

А. М. ПАНЧЕНКО

ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА
И КУЛЬТУРА ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ

Оценивая двухсотлетний синодальный период истории русской церкви, ни один мало-мальски заметный автор, от нигилистов до православных богословов, не нашел для него добрых слов. Эти два века характеризуют как своего рода египетское пленение — при том, разумеется, что под «Египтом» понимают монарха, государство, петербургскую империю. Типичным для рассуждений о синодальном периоде можно считать инвективу о. Георгия Флоровского: «В своем попечительном вдохновении „полицейское государство“ неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет от Церкви, отбирает на себя < . . . > ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучении народа. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации («*vicario pontificae*»), и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды. Не столько ценится и учитывается истина, сколько годность, — пригодность для политико-технических задач и целей. Поэтому само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении».¹

Коль скоро петербургское бытие церкви воспринимается в качестве упадка и беды, в качестве насилия над нею, то неизбежно возникает проблема вины, неизбежно начинаются поиски виновников. По естественной приверженности к единодержавной психологии, вина персонифицируется, а число виновников сводится к минимуму, в данном случае к единице: обвиняемым оказывается Петр I (иногда в компании с Феофаном Прокоповичем).² В послед-

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 83—84.

² Силошь враждебны к нему (исключение — автор этих строк) советские и зарубежные специалисты, выступившие в декабрьской (за 1988 г.) книжке

нее время Петр стал объектом хулы и поношения и «слева», и «справа». Одни бранят его за то, что он не поверял свою политику нормами христианской нравственности, другие порицают за национальное отступничество.

Что сказать по этому поводу? Всякий власть имущий, тем более самодержец, независимо от личных своих качеств заведомо виновен, если мерить его поступки Десятословием, не говоря уже о Нагорной проповеди. Это, конечно, прискорбно, но так уж устроено человечество. Нынешние нападки на Петра объясняются, по-видимому, современным общественным умонастроением: сейчас скорбят о побежденных — и судят победителей, среди которых Петру в общенсторическом плане бесспорно принадлежит первое место. Ясно, что это инстинктивное умонастроение взбунтовавшегося раба. Он хоть и взбунтовался, а все раб. . . Ясно, что такие устремления имеют мало общего с исторической истиной.

В пору, когда христианство из религии оппозиционной стало религией официальной, монархи понимали, что коллизия власти и нравственности — в природе вещей, что это всегдашнее и неразрешимое противоречие. «Император Константин был крещен на смертном одре в 337 году. Его сыновья также откладывали свое крещение, видимо опасаясь нарушить принимаемые со всей серьезностью заповеди христианства. Трудность совмещения императорской власти, основанной на насилии и военной мощи, с христианской верой осознавалась очень глубоко. . .»³

В удельный период великорусские великие князья особой рефлексии по этому поводу не обнаруживают. Им, правда, случалось «вступаться» в церковные дела. Вспомним, например, как враждебен был к митрополиту Киприану Дмитрию Донской (отчего канонизация последнего совершилась только в год тысячелетия крещения Руси). Но церковные дела — не то, что дела духовные; на них мирская власть все же не посягала. Великий князь в конце концов ощущал себя «рабом Божиим» и как лицо был равен (во Христе) всем своим единоверным подданным.

Положение стало решительно меняться, когда северо-восточная Русь превратилась в Московское государство, а великие князья — в царей (венчанных с 1547 г.). Появилось имперское сознание, породившее исторические и генеалогические выдумки, вроде мифа о том, как Константин Мономах наделил «дарами царскими» своего русского внука («и от того времени князь великий Владимир Всеволодич наречется Манамах, царь великия Русия»),⁴ или о происхождении дома Калиты от Августа. Византийская по происхождению идея, согласно которой Бог — это «царь небес-

издающегося в Париже экуменического журнала «Символ» — книжке, посвященной судьбам русского православия.

³ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд., испр. Нью-Йорк, 1989. С. 143.

⁴ Памятники литературы Древней Руси: Конец XV—первая половина XVI века. М., 1984. С. 428.

ный», а царь — «земной Бог», была на русской почве переосмыслена и положена в основу модели царского поведения.⁵ Облики Бога, из которых состоит Троица, различны. Предпочтение было отдано грозному и наказующему Саваофу, Закону, который на земле воплощает государь. Что до Благодати, это архипастырская прерогатива: «И аще убо царю се прилично, иже биющему в ланиту обратити другую? . . . Како же царство управити, аще сам без чести будет? Святителем же сие прилично».⁶

Слова царя — не притворство, о чем говорит хотя бы возведение на митрополию Филиппа Колычева. Если тиран заботится о своей пользе, зачем ему силой понуждать на кафедру человека нравственного, популярного, независимого — и потому крайне неудобного? Расчета здесь не было, была наивная уверенность в своей вероучительной правоте. Поэтому Иван искал в митрополиты «лучшего», а не потатчика, в самоослепении не думая о том, что создает неизбежный конфликт царства и святительства, что ему предстоит унижить и потом убить св. Филиппа.

Опасность состояла в «рассечении» Троицы; это никогда и никому не сходило с рук и не приносило добра. Это грех гордыни, первый и главнейший из семи смертных грехов. От уподобления карающему Богу до уподобления князю тьмы — один шаг.

Как общество восприняло такую концепцию царской власти? Это чрезвычайно важная проблема, в особенности если учесть, что в XVI в. население Московской Руси жило в сфере религиозного сознания. Наряду с православными здесь пребывали инославные, мусульмане, язычники, появлялись ереси (в сравнении с Западом малозаметные), но не было атеистов. Русский атеизм ведет начало с эпохи Просвещения.

По-разному, но сплошь верующая страна согласилась с тем, что царская власть — от Бога. По-видимому, в данном случае проявилась конфессиональная мегаломания. Коль скоро Москва — третий и последний Рим, то московский царь — единственный православный, т. е. правоверный, истинный царь. Это убеждение как принцип не было поколеблено даже Смутой, когда Русь настрадалась от самозванных «цариков». Не зря же в 1612 г. Исаак Масса писал, что москвиты считают государя «почти земным богом».⁷

Другое дело, что русское общественное мнение не согласилось с тиранической доктриной Грозного. Пусть царь «богоподобен», но это вовсе не значит, что он может вести себя как Саваоф, который карает общее зло мира, не разбирая правых и виноватых, или как архистратиг Михаил, смертный ангел, который огненным трезубцем извлекает душу из тела. Нельзя «рассекать» Троицу и

⁵ См.: Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: Концепция первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 54—78.

⁶ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 24.

⁷ Цит. по: Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей: Введение, тексты и комментарии. Иркутск, 1932. Т. 1: XIII—XVII вв. С. 252.

забывать о Христе. Эта мысль отчетливо проявляется в поведении преемника Грозного на троне. Известно, что царь Федор (богомольный, как и его отец) был кроток; лишенный властолюбия, он устранился от дворцовых интриг. Кротость эту можно объяснить по-разному — и «благоюродством», т. е. сознательной установкой, и скудоумием. Но обратимся к его кончине и поиребению — и поймем, в чем тут дело.

В плаче царицы Ирины по усопшему мужу читаем: «Ныне же, государь, зрю < . . . > вместо царьския порфиры бедныя сия рубища приемлеша и за венец свой царьский худым сим платом главу покрываеши».⁸ Читаем далее нынешний комментарий (не к тексту, а к ситуации): «Вскрытие гробницы показало, что покойника обрядили в скромный мирской кафтан, перепоясанный ремнем, и даже сосуд для миро (так! — А. П.) ему положили не по-царски простой». Из этого делается вывод, будто «Федор умер в полном небрежении < . . . > „Освятованный“ царь, проведший жизнь в постах и молитве, не сподобился обряда пострижения. А между тем в роду Калиты предсмертное пострижение стало своего рода традицией со времени Василия III и Ивана IV. Но с Федором начали обращаться, как с брошенной куклой, еще до того, как он испустил дух».⁹ Весь этот комментарий — недоразумение.

Заблуждается тот, кто надеется найти в православных могилах золото, даже если эти могилы — царские. «Наго изыдох на плачь сей, младенец сый, наго и отоиду паки. . .»¹⁰ Наивно также и странно думать, что православных людей хоронят как собак (даже одинокому бедняку полагался бесплатный гроб, о чем легко узнать хотя бы из пушкинского «Гробовщика»). Заподозрить в этом вдову и царского шурина Бориса Годунова может лишь человек другой эпохи, другого воспитания.

Тело царя Федора облачили в строгом соответствии с чином погребения мирянина: «рубище» — это саван из грубой ряднины, а «плат» — так называемый «главоотяжец». Верно, однако, что Федор нарушил «царское обыкновение» и отказался от пострига. Почему?

И дед, и отец его, и потом шурина (в иночестве Боголеп) становились ипоками на смертном одре по той же причине, по которой равноапостольный Константин Великий при кончине крестился: чтобы облегчить себе «вход в царство небесное». Обойдясь без пострига, Федор как бы перешел в духовную оппозицию — прежде всего к отцу, ибо лишь он венчался на царство. Смысл оппозиции ясен. Федор тоже «богоподобен», но он подражает не Саваофу, а Христу. Федор не воюет, не казнит, выказывает кротость и любовь, умирает и погребается в «рабьем зраке», как простец. Во всем этом есть нарочитая забота о монаршей репутации. Иван

⁸ Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI—начало XVII века. М., 1987. С. 120—122.

⁹ Скрынников Р. Г. Борис Годунов. М., 1978. С. 106.

¹⁰ Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 560.

Грозный сделал все возможное и невозможное, дабы ее подорвать: не зря же, наблюдая Москву при Федоре, умный англичанин Джильс Флетчер пророчил (и напороочил) России гражданскую войну.

Для той эпохи самое высокое отличие — святость. Напомню, что ни один из московских царей к лику праведников причислен не был (хотя святых князей в нашем месяцеслове предостаточно). Нет никакого сомнения, что Федора собирались канонизовать. Цитата из вдовьего плача Ирины Годуновой — это цитата из «Жития благоверного и благородного и христолюбивого государя царя и великого князя всея Руси», памятника, написанного «смирным Иовом, патриархом Московским» (Ирина, конечно, голосила по мужу, как и пристало любой русской женщине, но ее голошение и этикетный плач, сочиненный Иовом, — вещи разные). Житие было первым шагом к задуманной канонизации. Она не осуществилась — потому, видимо, что просто не хватило времени. Миновало короткое и несчастливое царствование Бориса Годунова. Близкий к нему Иов остался верен и злополучному его сыну Федору Борисовичу, убитому сторонниками Лжедмитрия. В июне 1605 г. приверженцы самозванца «свели» Иова с патриаршества, схватив его во время богослужения и ограбив его палаты. На убогой телеге Иов был увезен в Старицу; там, ослепший, он умер спустя два года. В Смуту стране было не до «благоюродивого» Федора, не до его отца-тирана — вообще не до размышлений о монаршем богоподобии.

Тема «царь и архипастырь» настоятельно требует обсуждения обстоятельств, связанных с учреждением московского патриаршества. Первым патриархом суждено было стать Иову (посвящен в кремлевском Успенском соборе 25 января 1589 г.). Он сам в том же житии описывает, как это произошло.¹¹ Присмотримся к тексту Иова. По «преданиям святых апостол и заповедям святых отец» надлежит быть только четырем вселенским (экуменическим) патриархам: в Антиохии, в Иерусалиме, в Константинополе и в Александрии. «Пятому быти папе в Риме». Но римский папа давно отступил от благочестия. Следовательно, в патриаршей чередѣ есть как бы незанятое место. Константинопольский патриарх Иеремия, приехавший в 1588 г. в Москву и потрясенный ее неколебимым православием, «поставляет в Велице Росии патриарха, < . . . > бывшаго тогда митрополита Иова < . . . > нарицая его быти четвертому патриарху. В место же папино константинопольский патриарх оттуду начат нарицатися».

Эта литературная идиллия с реальностью не совпадает. На деле не обошлось без нажима и угроз. Боявшийся турок Иеремия сам был не прочь остаться в Москве и занять русский патриарший престол. С большой неохотой пошел он навстречу пожеланиям московских властей. Впрочем, ему ничего не оставалось делать.

¹¹ Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI—начало XVII века. С. 82 и след.

Он был не столько почетным гостем, сколько почетным узником. Иеремии со свитой разрешили выехать в Царьград только в конце мая 1589 г., после почти годичного житья в Москве (разумеется, Иеремия получил громадное «жалованье» деньгами, мягкой рухлядью и т. п.).

Самое любопытное, что решительных или хотя бы заметных перемен в положении русской поместной церкви после учреждения патриаршества не наступило. Формально она превратилась в автокефальную, независимую от Константинополя, но на деле эта независимость была достигнута еще в XV в., когда митрополит Иона был поставлен собором русских епископов. В таком случае, ради чего тратили силы и средства, ради чего обhajивали, запугивали и подкупали Иеремию? Не ради церкви и архипастыря, а ради царства и царя. Иов пишет, что «великого патриаршества сан» — это почетный дар, поднесенный Иеремией благоверному государю! Всё решали политические, имперские амбиции. «Третьему Риму», последнему православному царству неприлично обходиться без патриарха, и неприличие было устранено — при том, что преобладание монаршей власти над святительской нимало не поколебалось.

Соперничества между ними при первом царе из дома Романовых не было и быть не могло. Во-первых, во главе церкви волею судьбы оказался его отец, патриарх Филарет. Во-вторых, в разоренной, чудом сохранившей самое существование стране было не до диспутов о монаршем богоподобии. Впрочем, Романовы на него и не претендовали (отметим отказ — раз и навсегда — от предсмертного пострига). Конфликт обозначился только к середине XVII столетия, когда были изжиты и забыты бедствия Смуты, а престол занял царь Алексей Михайлович.

Этот конфликт обычно изображается как персональный, как столкновение двух независимых умов и сильных характеров — Никона и царя Алексея. На самом деле все гораздо сложнее. Конфликт начался раньше, еще до того, как юный государь сблизился с Никоном. Он был монах, а распрю внутри церкви начали протопопы, возглавлявшие белое духовенство. Это был бунт против архиереев, и бунт, поддерживаемый дворцом, самим царем и его духовником Стефаном Вонифатьевым. Причины были не только в кризисе самой церкви, но и в распадении всей старинной системы духовной терапии, духовного руководства.

Дело в том, что древнерусского человека нельзя представлять себе только в качестве прихожанина. Наряду с этой функцией он выполнял и функцию духовного чада. Общеизвестно, что Русь состояла не только из семей кровных, но также из семей духовных: люди обоего пола, достигнув определенного возраста, выбирали себе духовника.¹² Но вот на что не обращалось внимания: институт духовного отцовства был вполне автономным институтом.

¹² См. об этом: *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. С. 25 и след. Здесь же — и литература предмета.

Духовные отцы не подчинялись никому, включая митрополита, а с 1589 г. патриарха.

Между тем именно духовный отец (а не приходской священник) учил «втайне», т. е. с глаза на глаз, свое чадо уму-разуму, исповедовал его, в зависимости от прегрешений налагал соответствующую епитимью, допускал к причастию (таинство причащения, естественно, совершал на литургии священник). Иначе говоря, духовное руководство было распределено между институтом духовного отцовства и церковью. Церковь окормляла народ церковный, паству, стадо в целом; духовные отцы руководили каждым человеком в отдельности. Существовал даже особый жест, подчеркивающий важнейшую роль духовных отцов: во время исповеди чадо возлагало правую руку «на выю отца». Этот жест как раз и символизировал, что духовник «взваливает себе на шею» грехи сына или дочери. Жест символизировал полную нравственную ответственность. На тот свет надлежало являться духовной семьей в полном составе: «Се аз, господи, а се мои дети».

«Бунташный» XVII век, эпоха первых Романовых, — это век кризиса духовного отцовства. «Соправитель» Петра I, царь Иван Алексеевич (ум. в 1696 г.), — последний из русских монархов, у которого был постоянный и что-то для него значивший духовный отец. Младший же брат от постоянного духовника отказался. Старинный институт хирел и вымирал. Исповедником становился именно приходской поп.

Все это — не мелочи. Это решительные, структурные изменения в духовном устройении русского общества, в процессе которых относительная духовная независимость русского человека была принесена в жертву — сначала церкви, потом государству. Раскол в большой мере есть тяга к утраченной независимости и тоска по ней. Недаром раскол, если можно так выразиться, начался задолго до раскола, лет за тридцать до пресловутой «памяти» патриарха Никона, которая была разослана по московским церквам в Великом посту 1653 г. и предписывала троеперстное крестное знамение. Имею в виду проповедь Капитона, Вавилы и др. Все они «погордевают» священством, реформируют обряд в аскетическом духе, устраивают тайные лесные Фиваиды, т. е. решительно противопоставляют себя церкви. Их безрадостную проповедь и практику самоуморения ни социальными, ни конфессиональными причинами не объяснить. Надлежит также иметь в виду те самоожжения, которые не вызывались прямым насилием, а были следствием эсхатологического отчаяния (пришли «последние времена», последнее православное царство выкуплено дьяволом). Напомню, наконец, о зародившихся практически одновременно с расколом мистических движениях, прежде всего о «христовщине», или — в уничтожительной огласовке — «хлыстовщине». Если у нее и были западные, идущие от протестантского мистицизма импульсы, все же «христовщина» органична для русского церковного кризиса. Ее «корабли» возглавляются «лжехристомужами»: кто-то из них называл себя Христом, кто-то Саваофом (женщины — «богороди-

дами»). Они — посредники между Богом и простецами, заступившие место православного клира и духовников.

Всех этих религиозных вольнодумцев можно защищать или бранить, это зависит от убеждений наблюдателя. Но и «капитонам», и самосожженцам, и хлыстам, сочтем ли мы их подвижниками либо недалекими упрямами, нельзя отказать в искренности. Это оппозиция не ханжей, а верующих, и ставка в ней — свобода и жизнь. Общее у них — тотальное, прямо-таки манихейское отвлечение к тварному миру, стремление так или иначе распрощаться с ним, вплоть до самоубийственного прощания с собственной плотью.

Таков один психологический полюс. Другой представлен новым для России типом, типом религиозного индифферентиста. Почти год просидел на московском престоле человек, профессиональная физиономия которого до сей поры остается загадкой. Православный монах-расстрига Лжедмитрий тайно принял католицизм, что установлено с полной достоверностью. Но, по всей вероятности, он переходил также в арианство, в радикальный евангелизм польских антитринитариев. Он учился в арианской школе в Гоше, в Москве его секретарем был арианин. Фактотум самозванца, князь И. А. Хворостинин, осужденный за неправославное поведение на заточение в монастырь при Филарете, тоже, судя по царской и патриаршей грамоте, исповедовал арианство. В заключении он составил компилятивный стихотворный трактат «Изложение на еретики-злохульники», в котором горячо ратовал за чистоту православия. Вряд ли кто-нибудь серьезно отнесся к сочинению ренегата.

Смена вероисповедания, прежде на Руси почти неслыханная, в канун Петровских реформ превращается в некое поветрие. Нам известны переходы в католицизм, в магометанство, в протестантизм. Самозванец Тимофей Акундинов, личность яркая и неприятная, проделал все эти метаморфозы. Но схожим образом поступают и люди вполне пристойные. Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Феофан Прокопович и другие выпускники Киевской коллегии на время учебы в иезуитских школах становятся униатами, а дома возвращаются в православие. Этот обычай красноречив: вера оказывается подчиненной знанию. Все эти индифферентисты — прямые предшественники русских деистов эпохи Просвещения.

Церковь теряла контроль над паствой. Ее реформа была не прихотью, не выдумкой одного или нескольких людей. Другое дело, что предлагались разные пути: изоляционизм (путь Аввакума, присяжного обличителя «внешней мудрости», т. е. секуляризованного знания), несколько подновленный «третий Рим»; экспансионистское движение к всеправославной теократической империи, «Новый Иерусалим» Никона с его грекофильской ориентацией; путь «латинствующих», которые, как и грекофилы, стремились сделать русскую церковь интеллигентной, стремились к приращению знания, но на латинской основе. У тех и других явственно проглядывает комплекс национальной и конфессиональной не-

полноценности. Он усиливается от десятилетия к десятилетию и достигает высшей точки к первому путешествию Петра за границу. По возвращении царь устраивает экстралегальный переворот, вплоть до перемены календаря. Переворот затрагивает и церковь. После смерти Адриана, совпавшей с этим переворотом, патриаршество как бы «приостанавливается», а местоблюстителем архипастырского престола назначается митрополит Стефан Яворский, некогда менявший веру для вящей пользы науки.

Петр преследует двойную цель — это европеизация и секуляризация, притом оба слагаемых одинаково весомы. Поэтому он сохраняет и приумножает цивилизационные элементы в доставшемся ему наследстве (элоквенцию, поэзию, мажоро-минорную музыку, театр, регулярную школу). В тогдашней ситуации цивилизационная струя отождествлялась с церковностью, ибо профессиональная интеллигенция в абсолютном большинстве состояла из духовенства, черного или белого. Но это — церковная оппозиция, ученые «черкасы», присмирившие после репрессий рубежа 1680—1690-х гг. Петр превращает оппозиционный слой в правящий, усилив его за счет помещения в Москве новых «черкас» (среди них были такие крупные фигуры, как св. Димитрий Ростовский). Царь полагает, что таким образом повысится интеллектуальный потенциал русской церкви, и в известном смысле царь прав.¹³

Приостанавливая патриаршество, Петр «приостанавливает» и русскую святость. Совершаются последние акты капонизации — юродивого Максима Московского (1698 г.), Ионы и Вассиана Пертомииских, которым, как полагали, царь обязан был спасением во время бури на Белом море. Акты конца столетия — вежа, после которой русской церкви придется прозябать без новых святых. За весь петербургский период (до восшествия на престол Николая II) национальный месяцеслов пополнится лишь пятью именами.

Разумеется, в данном случае за образец Петр брал лютеран и кальвинистов, которые признают Писание, но отвергают Предание, не почитают икон, мощей и т. п. Однако великороссы, гордившиеся своими подвижниками, в том числе и самым их множеством, с петровской реформацией примириться не могли — точнее, не могли расстаться с традицией. Следствие неприятия — отношение к Петру как антихристу, перенесенное потом и на его преемников на троне. Другое следствие гораздо важнее. Оно касается нового для русской культуры феномена, который можно назвать «светской святостью».

Это, конечно, сакрализация монарха.¹⁴ Это культ Петра — Первого, Великого, Отца Отечества, в меньшей степени Екате-

¹³ См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. 2. С. 315—320.

¹⁴ *Живо В. М., Успенский В. А.* Царь и Бог: Семантические аспекты сакрализации монарха в России // *Языки культуры и проблемы переводимости.* М., 1987. С. 47—153.

рины II (тоже Великой, хотя официально поднесенный ей титул императрица не приняла), затем Александра I Благословенного, Александра II Освободителя, Александра III Миротворца. . . Всплеск «светской святости» приходится на царствование Николая I, когда восторжествовали изоляционизм, государственное, конфессиональное и национальное самодовольство, что выразилось в приснопамятной формуле «Самодержавие, Православие, Народность».

Из «богов», населяющих петербургский Олимп, в национальном сознании укоренился и уцелел только Петр. Попытки его свержения «общество» предпринимало неоднократно. Они начались уже в поколении княгини Е. Р. Дашковой — в том поколении, которое воздвигло Медный Всадник и с пиитическим восторгом превозносило Петра в одах. Затем дискредитация и апологетика в приблизительно равных долях становятся органической частью русской культуры. Петровскую тему можно было бы считать модой, если бы не ее «всегдашность», моде противопоказанная. Петр — оселок русской мысли, ее вечная проблема, касающаяся не только историософии, но и религии, не только национального пути, но также национального бытия. Соответственно оценка Петра и его детища, Петербурга, иррациональна. Аналитический аспект подчинен в ней мифологическому.¹⁵ Легко заметить, что интерес к Петру резко возрастает в кризисные эпохи. Это характерно для шестидесятников, затем для начала XX в., это характерно и для нашего времени, когда о Петре стали писать резко негативно — и «правые», и «левые». Психологически такой интерес понятен: суд над победителями (в их черед Петр бесспорно первенствует, он поистине Первый) всегда сопутствует интеллектуальному бунту, но это суд восставшего раба: он хоть и восстал, а все раб.

Идеи «светской святости», вполне естественные для секуляризованных верхов, постепенно проникают и в «прилежащие веры» низы. Те и другие определяют и подвергают освидетельствованию претендентов на место на русском Олимпе, иногда соглашаясь друг с другом, иногда не соглашаясь. Таких претендентов было немало. Исключая пореволюционных «выдвиженцев», исключая «благословенных», «освободителей», «миротворцев», т. е. монархов, — это сплошь Поэты — Гоголь, Некрасов, Достоевский, Толстой. . . О том, что Поэты — одни успешнее, другие хуже — выдержали испытание, свидетельствует самое время. На них не распространяется срок давности, они признаны и остаются, несмотря на спорадические попытки ниспровержения, духовными наставниками нации. Их книги, подобно творениям святых отцов, не подвержены старению и сохраняют качество учительности спустя многие десятилетия. Это чисто русская ситуация. В Рах Романа ничего подобного нет. Ни католики, ни протестанты за ответом на житийские проблемы не обращаются к Гете, Бальзаку

¹⁵ См.: *Мамонов В. А. О значении архитектуры в восприятии Петербурга русскими писателями XIX в. // Анциферовские чтения. Л., 1989. С. 115—120.*

или Диккенсу, при всем почтении к ним. На Западе нет «светской святости», в России же ее основания заложил Петр (скорее всего, не предполагая таких последствий церковной своей реформы).

¹ Глава Поэтов и глава «светских отцов» — Пушкин, относительно которого нация высказалась с поразительным единодушием. Симптоматично, что отрицание Пушкина тоже совпадает с кризисами, с недовольством государственным и общественным статусом. Крайний нигилист Д. И. Писарев, автор богопротивно-блестящих антипушкинских статей (слава Богу, что Пушкин был на том свете: Писарев с гораздо большим наслаждением попирает бы здравствующего), — символическая фигура. «Это был человек до болезненности впечатлительный. В юности он перешел через самый суровый аскетический искуc, чрез подлинный аскетический надрыв. Самым острым и подавляющим в эти годы было для него впечатление от гоголевской „Перепишки“. И вставал уже этот типичный вопрос: *как же мне жить свято?* < . . . > Решали его в духе самого крайнего максимализма, нужно всецело и нераздельно отдаваться и предаваться *одному* < . . . > Напрасные слова и бесполезные разговоры отдаются сразу же безвыходными угрызениями совести. . . На такой психологической почве собирается юное „общество мыслящих людей“, этот характерный кружок Трескина, который сыграл такую решающую роль во всем душевном развитии Писарева. . . Собирался этот кружок „для благотивных разговоров и взаимной нравственной поддержки“, — это скорее напоминает александровских мистиков и масонов, чем московские кружки Любомудров. Очень любопытно, что в числе основных задач было поставлено угашение половой страсти и влечения во всем человечестве. Пусть лучше человечество вымрет и жизнь остановится, чем жить в грехе. Впрочем, оставалась надежда, надежда на чудо. Вдруг люди станут бессмертными, „в награду за такое подвижничество человечества“, — „или будут рождаться каким-нибудь чудесным образом, помимо плотского греха“ < . . . > Весь „нигилизм“ Писарева был подготовлен именно таким мечтательно-моралистическим перенапряжением и надрывом».¹⁶

Писаревский нигилизм — та же религиозная крайность, что и его юношеский мистицизм, только с обратным знаком. Очевиден религиозный подтекст и в «развенчании» Пушкина. Это — попытка лишить его ореола «светской святости», принести в жертву идолам вульгарного материализма. Крайности сходятся, в данном случае — в необузданном максимализме и конфессиональной нетерпимости. Кстати, в пушкинской поэме культ Петра отчетливо религиозен. Он — «строитель чудотворный», бронзовый кумир; он Первый и в том смысле, что его предшественникам на троне монументов не воздвигали. В народно-православном сознании Медный Всадник — «образ», соотносимый с образами, с изображениями ликов Христа, небесных сил, угодников. Подобно чудотворной иконе, истукан «строителя чудотворного» может покидать свое

¹⁶ Флоровский Г. Указ. соч. С. 292—293.

место, скакать, угрожать и т. п. «Ужо тебе!» Евгения — богоборчество, угроза идолу. Для Пушкина культ Петра — это национальная драма, в которой есть и светлые, и темные стороны.

Действительно, отношения Петра с православной церковью драматичны. Он, конечно, был православным человеком: подобно отцу, знал на память богослужение, пел басом на клиросе, строил храмы (иногда по собственным чертежам), вытачивал церковную утварь. Даже «разрешить» себя от постов он самовольно не посмел, испросив на этот случай разрешение у патриарха иерусалимского. Однако православие царя — бытовое, лишенное не то что экзальтации, но обыкновенной религиозной теплоты.

Основной принцип, на котором базируются реформы Петра, — принцип полезности. Применительно к церкви он означал полное подчинение ее государству, отчуждение ее доходов и земельных владений. Прагматический интерес порождал не только дурное, он способствовал веротерпимости. Истина, согласно точке зрения Петра, не принадлежит исключительно православию; она в равных или разных долях «распределена» и в других конфессиях, по крайней мере христианских.

В этой связи можно вспомнить хотя бы о сочувствии Петра гугенотам. Здесь бесспорно сказались влияние Франца Лефорта, кальвиниста и отпрыска семьи женевских патрициев. Но Петр оставался на стороне побежденных, изгнанных гугенотов и в зрелые свои годы. Посетив в 1717 г. в Париже фаворитку и тайную супругу Людовика XIV госпожу де Ментенон, к тому времени третий год вдовешую, Петр высказал о ней такое мнение: она «имеет великие заслуги у короля и государства, коему сделала весьма много добра, а напротив того никакого зла не причинила никому, кроме гугенотов, и то по простоте и суевию».¹⁷

Впрочем, петровская толеранция имела специфический оттенок. Будучи вполне терпимым к инославным, т. е. к евангелистам и даже к католикам (эту терпимость в своих универсалах к русскому и украинскому населению Карл XII трактовал и обличал как вероотступничество, в чем Петру пришлось даже оправдываться), царь решительно воспретил переход из православия под страхом смертной казни. Старообрядчество терпелось, но принадлежность к нему была сопряжена с разорением (двойной подушный оклад) и унижением: старообрядцам было предписано носить особое «платье отверженных» (с клеенными желтыми воротниками).

Петр не ценил человека созерцательного и ценил человека деятельного, поэтому камнем преткновения были для царя монастыри и монашество. Показателен указ от 31 января 1724 г., в котором изложено весьма своеобразное «историческое исследование» этого явления. Согласно указу, Россия будто бы вообще непригодна для монашества. Древние иноки пребывали в Палестине, Египте «и прочих zelo теплых местах, и овощи для пропитания натуральные кроме трудов человеческих довольно имущи, и тако

¹⁷ Голиков И. Деяния Петра Великого. М., 1788. Ч. 5. С. 319.

кроме книг ниже одеяние им было потребно, ниже храмины < . . . > однако ж и трудились своими руками. . .»¹⁸ Потом «произошли, было, монахи ленивые», попросту говоря бездельники. Византийские монахи, создававшие обители в городах, заклеены указом за ханжество. Ханжами объявлены и русские иноки. «А что говорят — молятся, то и все молятся < . . . > Что же прибыли обществу от сего? Воистинну токмо старая пословица: ни Богу, ни людям».¹⁹

Правда, Петр совсем упразднить монастыри не решился. «Нужда в монашестве есть < . . . > для архиерейства», — сказано в указе, хотя и оговорено с сожалением, что в первые три века христианства архиереи поставлялись не из монахов. Но возглавляющую церковь архиереев требуется немного, соответственно и постригов может быть всего несколько десятков. Однако что делать с иноками обоего пола, подвизающимися в почитаемых и богатых старинных обителях, издавна ставших местами паломничества? Петр хотел превратить их в богадельни для увечных и престарелых солдат или в рабочие дома («а женского пола обучать грамоте, тако ж следующих мастерств: пряжи, шитья, плетенья кружев, для чего надлежит выписать из Брабандии сирот, которые выучены в монастырях»).

Упоминание о Брабанте весьма важно. Здесь отразились впечатления Петра от посещения тамошних иезуитских монастырей в 1717 г. Он останавливался в них, осматривал библиотеки и церкви, «великолепием и украшением оных пленялся». Иезуитов Петр не любил, как их вообще не любила Россия на протяжении всей своей истории. Но царь отдавал им должное — и как педагогам, и как устроителям «полезных» обителей. Коль скоро от иезуитов могла воспоследовать очевидная польза, Петр, не задумываясь, собирался перенять их опыт (это — проявление той же терпимости к Западу и меньшей терпимости к России).

Есть еще одна причина, по которой Петр реформировал церковь, — ее нецивилизованность (с европоцентристской точки зрения). Реформа связана с устройством епархиальных и других школ. Именно церковь в глазах Петра была виновата в том, что за семь веков, протекших со времен св. Владимира, на Руси отсутствовало правильное образование. Духовное сословие Петр хотел превратить в ученое сословие.

Что из этого получилось? Нечто неестественное. Семинарское и академическое «латинство» никогда не стало в уровень с западным богословием, католическим либо протестантским. Духовные писатели петербургского периода оставили нам множество диссертаций, но мало трудов и мало мыслителей. Разрыв между наукой светской и наукой церковной всегда ощущался как разрыв иерархический.

Духовное сословие, которое было поставлено под жесткий контроль государства, которому в интересах этого государства

¹⁸ Там же. Ч. 9. С. 19.

¹⁹ Там же. С. 30—31.

было предписано нарушение тайны исповеди, замкнулось в себе. Оно не доверяло «обществу», и недоверие было взаимным. Если дворянство в XVIII—начале XIX в. испытывало тягу к духовному «деланию», оно шло в масонство, а не в православную церковь. Были, конечно, исключения (например, преподобный Игнатий Брянчанинов), но они лишь подтверждают правило. Церковь была пощажена для надзора за духовным здоровьем низших сословий — отсюда в ней инерция страха, конформизма, пассивности.

Но была и другая инерция — сосредоточение национальных сил на секуляризованной культуре, породившее русскую классику. Та «всемирная отзывчивость», которую прославил в Пушкине Достоевский, корнями своими уходит именно в Петровскую эпоху, именно в реформу церкви. Отделив (или отдалив) церковь от «общества», Петр сблизил его с инославными и вообще иноверными культурами.