правиле попечение имамы, иже в церкви святей, и в келии нашей; и якоже подобает ниже о трапезном и о монастырском благочинии; и ниже о пищи и о питии; и ниже о одеждах, и обущах; ниже о вещех, яже имамы в келии своей без благословения, но просто живуще, якоже мирстии... Имуще печали о спасении нашем, но велико се непщуем, точию еже ... мира словом единым, делом же ни мало и не боящася* (л. 487) *ниже будущия муки, ниже страшнаго часа смертнаго, ниже сего яко помале умрети имамы. Яко ж, отцы наши и братия, и предстати имамы нелицемерному судищу Христову и слово воздати хощем о нашем монашеском житии, о делех же и о словесех, и о помышлениих наших, воистину имамы страшен и немилостив суд прияти, иже хощет быти нерадивым и ленивым. Аще бо праведник едва спасется, нечестивый же и грешный где явится. Сего ради отнюдь попечемся о Евангелских святых заповедех и о отеческих преданиях, и писани-*

ях, и о еже зде, во завещании сем написанных преданий по свидетельству Божественых писаний, яже суть сия... прежде всего понудимся, братие, сами собою и положим себе сей святый и правый закон и заповедь добротворительную: воеже бы всегда поспешатися нам и прежде всех прилежно потщатися в соборе обретатися в божественнем и песнопетном деле, и со многоусердным тщатием притецати на душевную пищу. Точию да положим начало, и точию да начнем творити. И тако не оставит нас Господь Бог и дарствует нам милость Свою и послет всесильную помощь с высоты святыя Своея пренебесныя: любит бо ны зело и хощет всем спастися и ищет спасения нам. И се всякий ведый буди, яко кто трезвяйся [есть], той прибыток пользы своея всеспасительныя обрящет, а леняйся, таковый люте отщитится. (л. 489) *Якоже брашно сладко на трапезе и злато поверженое на распутии, и аще кто прежде приидет, той прежде и насытится, или преизобилно обогатеет в божественной церкви*, завершая свое послание словами: (л. 493об.) *Еже убо к вам дух зде слова моего и спасение: препрошу и молю всех о Христе Иисусе. Ему же слава во веки. Аминь*[200].

Экклезиологические и канонические воззрения

Как и любой богослов, Патриарх Никон уделяет много внимания экклезиологической и эсхатологической проблематике. Отождествляя Церковь небесную с эсхатологическим царством, единственным местом спасения, он в то же время старается выработать некоторые принципы преобразования дольнего мира, придав ему экклезиологические свойства, черты, указывает на свойства Церкви – святость, единство, соборность, вселенскость и апостольность (л. 124об.–125об.). Используя богатый язык образов святоотеческой традиции, Святейший строит экклезиологическую концепцию: доминирующим является образ Церкви как тела, восходящий еще к апостолу Павлу и получивший значительное развитие в Предании: (л. 207об.) *...глава есть Христос... яко о Нем создана всяческая на небеси, яже и на земли видимая и невидимая. Аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти всяческая тем и о Нем создашася. И Той есть прежде всех, и всяческая о Нем состоятся. И Той глава телу Церкви, иже есть Начаток, первороден из мертвых, яко да будет во всех той первенствуя, яко в Нем благоизволили все исполнение* (л. 208) *вселитися и тем примирити всяческая к Себе, умирив кровию Креста Своего Собою, аще земная, аще небесная... Якоже тело едино есть и уды имать многия,*

[200] Духовное завещание Никона, Патриарха // *Патриарх Никон*. Труды.

вся же уды тела многия сущия, едино есть тело, тако и Христос. Достояще, рещи, тако и Церковь, сие бо бе последовательно. То убо не глаголет вместо оноя Христа полагает, на высоту возводя Слово и множае посрамляя слышателя, а еже глаголет, сие есть тако и Христово тело, еже есть (л. 127) *Церковь. Якоже и тело и глава един есть человек, тако и Церковь и Христос едино быти глаголет. Тем же и Христа вместо Церкве положи и тело Его тако именуя, якоже убо рече, едино нечто есть наше тело, аще и от многих Та слагается. Тако и в Церкви едино нечто вси есмы, аще бо и от многих Та слагается удов, но многия сия едино бывает тело...* (л. 128) *Церковь нарицается, собирая всех воедино и связуя, ни бо будет Церковь едина раздравшимися иже в ней и друг на друга восставшем*[201].

При этом он замечает, что все сотворенное – «яко о Нем создана всяческая на небеси, яже и на земли видимая и невидимая» – сотворено о Христе, так как «все исполнение и тем примирити всяческая к Себе, умирив кровию Креста Своего Собою, аще земная, аще небесная» и в Нем заключено в восстановлении Богочеловечества. Так как Церковь есть единство небесное и земное, то и: «(л. 331 об.)… яко небесная, такожде подобает и земная украшати в славу Божию…. Но паче земнаго царства саном и славою и честию и силою ея украшати подобает».

Особое значение Патриарх Никон в церковной жизни придает исполнению духовных законов и исповеданию веры, как это прообразовали апостолы, которые есть основание дольней Церкви: *Церковь же, глаголю, не место точию, но нрав, не стены церковныя, но законы церковныя* (л. 198). *Церковь бо не стены и покров есть, но вера и житие. Како* (помета: 1 Кор. 6) *же ли не одолеша врата адова Церкви, како ли всегда с нами Христос, не бо аще не был с нами, одолена бы Церковь. Како Евангелие простреся всюду по Вселенней от святых апостол, яко* (помета: Апок. гл. 23 стих 12) *основателем церковном Евангельскаго словесе сеятелем, воистину же суть и основания Церкви апостоли. И* (помета: Апок. гл. 23 стих 14) *стена града, имущая 12 оснований и на них 12 имен 12 апостолов Агнчих. Основания же стены, якоже глаголет, блаженнии суть апостоли, на них же Христова Церковь основана бысть, их же имена аки в предписании, и дщицы на сих написана быша ко удобному навыкновению и научению чтущим,* (л. 198об.) *стена же велия церковная, высокая же и хранителная сущим во Святем Граде Христос есть и Глава той же есть*.

---

201 Апостол Павел говорит о Христе как о Главе и христианах как о членах тела Церкви – см.: Еф. 1, 23; ср.: 1Кор. 12, 12.

С данной темой тесно связана и тема предназначения. У апостола Павла и мужей апостольских встречается мысль о том, что Церковь «предызбрана» и «предназначена от века» волей Божьей. Впоследствии эти темы получили развитие и была выражена мысль, что спасение зависит не столько от усилий человека, сколько от Божьей воли и милости. Вместе с тем подчеркивается большое значение свободной воли как источника добра и зла и, следовательно, как средства спасения или возмездия.

Проводя различие между «промыслом» и «предопределением», Святейший Никон говорит о Церкви, которая составляется верующими и исповедающими Христа: *Церковь, на востание любящим Христа и почитающим* (л. 133) *святыя Его Страсти, а на падение всем ненавидящим, иже Христос усечет выя их усечением вечных мук*, соответственно и *Наше бо житие на небесех есть, и живот наш тамо сокровен со Христом в Бозе, и почести тамо* (л. 365) *и течение о сущих тамо венцех, ниже бо разоряется по скончании сей живот, но тогда сияет болшее*. Поэтому все живущие во Христе, в Церкви, призваны ко спасению через покаяние и приобщение таинств. Спасение, как и отцы-каппадокийцы, Патриарх Никон видит возможным только посредством Христа и Его Церкви: все призваны и предопределены к Нему, но от самого человека зависит волеизъявление к выбору и следованию этим путем.

К экклезиологическим воззрениям Патриарха Никона тесно примыкают его канонические взгляды, ярко проявившиеся в отстаивании и обосновании церковных прав – прав Церкви в аспектах церковно-государственных отношений, которым посвящена большая часть «Возражения…» – разорение 26 вопрос-ответа (л. 450–1039; частично в др. разорения). Иногда взаимопереплетаясь, они поясняют и расширяют толкование друг друга, давая основание для строительства иных –государственных законов с целью утверждения уже государственной автоиерократии (самодержавности) – такого государства, образом которого было Царство Небесное, довлеющее Святой Руси.

Церковь имеет основания как сакрально-мистические, так и социальные, поэтому и обладает в этом мире законной духовной властью над людьми и, являясь неотмирной, имеет конечную свою цель в мире Горнем; благоустроение в мире дольнем – непосредственная цель государства. Соответственно в богословском и социально-философском, аксиологическом аспектах две эти власти – как две медные колонны, поддерживающие портик храма (3Цар. 8, 15; Иер. 3, 21), – служат одному Создателю и управляют одними и теми же людьми,

обязанными воздавать каждой власти принадлежащее (Мф. 22, 21). Эти власти разделены, но они должны быть соединены, как две ветви одного ствола. Хотя одна из них имеет ближайшей целью земное, а не небесное счастье, последняя цель обеих одна – Божья слава и счастье человечества. Как замечал Г.В. Лейбниц, отними религию – и ты не найдешь подданного, который бы подчинялся приговору об имуществе и жизни за отечество, за общественное дело, за правое и справедливое. Союз же, «симфония» двух властей диктуется общей целью и скрепляется взаимной нуждой: правительства нуждаются в епископе, говорил Папа Геласий (V в.), для духовных дел, чтобы приобрести добродетели, которые должны открывать небесные врата, а епископ нуждается в правительстве светском, чтобы распространять среди людей ревность к дому Божию, дела любви и христианской справедливости.

Принцип согласного действия государства и Церкви не есть только принцип исторического права, вытекающего из контрактов и законов, которые могут меняться в зависимости от эпох, – это принцип, вытекающий из святоотеческого учения о Церкви и государстве, это задание, поставленное человеческому обществу свыше для его блага.

Сфера Церкви – вся Вселенная; как дерево, посаженное рукой Божьей (горчичное зерно. – Мф. 13, 31), Церковь должна объять всю землю, все народы должны получить защиту от ее ветвей; ее закон должен царствовать над всеми народами (Мф. 16, 15). Государство имеет партикуляристские основания, выражаемые в законах социального и политического порядка. В отличие от множественности государств с соответствующими устройствами, Церковь в основе своей едина и неизменна; если бы государство не ставило в качестве конечной цели стремление к вечному счастью человека (общества) и не имело в планах стремления к Истине (Божественной Премудрости), то государство и Церковь были бы полностью изолированы друг от друга. Эта изоляция может преодолеваться только в отношении к человеку и через попечение о человеке как венце творения Бога. В руках государства – меч, поражающий физически, у Церкви – меч Божественного слова, «проникающий» до разделения духа и тела, *ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоостро: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные* (Евр. 4, 12). Таким образом, понятие цели дает общие вехи распределения полномочий во взаимодействии государства и Церкви.

Государство призывается содействовать Церкви в ее заботе о том, чтобы знание не сходило с основ веры и нравственности. Церковь

призывается не только хранить истину, но и освящать мир людской и человека посредством таинств в отправлении культовых действ. Это право Церкви, основанное на ее Божественном полномочии, и потому она не может зависеть от согласия и одобрения государства. Христианское государство принимает Христову Церковь со всем ее вероучением и нравоучением как обязательный принцип, а властвование этатистских элементов должно быть служением на пользу Церкви, основываясь на догмато-канонической традиции: *ина убо власть царю и ина архиерею, но едина другой преболе, архиерейство, глаголю, царства, якоже небо земли болши и честнейши есть, яко выше в молитвах поставления явлено есть. Архиерей убо подобник Божий и на престоле Божии седит. Царь ни в чтецы, ни в поддиаконы, ни во диаконы, ни во презвитеры, ни во архиереи не ставлен есть, но на царьство мира сего помазан есть. И еже дарова ему власть Бог чрез архиерейское благословение, послушай. Поставляемому царю преклоншу главу и Патриарх возложит на верх главы его руку* (л. 374) *и глаголет молитву во услышание всем*[202].

Сообразно двум различным природам – духовной и мирской – устанавливается и власть, обладателями которой являются сообразно священствующие во главе с Предстоятелем и власть имущие во главе с царствующим, и соответственно ей – права и обязанности: *Ведати подобает, яко не вредит закон царьский ни в чем закону духовному, понеже в вещех духовных воля царская не имать быти выше закона духовнаго, ниже что пристойнаго в Церкви царь того проуставляти или властелствовати имать. Такожде разумети должно и о архиереох и о правилех духовных,* (л. 393) *яже повелевают содержати и предстрегати законов царьских, ибо един единаго законы подтверждают, никто же имать правилам церковным и законом царьским и отец святых учению противитися или отвещати что. От сего разумети можеши, яко в коегождо от них уразумети, но и паче что яко душевному избавлению в вещех духовных належащих, в сих архиерей великий вышши царя*.

---

[202] Эти права Церковь строго охраняла и каноническому нигилизму цезарепапистской теории противопоставляла учение о Божественной основе своих прав, которое разработано в трудах русских канонистов: епископа Иоанна Смоленского, митроп. Филарета, Т. Барсова, Н. Остроумова и других, конечно же, и Патриарха Никона, явившегося если и не канонистом-систематиком, то прекрасным знатоком, ревностным защитником канонов, устраивающим всю жизнь в соответствии с их духом и буквой (см.: *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992; *Лисовой Н.Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. 2002. № 37).

Два меча (л. 386об.) *владычествовати, иже есть духовный и мирский во представителство людей своих Господь Христос в Церкви утвердил, от них же архиерей духовный, царь же мирский… Аще которые архиереови не хощут быти послушны от царя, в послушание имут быти принуждени, такожде убо от архиерея, которыя бы царя послушати не восхотели, идеже употребление будет, а сия меча суть владычества и суды двоякия, духовныя и мирския, убо яко мечем мирским казнь имут злодеи. Такожде духовным мечем души грешныя бывают удержани, ту бы кто могл промышляти, аще владычества духовное и мирское теми двема* (л. 387) *мечами содержится, который убо от них выщий и достойнейший. Едини разумевают тако, иже бы царь выщи был, неже архиерей, тыя сумнения своего тако подкрепляют. Первее. Яко господьство ни от кого инаго не походит, токмо от Господа Бога. Второе. Егда бы архиерей имел быти выщи, нежели царь, тогда бы и начатки шли от него до архиереа, чего не бывает. Над сими же царь во время дар победы от церкви емлет, а не архиерей. До сего и то прииде, яко цареви дан есть меч предстателство закона, правды, вдов и сирот, им же и судити всякия вещи может, чего архиереови не благоизволено. Якоже слышим о святем Петре, ему же Избавитель рек:* (л. 387об.) *Вложи меч твой в место его, хотяще всем показати, дабы со властию мира сего не общался и сим помышления своего тощно ограждают. Противу сего суть нецыи тако утверждают, яко архиерей выщи есть, неже царь. И тое убо толкуют сице, яко Господь Бог архиерею великому даде обое владычество и мира сего и духовную судитися в том, яко Господь Иисус Христос святым апостолом рек: аще кого свяжете на земли, будет связан на небесех. И сие восхоте распространити на вси тыя наместники. И глаголаша же, яко архиереови дана есть власть на небеси, яже есть достойнейша, нежели мира сего. Се уже известнейше архиерей вышшим имать быти* (л. 388) *над сими же, яко архиерей во время и меча и суда мирских потребует, может то творити, что царь обыкл творити, творит бо законы православными. Еще же к тому сице, еже царя архиерей поставляет и мощен его и вязати по заповедем Божиим, аще бо священницы, им же царие исповедуют греси своя и наричют их отцем духовным, могут и вязати, колми паче архиерей великий, иже над священником, царевым отцем духовным, власть имея, должне есть царя вязати и решити. Царь убо при помазании на царьство должен есть исповедатися, правду разпространяти, неправду же сокрушати, но отложити сопротивление, со обою страну служащее, буди ведати, како тое* (л. 388об.)

противное совопрошение разрешити, иже в вещех духовных во славу Божию подлежащих, архиерей есть вышши нежели царь. Тако бо суд духовный содержит, но в тех, яже в заступлении мира сего належат, не менее до службы Божией прилежат, между же собою противления не имут. Обаче архиерей в суде мирском пристяжание имать для лучшаго исправления и в пристойных вещех. Царь же не к тому в церковных и священных правлениих, якоже выше есть писано, ибо естли царь не творит ему пристойнаго в Божественных законех, такожде и архиерею возможно быти противу его запрещати, не яко противу царя, но яко противу изступленнаго от закона.

Архиереи и священники, призванные хранить закон духовный и оберегать его, обладают и соответствующими правами, данными от Бога – вести ко спасению верующих во Христа людей, в связи с чем *кийждо человек православный Патриарху в послушание повинен, понеже он есть отец наш в вере православней, ему же вверена Православная Церковь... (л. 393об.)*, принимая от священника прещения за свои грехи для скорейшего исцеления, совершенствования и наследования Небесного Царства. Проявляя истинное человеколюбие и душепопечение, священник помогает очиститься от греха, за который при нераскаянии в здешнем мире человек понесет суровое наказание от Судии мира. Помогая людям врачеваниями духовными в деле спасения, пастырь и сам угождает Богу, а нерадивый и ленивый осуждается, говорит в своем «Духовном завещании» Святейший на л. 486.

Епископская честь и достоинство предполагает строгое соблюдение правил, в соответствии с которыми организуется и его личная жизнь, и священнослужение, и деятельность, поэтому с особой ревностью Патриарх относится к охранению утвержденной церковной иерархии, власти, полномочиям и ответственности: «(л. 203) Подобает каждому своя мера знати, а не совосхищатися не сущая своя, ниже се строение церкви, но паче гонение… Праведно есть и нам всякую церковных ограждении новину потребляти или разоряти, видящим новины всегда виновны бывати церковнаго смятения и разлучения». Особое же положение в церковной иерархии занимает Патриарх, поскольку «Патриарх есть образ жив (л. 97) Христов и одушевлен делесы и словесы в себе живописуя истину».

Кем же являлся Патриарх во взаимоотношениях со светской властью?

Патриарх Никон был высокого мнения о миссии духовенства: *Священник да будет по священному слову свет миру, соль земли, око слепых, врач больных, заблудившихся обращаяй и стоящих утверждаяй*. Патриарх по самой высоте своего сана должен быть таким

по преимуществу, поэтому все бедные, угнетенные, приниженные и несчастные находятся под его покровительством, и помогать всем им – его прямая обязанность: *Царствуй истины ради и кротости.... помогая немощным и безсилным ... а что о правде говорили*, – пишет он в грамоте Патриарху Дионисию, – *и бедных от бед избавляли, и то мы архиереи на сие поставляемся*.

В этой области Патриарх по необходимости сталкивается со светской властью, так как нередко несчастья происходят от несправедливости, недосмотра ее органов. Его обязанность – бороться против всякой неправды, против злоупотребления властью: *Препояши оружие твое по бедре твоей, сильне, сиречь меч твой по бедре твоей, и борися с мучителем*. Это завет самого Христа: *Нам же Христос Бог наш Собою узаконоположи... обличати*, – пишет Патриарх Никон. Святейший может обличать за неправду даже самого Царя: *Досаждати Цареви, или князю всем возбранено есть, а не архиереом, обличати же по достоянию несть возбранено, аще и обличения словеса люта зело... по правде кто обличает Царя несть муки достоин*. Даже больше: *глаголати о видениях Божиих пред Царем, не стыдяся,* – прямая обязанность Патриарха. И Царь не должен на это гневаться, а должен смотреть на это как на прямую обязанность Патриарха, его долг: *О истине кто еще к Царю глаголет, не подобает ему гневатися или отмщати самому себе, или обидети*.

Стремясь вполне прочно утвердить это право за Патриархом, Святейший Никон признавал личность Патриарха неприкосновенной, не подлежащей суду Царя ни при каких обстоятельствах, поэтому он с такой силой протестовал против царского приказания провести в его палатах обыск: *Дивлюсь, как ты скоро дошел до такого дерзновения?* – писал он Царю. – *Прежде ты боялся произнести суд над простым причетником, а теперь захотел видети грехи и тайны того, кто был пастырем всего мира, и не только сам видети, но и мирским объявити. Вскую наше ныне судится от неправедных, а не от святых*.

Таковы должны быть взаимные отношения власти Царя и Патриарха. Поскольку всякого рода попытка нарушить эти отношения есть «презорство», «насильство», «лихоимство», «любодейство», «гонение» против Церкви, Царства Божия, то и величайшие наказания ожидают виновных в том. Для отмщения таких действий *есть свыше Царь царем и Господь господем, иже обещался всякую неправду неправедником и насилующим отмстити вскоре, якоже и прежде гордящим и превозносящимся над Божиим достоянием и наследием множицею мстил есть Бог, якоже Фараону, Моаву, Гевалу, Аммону в потоце Киссове и*

Ассуру, Мадиаму и Сасаре и Авиму, и Амалику, и Ориву, Изиву, Изевею и Салмону, Дафану и Авирону, Навуходоносору, царю Вавилонскому, неправедне судившему Даниила пророка и трех отроков, и Валтасару, глумящемуся в святых сосудех, и Саулу, пожирателю скверн, и Озии, не преподобне кадящему, и Ахаву пророкоубийце и гонителю, Ироду, Понтийскому Пилату, архиереом и старцом жидовским и прочим святых пророков и святых апостол и всех святых неправосудцам, гонителем и убийцам – Максентию, Юлиану законопреступнику, Валенту. Участь всех этих презорцев отныне ожидает всякого поступающего подобно им – всякого осмеливающегося поднять руку на права Церкви и ее достояние. Кроме того, все *им же судом судят, тем и осудятся* – их ожидает участь «горше паче Содомлян и Гоморрян».

Таковы взгляды Святейшего Патриарха Никона на значение патриаршей власти[203].

Особенности экзегетики Патриарха Никона

Библия для Никона является источником вдохновения; библейские тексты редко служили основой для развития его мысли – он не занимался объяснением текстов стих за стихом, чаще ее – мысль – приводило в движение желание выразить актуальные идеи, а библейские образы использовались для раскрытия этих идей. Никон часто обращается к опыту и мыслям авторитетных святых отцов, особенно Иоанна Златоуста, Василия Великого, пророков, святителей, книгам законов, традиции. На широко задаваемых семантических полях Никон умело пользуется системой образов и аллегорий.

Гомилетические способности Патриарха Никона были поразительны[204]. Анализ структуры и содержания грамот с поучениями поз-

---

[203] Подобными идеями руководствовались многие из деятелей Православной Церкви. «Елико отстоит небо от земли, толико отстоит наш сан паче всякаго сана мирскаго», – говорил митрополит Фотий в своем обращении к духовенству (Православный собеседник. 1861. Т. II. С. 315; Русская старина. 1879. Апрель. С. 735). Митрополит Киприан проводил мысль о независимости епископов от воли Великого Князя, который не должен ни назначать, ни судить их (см.: Русская старина. 1879. Апрель. С. 732). Максим Грек об этом предмете пишет так: «Да учится преподобие твое, яко святительство и царство мажет и венчает и утверждает, а не царство святителей, и сего ради руки их с желанием и благоговейнством целуют, аки освященных Богу Вышнему, и главу свою приклонь, аки прочий народ, знамением честнаго Креста знаменуется от них по премногу. Убо болши есть священство царства земскаго, кроме бо всякаго прекословия менша от болшаго благословляется, глаголет божественный апостол. Тем же аще изгнашася Божиим судом мирский царствующей, но духовне царствуяй не отриновен есть руки Божия благодати» (Творения Максима Грека. Казнь. Ч. III. С. 155).

[204] См., в частности: *Севастьянова С.К.* Эпистолярное наследие Патриарха Никона: Переписка с современниками: исследование и тексты / Науч. ред. Е.К. Ромодановская. М., 2007.

воляет говорить об их двучастности: непосредственно послания и богословской разработки проблемы. Послание, т.е. первая часть, строится по следующей схеме: архипастырское приветствие с известием о событии; краткое изложение значимости события, предметной и метафизической сущности явления; библейские и святоотеческие свидетельства о подобных явлениях, действиях, их необходимости и пользе как для мира, так и индивидуальной жизни; призыв к действию (изначально задается и разворачивается смысловое поле, актуализируется механизм и порядок взаимодействия социальных и духовно-душевных структур бытия и религиозного сознания, затем образ(ы) насыщаются историческими, эстетическими и аксиологическими составляющими, приводящими к доминирующей значимости духовных стратегий в системе религиозного бытового сознания и формированию мотива действия. Далее мотив получает подтверждение в системе образов, свидетельствующих о жизнеутвердительном довлении духовного компонента социальному, и окончательно закрепляет мотив к действию как основную жизнесоставляющую стратегию. Во второй – богословско-проповеднической части предлагается ряд святоотеческих текстов с соответствующими символическими рядами, раскрывающими взаимосвязь историческую, социокультурную, каноническую (право-верную), метафизическую, затем проявляются-актуализируются наиболее важные образы и элементы системы смыслообразования в их богословской интерпретации, которые призваны сформировать стереотипы восприятия и сущностной интерпретации явлений жизни. Таким образом, мы видим не только совершенно иной новый подход к построению, но и наличие тео-, агиографоцентричного принципа построения как послания, так и непосредственно проповеди в нем.

Концепция пастырства Патриарха Никона

«Христианство ведет людей к благодатному созиданию через пастырство». Воспринимаясь как прикладная дисциплина, в пастырском богословии излагаются наставления пастырю о его обязанностях при священнослужении, в отношении к самому себе и к верующим; оно долго не находило широкого теоретического развития, хотя свое основание полагало в пастырстве Иисуса Христа[205]. Ярким предста-

[205] См.: *Соллертинский С.А*. Пастырство Христа Спасителя. СПб., 1896; *Макарий* (*Булгаков*), *митрополит*. Введение в православное богословие. СПб., 1903; *Иннокентий* (*Пустынский*), *иеромон*. Пастырское богословие в России за XIX век. Троице-Серг. Лавра, 1899; *Антоний* (*Амфитеатров*), *архиепископ*. Пастырское богословие. Киев, 1851.

вителем в исповедничестве и утверждении этого подхода в русской традиции можно считать Патриарха Никона: (л. 207об.)... *глава есть Христос... яко о Нем создана всяческая на небеси, яже и на земли видимая и невидимая. Аще престоли, аще господствия, аще начала, аще власти всяческая Тем и о Нем создашася. И Той есть прежде всех, и всяческая о Нем состоятся. И Той глава телу Церкви, иже есть Начаток, перворожден из мертвых, яко да будет во всех той первенствуя, яко в Нем благоизволили все исполнение* (л. 208) *вселитися и Тем примирити всяческая к Себе, умирив кровию Креста Своего Собою, аще земная, аще небесная; ...Бог* (Евр. 335) *же мира возведый из мертвых Пастыря овцам велика кровию завета вечнаго Господа нашего Иисуса Христа*, рассуждения которого о пастырстве тесно переплетаются с экклезиологическими и каноническими убеждениями.

Патриарх Никон говорит: *И овех убо положи Бог во Церкви, первее апостолы,* (л. 199 об.) *второе пророки, третие учители, потом же силы, таже дарования исцелением, заступления, исповедания, роди языком, еда вси апостоли, еда вси пророцы, еда вси учителие, еда вси силы, еда вси дарования имут исцеление, еда вси языки глаголют, еда вси сказуют. Ревнуйте же дарование болших и еще по превосхождению путь вам показую... И что преславнее сего, еже Царство Божие проповедати, тело Христа ясти и кровь пити. Се, рече, творите в Мое воспоминание, елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть* (л. 260об.) *Господню возвещаете. Болных целити, прокаженных очищати, мертвых воскрешати, бесы изгонити, ноги умыти, горы переставляти, власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражию*. В своих же «Духовных наставлениях христианину», кроме общих назиданий о благочестии, Патриарх напоминает епископам, священникам и дьяконам как тем, кто призван хранить духовный закон и веру в чистоте, и неизменно о долженствовании.

Существенным в системе воззрений Патриарха Никона являются и священнические облачения, которые, являясь символами, согласующимися со всей вероучительной системой, являют собой начальный этап – школу катехизации*: «*Стиахрь* образует аггелскую чистоту и свет архиерейскаго жития. Тако Господу глаголющу: Аз (Ин. 29) есмь свет миру, ходяй по Мне, не имать ходити во тме. *Епитрахиль*, низшедшая свыше, совершенная благодать Всесвятаго Духа… Обаче

* Также Патриарх Никон дает подробное толкование священнических одежд, такое же толкование дает и атрибутам царской и державной власти (л. 394–396об.), что еще раз подтверждает то большое его внимание к сути символа и характеризует его как человека с образно-символьным мышлением.

же (л. 284) от отец (Григорий Синаит о свящ. нач.), епатрахиль есть по единому повести образу, уже им же связавше злодеи владыку Христа и распяша, по образному же видению есть препоясание царьское и агельское знамение. … *Нарукавницы* (Гр. Синаит) ко благочестию и сопрятанию точию умышлены быша. По иному же образу нарукавницы яже знаменуют вседетелное Божие, яко вся дела создания той сотвори. Сие глаголет и молитва: Десница Твоя, Господи, прославися в крепости и руце Твои сотвористе мя. По другому же образу нарукавницы являют силу, еже Христос победи враги своя. *Пояс*, (л. 285) связание Христово... По Писанию же пояс являет благолепие, им же Христос, царствовав, препоясался благолепною и красною силою Божества. … Не менше есть знамение *епигонатии* (палица. – *В.Ш.*), еже повешается о поясе. Глаголет же ся, яко се являет (л. 286) победу смерти и воскресение Спаса Христа, иже имать образ и вид меча. На нем же воображается Распятия или Воскресения образ, якоже и молитва сие являет: Препояши оружие твое по бедре тсвой силне. Ко Христу обращся, пророк глаголет: О (Пс. 44), силне препоящи оружие твое по бедре твоей, сие есть меч твой на бедре твоей, и борися с мучителем. Оружия же Христова не суть мечи и копия, но сила мучителная, юже употребляше на враги. Силна нарече его за Божество, еже соединися со Христом, красотою твоею и добротою твоею, красотою души и добротою добродетелей. Красоту и доброту, глаголет, за безгрешное и на ляцы испей и царствуй (л. 286 об.) истины ради и кротости и правды, и распространи оружия твоя и стремление твое, и да будут спешна дела твоя, и царствуй, помогая немощным и безсильным. … (л. 287) И паки палица есть, аще кто хощет сырость сластолюбия от кого отгнати, склинивая и бия Божественною палицею и изгнетает… *Жезл*, убо его же держит архиерей, являет власть архиерейскую к людем, якоже Моисей и Аарон жезлы чюдотворяше во Египте и в мори и в камени. Тако и ныне жезл правды чюдотворит в сердцах злобы египецкия содержащих истину в неправде. Аще кто яко змия лютостию потребится от жезла правды, аще кто яко вода, (л. 287 об.) напоеваяй лестных напоении, ссядется яко кровь на возгнушение пиющим. Аще ли кто, яко фараон жестокосердный, накажется жабами и скнипы и прочими язвы, дондеже потонет, яко олово в воде, зелне в море тмя вечныя, идеже червь их не умирает и огнь не угасает. Паки жезл являет власть Святаго Духа и укрепителное людей и паствителное, и еже наставити мощи и наказати непокоривыя. Слыши, что глаголет, являет господство, еже дает архиерею Святый Дух и хранителное людей, еже пасти и питати духовно словесныя овцы и еже наказовати

непокоривыя и жестосердыя, и собирает (л. 288) оныя, елицы суть далече от чина добраго христианскаго. Сего ради имати две главы на верху главы, яже нарицают рукоятия. Да изгонит зверовидная еретики, да не вредят православныя люди. Еще же являет и крест Христов, им же побеждаем и стоим известни и утвержени, и основани в вере, и воинствуем, и влечемся ко Христу, умерщвляюще страсти, изгоняем враги и есмы хранимы от всякого искушения… *Сакос* или *палиставриа*, (л. 288 об.) еже ради страсти и распятия правдуя истинною образует, глаголеши. Богоноснии (Гр. Синаит) же отцы знаменуют *сакос* или *фелонь* святительскаго устроения знамение чистыя и простыя и от страстей свободныя души. Полиставрии, сиречь многокрестныи, яже знаменует червлену ризу, в ню же облекоша Христа жиды, по збытию пророческих глагол: Совлекоша с него ризы его и облекоша и в ризу червлену. Якоже и инде пишет: Кто сей приходяй от Едома? Едом толкуется земный или избранныи или червленый. Таже глаголет *червленость риз* Его: от винограда Восора… Являет одежду (л. 289) Христову, сиречь плоть, яко омочися кровию на кресте. И паки, яко носи червлену ризу Христос, в страсти грядыи на крест, сею одеждою показуют архиерее, коего Архиерея слузи и поборницы, яко верховный апостол Павел глаголет: Имуще (Евр. 311) убо архиерея велика, прошедшаго небеса Иисуса, Сына Божия, да держимся исповедания. И паки: Бог (Евр. 335) же мира возведыи из мертвых Пастыря овцам велика кровию Завета вечнаго Господа нашего Иисуса Христа, да совершит вы во всяком деле блазе сотворити волю Его, творяй в вас благоугодное пред ним Иисус Христом… *Омофор*, что на рамо заблудшее (л. 290) овча восприим, понесе. Омофории (Скрыж. 36) же конечный налагает архиерей, ему же подобает соделану быти от руна, четырее кресты имуща, сугубая одежда благодати. Назнаменует же и слову от страстей умерщвение, аггельский виде навершая и свет быти и во свете жити. Просветительно имея навыкновение и силу, просвещатися и просвещати. Или паки омофор по иному смышлению заблудшее овча знаменует, еже прииде на рамо, взем Пастырь добрый, очистив и просветив, и освятив, и отцеви крестом жертву принес. И еже от всех умерщвение и славу тому даровав и едино с ним непреложно быв. *Кресты* же (л. 290 об.) знаменуют, зане Христос ношаше на раме своей крест свой. Еще же и архиерее хотят жити, якоже бе житие Христово, взимают крест Его на рамена своя, еже есть злострадание, зане крест есть скрижаль злострадания… *Панагия*… Бога слова воплощение. Не приходит Господь, ниже воплощается в сердцы злобы. Аще кто любит Мя и слово Мое соблюдет, и Отец Мой

возлюбит его и к нему приидеве и обитель в нем сотвориве. ... *Митра* есть, глаголешь, царьское священство. Но мы уже выше сих написали, яко священство боле есть царства… Благослови (Пс. 102), душе моя, Господа, венчающаго тя милостию и щедротами. И иже словы: Славою (Пс. 8) и честию венчал еси его. И благоволения, яко оружием благоволения венчал еси нас. И иже благодати, венец бо благодати (л. 293) приимеши о твоей главе… архиереиское облачение являет терпение, кротость, целомудрие (л. 296) благоизбранная всех добродетелей правда». Поэтому не удивительно, что весьма большое значение Патриарх придавал как внешнему виду, благолепию священнических одежд, так и торжественности богослужений, которые были основной формой образования верующего народа. Но, вместе с тем, Никон, понимая значимость образования и просвещения, начал устраивать школы, заводил библиотеки и различные промыслы.

По свидетельствам Павла Алеппского, Никон «очень любил греческий язык и старался ему научиться»[206]. Увлеченность Никона теоретическим знанием подтверждает его библиотека[207]. Кроме этого Патриарх занимался и литературным трудом: составил сказание о создании Иверского монастыря и перенесении в него мощей св. Иакова Боровицкого, которое напечатали в том же Иверском монастыре к концу октября 1658 г.; написал «Духовные наставления христианину», а также «Возрежение или Разорение…» – грандиозный труд, заключающий в себе систему религиозно-философских, социально-политических, государственно-канонических идей и взглядов. Митрополит Филарет (Гумилевский) считает, что Никоном написана (вернее сказать, Никон руку приложил. – *В.Ш.*) и «Летопись», известная в исторической науке под названием Никоновская (впервые издана в 1820–1821 гг. Шлецером, переиздана в 2000 г. в ПСРЛ Клоссом).

Воскресенский монастырь Нового Иерусалима как выражение богословской системы и религиозно-философских воззрений Патриарха Никона

Для Никона существует неразрывная связь между богослужением и духовной (мистической) жизнью: последняя невозможна без первого, как и первое без последней; можно говорить о синкретичности бо-

---

206 *Павел Алеппский*. Путешествие Макария… Т. 2 (Кн. 9. Гл. 9). С. 36. *Каптерев Н.Ф.* О греко-латинских школах в Москве XVII в. до открытия Славяно-греко-латинской Академии: Речь, произнесенная на годичном акте в МДА 1.10.1889 г. М., 1889.

207 См.: *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря в 17 столетии. М., 1876. С. 282–287, 330–366.

гословия и богослужения, а также и храмосозидания (ни у кого более не встречаемое ярко выраженное свойство). Богослужение составляет неотъемлемую часть жизнедеятельности-существования, мировоззрения, духовности Никона и является важной составной частью его богословия, которое можно определить как «литургическое».

Патриарх Никон за основу Устава Воскресенского монастыря взял Иерусалимский, но кроме этого ввел и особые «чины», так как Воскресенский монастырь создавался во образ храма Господня и святых мест Палестины.

В XVI–XVII вв. «Иерусалим» еще воспринимается как символ, который можно «переставлять по карте» и присваивать тому или иному географическому месту, он был синонимом «центра православия», религиозной (церковной) столицы, может быть и Вселенского Православия, так как географические объекты носили сакральный характер, т.е. привязывались не к месту, а к вере. В связи с этим степень достоверности воссоздания святынь определялась взаимосвязью разнохарактерных, непосредственно не зависящих друг от друга начал: уровня знаний об образце и уровня требуемой общественным сознанием точности воссоздания принятого за образец объекта. Для средневековой системы религиозных представлений и переживаний была важна трансляция – закрепление имени, хотя были случаи и более-менее точного, конкретного воспроизведения объекта религиозного поклонения и почитания.

Стремление воплотить под Москвой – третьим Римом – Святой Руси наиболее почитаемые всем христианским миром святыни, скопировав их, опирается на особенность восприятия русскими христианской символики, вероучения, которое характеризуется конкретизацией (близкой к фетишизации) их в богословии и древнерусском искусстве[208]. Так, к середине 60-х гг. XVII в. территория, окружающая монастырь, рассматривалась как Святая Земля с палестинскими наименованиями и различными церковными сооружениями: храмами, часовнями, крестами. Святые места Нового Иерусалима воссоздавали полный цикл Христологических праздников, связанных с новозаветной топографией Святой Земли. При всей верности образцу Патриарх все же привнес и некоторые отличия, свидетельствующие о том, что

[208] См.: Иерусалим в русской культуре: Сборник статей / сост. А. Баталов и А. Лидов. М., 1994; Исследование сакральных пространств: Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидова. М., 2004; Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006; Новые Иерусалимы: Перенесение сакральных пространств в христианской культуре: Мат-лы международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006.

он мыслил придать воздвигаемому храму всероссийский, соборный и, может быть, вселенский характер: в главном алтаре устроены троны для Вселенских Патриархов – Антиохийского, Александрийского, Константинопольского, Иерусалимского и Московского; по монастырскому преданию, Никон предполагал устроить так, чтобы в разных приделах богослужение могли совершать разноплеменные православные: греки, грузины, молдаване, белорусы, украинцы и др. (по образу принадлежности престолов разным христианским конфессиям в храме Гроба Господня), что подтверждается нарочито разнонациональной братией патриарших монастырей.

Так же значимы элементы храмового комплекса: ротонда, крестo-купольная часть, земляная церковь со своей совершенно самостоятельной функцией; они воспринимались образом Пресвятой Троицы. Множество значимых священных предметов и мест, приделы с надписями на белокаменных плитах, многоступенчатая колокольня и другие объекты собора создавали впечатление, соответствующее представлениям о множестве зданий в раю – «в дому Отца Моего обителей много суть».

Целостной, крайне сложной и глубоко продуманной является система художественного оформления. Иконостасы в соборе были как изразцовые керамические, так и резные деревянные. Наибольший интерес представляет центральный 12-ярусный, в системе которого кроме местного, праздничного, апостольского, пророческого и праотеческого рядов были помещены ряды икон с изображением Страстей Господних. Эти же сюжеты были продублированы в иконостасах заалтарных приделов и на Голгофе. Настенные росписи центральной части строго следовали тексту изразцовой надписи по периметру собора: «Сказание о церковных таинствах, яко храм или церковь мир есть, сие святое место, Божие селение и соборный дом молитвы, собрание людское…», раскрывая символику частей храма и таинства Евхаристии; вместе с тем в алтарной части давались ветхозаветные прообразы храма, Нового Иерусалима и таинств, в нем совершаемых. В куполе собора было изображено Воскресение, по стене первого яруса хоров изображены 38 святых, чьи гимнографические тексты входят в богослужебные песнопения. Напротив алтаря – ротонда, где в центре помещается гроб Господень. Над ним, в шатровом небе, изображен Господь-Саваоф с исходящим из Его уст в виде голубином Духом Святым и предстоящими ангелами, в шатре – картины, установленные под 60 оконными проемами и образующие живописную симфонию, раскрывающую идею прообразовательности, пророчеств о Спасителе, страданиях Его, смер-

ти и победе над смертью Воскресением, вторящие керамической надписи, сделанной Патриархом по окружности ротонды между вторым и третьим ярусами хоров: *Отдадим образу пообразное, познаем наше достоинство; почтим начало образное – поим тайну силы, из-за кого Христос умре; будем яко Христос, занеже и Христос, яко и мы; будем Бози Его ради, зане и Он нас ради человек бысть; яко же изволи прият горшее, да даст лучшее; обнища, да и мы Онаго нищетою обогатимся рабий зрак прият, да свободу мы восприем; сниде – да мы возвысимся; искусися, да победим бесчествования, да прославимся; умре, да ны привлечет к Себе низлежащих в греховном падении. Днесь спасение миру, елико же видим и елико невидим; Христос из мертвых совоста, Христос к Себе восприходит, Христос из гроба – свободитеся из уз греха. Воскресе Христос – и спадоша демоны; воскресе Христос – и радуются Ангели; воскресе Христос – и жизнь жительствует; воскресе Христос – и мертвые ни един во гробе; Христос воста от мертвых – начаток умершим бысть. Да днесь из мертвых воскресе и мене, победника, возноватворит духом и в нова облек человека. Даст нашему зданию, иже по Бозе рассуждаем, Здателя благ и Учителя, Христу и соумерщвляема усердно и совоскрешаема, Тому слава во веки. Аминь*. Вокруг кувуклии размещены массивные колонны, символизирующие предстоящих Богородицу, Иоанна Предтечу и 12 апостолов, а колонны верхних ярусов – 70 малых апостолов. К хору святых апостолов и всех святых присоединяются чины праотцов и пророков, а выше – «ангельское воинство ужасахуся, снисхождение славяще Твое: Воскресе Христос!» – ангелы трубят в духовные трубы на все стороны света с начертаниями на хартиях: «Где ты, смерти жало? Где ты, аде победа?». Все Силы бесплотные, все святые, все предстоящие и молящиеся у Гроба Господня всем миром славословят Воскресшего и сидящаго одесную Отца Иисуса Христа, спрославляемого в единой и нераздельной Пресвятой Троице, Которая суть жизнь вечная: *радуйся и веселися, граде Сионе, красуйся и радуйся Церкве Божия*.

Пространственно-архитектурная композиция монастырского комплекса с его художественно-декоративным оформление, и в частности шатра ротонды над Гробом Господним со словами Григория Богослова: «Отдадим образу пообразное, познаем наше достоинство; почтим начало образное – познаем Тайны силу…», явилась единственным и неповторимым монументальным памятником художественно выраженной богословской мысли и православного мировоззрения во всей полноте и многогранности, характеризующимся мистическим проникновением и созерцанием сути образа, который, осуществля-

ясь и осуществляя реальность, обеспечивает единство, неразрывную взаимоответственную связь Творца и сотворенного, сакрального и профанного, бесконечного и конечного, трансцедентного и имманентного, феноменального и ноуменального мира как в, так и для жизни человека и общества в целом.

В **заключение** раздела можно отметить, что пройдя сложный путь исторического и метафизического становления, русская духовность и соответствующее ей мировоззрение составили совершенно особое явление, интерес к которому неустанно растет. Крупнейшие представитель философской мысли С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, С.Н. и Е.Н. Трубецкие и многие другие[209] выделяли следующие его черты:

– интуитивность в поисках истины, приводящая к религиозно-эмоциональному толкованию жизни, стремление к умозрительности, а не систематическому и понятийному познанию. Именно эта антирациональность русского мышления привела к созданию самобытной теории познания (онтологической гносеологии), которая легла в основу отечественных религиозно-философских, социально-политических и психологических построений, суть которых – признание жизненного опыта как основы познания истины;

– онтологизм, тяга к реализму, что приводит к признанию примата жизненного факта над мышлением, когда познание осуществляется через переживание, так как именно «жизнь есть… реальная связь между “я” и бытием, в то время как “мышление” – лишь идеальная связь между ними». В.Ф. Эрн отмечал, что русская философская мысль, в отличие от рационалистических построений меонизмического типа (с их отвлеченностью от жизни, отрешенностью от сущего), всегда «существенно конкретна, т.е. проникнута онтологизмом, естественно вытекающим из основного принципа Логоса»;

– примат аксиологического и социального начал в русских религиозно-мировоззренческо-философских построениях; глубокая религиозность, выступающая как принцип философствования, противостоящий рационалистическому принципу, в связи с чем В.В. Зеньковский замечает, что для русского народа христианство выступало не только как религия, но и как мировоззрение;

– персонализм понимается как непрерывная связь между Словом и личностью человека (в том числе ученого или мыслителя), поэтому недостаточно знать, «что сказано или написано», кем и в каком жизненном контексте, но надо существенное внимание уделять и «молча-

[209] См.: *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // Иберверг Ф., Гейнце М. История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890.

ливой мысли поступков, движений сердца к скрытой мысли, таящейся в сложном, подвижном рисунке индивидуального лица»[210].

Антоний Великий устанавливает внешние правила подвижничества, давая поучения обо всем, что может расслабить и укрепить душу. *Макарий Великий* каждым словом дает направление трудам подвизающимся, указывая и конечную цель всех трудов; раскрывает сущность христианства, цель и венец пути, освящение души благодатью Святого Духа. *Ефрем Сирин* созерцает грозную правду Суда Божьего и огненным словом призывает к непрестанному покаянному очищению души, бессильной без очищения достичь Царства Божьего. *Иоанн Лествичник* анализирует внутреннее состояние духа, природу чувств, страстей и раскрывает процесс их зарождения, развития и видоизменения. *Исаак Сирин* воздает своеобразную, основанную на духовном опыте, теорию познания, раскрывая шествие и подъем души к Богопознанию от низшей ступени до способности созерцания тайны Святой Троицы. *Симеон Новый Богослов* с величайшей живостью и реальностью раскрывает потусторонний мир как реальность, находящуюся у него перед глазами, какой для плотского (мирского, греховного) человека является мир дольний. *Патриарх Никон,* усвоив святоотеческую традицию, не только свидетельствует: *…изменение же убо бяше Христово, смертию Его искуплении и веровавшии Ему словом же проповеди и иконным изображением, ими же велие дело смотрения избавленным познавается. Крестом же и прежде Креста и по Кресте Страстьми же и чюдеся Его. От них же и подражание* (л. 114) *страданий Его на апостолы, оттуду же на мученики преходит, и теми же даже до исповедников и постников преходит. Верующим и проповедающим, сие есть благовествующим, словеса на письменах, вещи на начертаниях, и во едину обое совершати ползу. Словесы же проповедание и иконами истины извещение. Словом освящающим устне, таже слышателем словом, ведущим и проповедающим, яко освещаются убо такожде честными иконами очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Богувидению, якоже и Божественными храмы и священными сосуды и иными вещьми в писаниих и умышлениих, в жертвах,* (л. 114 об.) *в храмех, во изображениих, Тому, убо яко Богу и Владыце, поклоняющеся и чтуще. Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера Вселенную утверди…. святии апостоли и святии отцы священными изображении и храмы и жертвами в писаниих и умышлениих очи зрящих. Воздвижет же ся теми ум к Боговидению,*

[210] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Вера и разум. Харьков, 1917. № 6–8. С. 90.

якоже и Великому Василию мнится, священными иконами ум на первообразное возводити.., но и предлагает, и понуждает к освящению, преображению жизни не только в монастыре живущих, но и все общество, возводя и демонстрируя этому обществу святой образ Нового Иерусалима, который есть задача и путь для христианского мира, а реализуется он в симфонии государства и Церкви.

Комплексный историко-философский, религиоведческий, культурологический и богословский анализ идей и воззрений Патриарха Никона с ярчайшим: *…воистину любовь не весть достояния лиц разсуждати, еже о богатстве и нищете, еже о благородии и злородии, еже о высокоумии и скудости, еже о разстоянии мест качества и количества; ибо любовь воистину подобна есть солнечному просвещению во вся концы земли достизающу; воистину не погреша изреку: любви начало и бытие и конец – Христово пришествие. Зде имать в сем словеси много о любви повествовано, якоже приклад разума разсудити, возвати на мнозии образы за скудость моего времяни и за нискончаемую радость сие написа…*[211] свидетельствует, что философско-богословские достижения ортодокс-славянской традиции к началу Нового времени – конец XVII – начало XVIII в. – в полном объеме нашли отражение в творчестве Патриарха Никона, что в свою очередь дает основание утверждать, что он был ярким выразителем традиционно-русской поствизантийской картины мира, основанной на святоотеческих представлениях о бытии и сущем, принципах христоцентризма, экклесиологизма и сотериологизма, на философии, которая органична (синергийна, симфонична) православному богословию с его рационализированной системой аксиологических и социально-политических установок, базирующейся на теократических аксиомах[212].

---

[211] Письмо к Царю Алексею Михайловичу от Никона Патриарха из Рождественскаго монастыря во Владимире назидательное о пребывании в любви // *Патриарх Никон*. Труды. С. 118.

[212] Культурное влияние Запада, с которым Никон соприкасался в период своего патриаршества через предметы личного обихода, существенно не изменило его мировоззрение, формировавшееся под воздействием старопечатной литературы: «По своему духу и убеждениям Патриарх был человеком старомосковской Руси. Его образованность была традиционной для XVII в.» – см.: *Лобачев С.В.* Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 235–236. Круг чтения Патриарха не ограничивался одними лишь церковными и богослужебными книгами – Никон хорошо знал Священное Писание, сочинения отцов Церкви, жития святых, но в то же время интересовался астрологией, географией, геологией (во время поездки на Соловки за мощами свт. Филиппа организовал экспедицию на Малую землю с целью разведки там полезных ископаемых – олова и серебра) и другими науками, правда, сам Патриарх «никакой грамоты не знает, разве что очень умеренно греческую и в совершенстве кириллическую, однако при себе держит людей из Греции в обоих языках сведущих» (Sebastianus Glavinich de rebus Moschorum // Sammlüng bischer noch Schriften

Его обширное наследие по праву может считаться вершиной славяно-русской мысли, книжности, искусства, науки и техники позднего Средневековья, достижения которого во многом предопределили последующую культуру России Нового времени[213].

Убеждения и взгляды Патриарха Никона близки каппадокийской традиции и представляют довольно разработанную систему, которую можно причислить к иерократической[214]. Объединяя в одно целое его синергийные православному богословию религиозно-философские, социально-политические, церковно-государственные воззрения на необходимость проникновения государства церковными принципами, можно считать, что Святейший выступал за модель иероавтократического государственного устройства на принципах теократизма, согласно которым государство ставит себе как отдаленный идеал, никогда не достижимый, превращение в Церковь. Эта система противоположна как папоцезаристской, так и цезарепапистской, протестантской, растворяющей Церковь в государстве.

Установленным фактом можно считать, что Святейший Патриарх Никон внес вклад в:

– разработку отраслевого богословия; принципов канонического устройства Церкви, особое внимание уделяя вопросам взаимодействия государства и Церкви, взаимоотношения духовной и светской властей, Патриарха и Царя; экклесио-эсхатологическим, аксиолого-аскетическим принципам довления государству и обществу;

– разработку принципов церковного судопроизводства и управления имуществом; реформирования церковного устройства и управления на иерократических основаниях; методов герменевтического анализа, сравнительного и литургического богословия; моделей клерикального (школьного) образования, просвещения, миссионерства и благотворительности.

---

zur ältern Geschichte und Kenntniss des Russischen Reichs / Hrsg. von B. von Wichmann. Berlin, 1820. Bd 1. S. 346).

[213] См. здесь статью «Религиозно-философские воззрения и система богословия Патриарха Никона»; также см.: *Шмидт В.В.* Труды Никона, Патриарха Московского; Богословие Никона, Патриарха Московского // *Патриарх Никон.* Труды. С. 473–893; 929–1045.

[214] См.: *Шмидт В.В*. Воззрения и труды Патриарха Московского и всея Руси Никона (Святая Русь: от идеи третьего Рима к Новому Иерусалиму) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2001. № 4; *Он же*. Никон, Патриарх Московский, и его Воскресенский монастырь Новый Иерусалим // Богословские труды. № 37. М., 2002; *Он же.* Никон, милостью Божией Патриарх: От господствующей идеологии к историческому наследию // Социальные конфликты в России XVII–XVIII веков: Мат-лы Всерос. научно-практ. конф. Саранск, 2005.

* * *

Митрополит Антоний, размышляя об этом величайшем человеке, спрашивает: каких даров ему не хватало? Аскет и ритор, правитель и отшельник, художник и хозяин, ходатай и молитвенник за обездоленных и друг двора, патриот своего народа и Вселенский святитель, поборник просвещения и строгий хранитель церковной дисциплины, нежная душа и грозный обличитель неправды… Вероятно, ответ заключается в нашем слабом как теоретическом, так и прикладном (исповедном), понимании каппадокийства, исповедником которого являлся Святейший Патриарх Никон, и тех судьбах исихазма и исихастов, которыми засвидетельствована история России и Русской Православной Церкви.

© Шмидт В.В.