



Архимандрит ИОАНН (ЭКОНОМЦЕВ)

Национально-религиозный идеал и идея империи в Петровскую эпоху (К анализу церковной реформы Петра I) *

I

Петровская эпоха — один из ключевых, поворотных моментов в нашей национальной истории. По значению ее можно сравнить разве только с Крещением Руси, отменой крепостного права, Октябрьской революцией и событиями, которые переживает наша страна сегодня.

В чем же смысл петровских преобразований? Однозначного ответа на этот вопрос нет.

Наиболее распространенная точка зрения, ставшая общим местом в историографии, заключается в том, что Петр осуществил поворот средневековой России в сторону западной цивилизации, ввел ее в европейскую семью, дав нам возможность или заставив нас вкусить запретный плод европейского просвещения. Такая концепция возникла в последний период царствования Петра, когда усилиями его «просвещенных» сподвижников и поклонников стал создаваться миф «царя-преобразователя». Этот миф благополучно перекочевал из восемнадцатого в девятнадцатый и двадцатый век, и на то были свои причины. Одним из первых усомнился в его достоверности Карамзин. Славянофилы расширили поле критики. А потом вдруг как-то сразу стало ясно, что заслуга Петра в развитии наших отношений с Западной Европой не так уж велика, что Смута,

* Доклад, прочитанный на международной конференции, посвященной 400-летию установления патриаршества в русской православной Церкви (Москва, 5—8 сент. 1989).

впервые поставившая Московское государство лицом к лицу с Западом, вызвала у нас не только национальное пробуждение, но и интенсивный процесс западноевропейского влияния, которое составляет одну из важнейших особенностей истории России на протяжении всего XVII в. Сталкиваясь с национальной традицией и синтезируясь с ней, это влияние проникает в искусство и быт, отражается на архитектуре и интерьере зданий, воздействует на образ мыслей. Столь распространенная в то время на Западе идея естественного права вторгается в русское законодательство. В указе царя Алексея Михайловича об отмене местничества от 12 янв. 1682 г. говорится о том, что высшей государственной власти необходимо заботиться об «общем добре», об улучшении и гармонизации жизни православных христиан, т. е. подданных, «всякого чина и возраста»*. Запад не только влиял извне, в лице Украины он вошел в состав России, и значение этого события в нашей духовной жизни трудно переоценить. Устанавливаются стабильные отношения с западноевропейскими государствами. Открывается перспектива участия России в антитурецкой коалиции европейских христианских государств.

На фоне этих фундаментальных и естественно развивавшихся процессов «бородоборство» и другие аналогичные акции Петра выглядят несерьезными выходками. Однако они не так уж безобидны, ибо имели целью не столько европеизировать россиян, сколько унизить и подорвать их национальные традиции. Еврофильства Петра вообще не следует преувеличивать. Не будем забывать многозначительной фразы, написанной его собственной рукой: «Европа нужна нам только на несколько десятков лет, а после того мы можем обернуться к ней задом»**.

Если на Европу Петр смотрел утилитаристски, то разве не было искренним его желание с ее помощью «просветить» Россию? По-видимому, было. О целях его просветительской деятельности мы еще поговорим, а сейчас посмотрим, каковы были ее результаты.

Высшая школа в России была создана еще до Петра стараниями столь нелюбимых им патриархов Иоакима и Адриана. Основанная на православных религиозно-национальных началах, она пустила глубокие корни в стране. Именно на ее базе возни-

* *Верховской П. В.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. Ростов-на-Дону, 1916. Т. I. С. 85.

** *Поселянин Е.* Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII в. СПб., 1902. С. 8—9.

кают школы в Новгороде, Переяславле Рязанском, в Коломне, Туле, Орле и других городах России. Из ее стен выходят церковные и государственные деятели, богословы, философы, ученые, поэты, дипломаты. А вот детище Петра, Санкт-Петербургская академия, оказалась в России чужеродным телом, если не считать, конечно, одного ее члена, самородка Михаила Ломоносова, воспитанника, между прочим, московской Славяно-греко-латинской академии. Петровская академия была учреждена в 1725 г. в составе 16 ученых: одного француза, трех швейцарцев и 12-ти немцев*. При академии был открыт университет, а при нем — гимназия. Однако, если в последней в 1726 г. насчитывалось 112 учащихся (в основном детей иностранцев), то через три года их число сократилось до 74, а к 1737 г. — до 19. В университете в течение первых 6 лет училось всего 8 студентов (среди них ни одного русского!), в 1731 г. занятия там вообще прекратились. В 1735 г., по распоряжению Сената, в Санкт-Петербургский университет было направлено на обучение 12 человек из Славяно-греко-латинской академии. В 1783 г. княгиня Дашкова, приступив к обязанностям президента академии, обнаружила в университете лишь двух студентов**. В связи с этим один из современных советских исследователей замечает, что «система академического воспроизводства (а именно эта задача была поставлена как главная перед Академией. — И. Э.) срабатывала... скандально вхолостую»***.

Санкт-Петербургская академия, пользовавшаяся в XVIII веке достаточно высоким авторитетом за рубежом, поскольку в ней трудились крупные западноевропейские ученые, являлась органом, искусственно трансплантированным на почву России, не питавшимся ее живительными соками. Она выполнила чисто престижные функции для правительства, и последнее с равным успехом могло поддерживать материально академию, находящуюся где-нибудь в Лондоне или Париже. И такое положение вполне понятно. Объективных условий для возникновения в России секулярной естественно-научной академии в тот период просто не существовало. В этой связи любопытное свидетельство сохранилось от XVIII в. В 1766 г. князь Дмитрий Голицын (были ведь всегда на Руси умные люди!) в частном письме, касаясь правительственных мер, направленных на развитие оте-

* Кузнецова Н. И. Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 52.

** Там же. С. 53—54.

*** Там же. С. 54.

чественной науки, писал: «Опираясь на пример истории, боюсь, что средства эти окажутся слабы, если одновременно не будет у нас поднята внутренняя торговля. А она, в свою очередь, не может процвести, если не будет мало-помалу введено у нас право собственности крестьян на движимое имущество» *. История, на опыт которой ссылается князь Дмитрий Голицын, блестяще подтвердила правоту его слов. Отмена крепостного права (состоявшаяся, к сожалению, только через сто лет) привела к беспрецедентному взлету русской гуманитарной и естественно-научной мысли. В своих проектах Дмитрий Голицын был не одинок. Задолго до него, в конце XVII в., другой князь, тоже Голицын, фаворит Софьи и фактический правитель государства, также вынашивал планы отмены крепостного права. Деятельность пришедшего ему на смену «царя-просветителя» задержала развитие нашей науки и культуры на полтора столетия.

Иногда высказывается мысль, что православие (в отличие от протестантизма) якобы являлось тормозом для формирования и развития у нас естественно-научной традиции. При этом, как правило, делаются ссылки на авторов аскетического направления, дающих наставления монашествующим **. Нам представляется, что такая аргументация исторически некорректна. Нет необходимости доказывать огромное значение православного христианства в распространении естественно-научных знаний в Древней Руси. Но главное, может быть, даже не в этом. Такие черты православного христианства, как доведенный до высшей степени напряженности антиномизм, перед которым блекнут худосочные умозрительные антиномии Канта¹, вселенскость, космизм, креационизм, причем пропитанные началами высокой нравственности (а это чрезвычайно важно!), потенциально всегда содержали в себе великий стимул для развития науки. Однако в век рационализма и утилитаристских воззрений они не могли привлечь к себе внимание ученых мужей, которым были ближе и понятнее более прагматичные и рациональные концепции протестантов. Человеческая мысль должна была совершить прорыв за рамки Евклидова мира, чтобы ей открылась пронзительная ясность и глубина православного мировоззрения.

Не имея возможности быть стимулом и не будучи, конечно, тормозом естественных наук в Петровскую эпоху, русская православная Церковь и создаваемые ею школы содействовали об-

* Кузнецова Н. И. Там же.

** Там же.

щему повышению уровня образованности в России и распространению элементарной грамотности. Но действия государственных властей и, в частности, неумеренные поборы со стороны правительства ограничивали эту деятельность и в ряде случаев вели к закрытию епархиальных школ. Так, в силу нехватки финансовых средств была закрыта семинария в Ростовской епархии, где было неплохо поставлено изучение греческого и латинского языков и методика преподавания, судя по всему, была далека от современной западной схоластики. По этому поводу св. Димитрий Ростовский с горечью писал архиеп. Новгородскому Иову: «Я, грешный, пришедши на престол Ростовской паствы, завел было училище греческое и латинское, ученики поучились года два и больше, и уже начали грамматику разуметь недурно. Но попусциением Божиим скудость архиерейского дома положила препятствие. Питающий нас (Петр I. — *И. Э.*) вознегодовал, будто много издерживается на учителей и учеников, и отнято все, чем дому архиерейскому питаться» *. Аналогичная судьба ждала большинство из 14 школ, открытых в Новгородской епархии архиеп. Иовом.

Так же, как и в случае с Западной Европой, просвещение и наука нужны были Петру не сами по себе, а в прагматическом, утилитарном, сиюминутном преломлении. Ему нужны были специалисты, главным образом военные и для решения военных задач. Могут сказать: «Пусть будет так. Не разрешил ли он таким путем вековую национальную задачу России — обеспечил ей выход к Балтийскому морю?» Два века мы славим Петра за разрешение «национальной задачи», но потом задумались: «А какой ценой?» П. Н. Милюков произвел подсчеты и пришел к выводу, что за осуществление военных замыслов Петра пришлось заплатить разорением страны. По его данным, с 1670 по 1710 год число семей в России сократилось на 19,5%, а впереди еще были 12 лет опустошительной войны со Швецией **.

Петр сделал Россию морской державой, но специалисты считают, что вклад флота в исход Северной войны несоизмерим со средствами, затраченными на его создание. После смерти императора его корабли сгнили в доках, так же, как перед этим и корабли, построенные в Таганроге для плавания в Черном море.

* *Поселянин Е.* Указ. соч. С. 46.

** *Милюков П. Н.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. СПб., 1905. С. 201—206, 217—218, 476, 491, 546.

Выход к Балтийскому морю не принес России экономического процветания. И вообще, как мы уже отмечали, экономический подъем начался у нас только после отмены крепостного права, что лишний раз доказывает приоритетное значение в данной области внутренних социально-экономических и нравственных факторов. Австрия, к примеру, веками пробивавшаяся к Средиземному морю, в настоящее время прекрасно существует и процветает без него.

Крахом закончился и предпринятый Петром первый в истории России эксперимент «форсированной индустриализации» страны. Ключевский называл мануфактурную политику Петра «казенно-парниковым воспитанием промышленности» *. По оценке П. Н. Милюкова, мануфактории в России стали уродливым наростом, искусственно привитым на экономический организм страны и выжившим лишь благодаря постоянной заботе и поддержке правительства **. Естественно большинство этих мануфактур после смерти Петра перестало существовать, за исключением рудников и металлургических предприятий, оказавшихся рентабельными в условиях использования подневольного труда крепостных рабочих и заключенных (достойный пример для подражания!).

По мнению ряда историков ***, Петр I своей «форсированной индустриализацией» обрек Россию на экономическую отсталость в будущем, так как, распространив крепостное право и на промышленный сектор экономики, он закрепил косную социальную структуру, ставшую тормозом на пути дальнейшего экономического развития государства.

В условиях бюрократической административно-командной системы многие разумные инициативы были априорно обречены на провал. Петр, например, распорядился: «Купцам торговать так же, как торгуют в других государствах купцы, компаниями». В Голландии это вызвало сильное беспокойство. Голландский резидент в Петербурге успокоил деловых людей своей страны, написав, что указ остается лишь на бумаге. Так оно и произошло. «Трудится великий монарх, да ничего не успевает», — с горечью констатирует один из искренних сторонников ****.

* Ключевский В. О. Сочинения. М., 1957. Т. 4. С. 118.

** Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1904. Ч. I. С. 133—134.

*** Баггер Ханс. Реформы Петра Великого. М., 1985. С. 86.

**** Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984. С. 70.

Особое место в деятельности Петра занимает церковная реформа. Некоторые исследователи считают ее наиболее результативной (с точки зрения политических целей Петра) и наиболее важной по своим последствиям.

«В системе Петровских преобразований, — пишет прот. Георгий Флоровский², — церковная реформа не была случайным эпизодом. Скорее напротив. В общей экономии эпохи эта реформа была вряд ли не самой последовательной и принципиальной. Это был властный и резкий опыт государственной секуляризации... Опыт этот удался. В этом весь смысл, вся новизна, вся острота, вся необратимость петровской реформы» *. Безусловно, Петровская эпоха дала мощный толчок процессу секуляризации в России, но сводить к нему суть церковной реформы Петра было бы неправомерно. В конце концов, против Церкви как института царь-«преобразователь» не выступал и, более того, претендовал на роль главы поместной Церкви, рассчитывая использовать ее в своих интересах. Ссылаясь на кабинет-министра Черкасова, Штелин пишет, что на одном из заседаний синода, проходившем под председательством Петра, последний, получив записку, в которой был поставлен вопрос о поставлении патриарха, одною рукой ударив себя в грудь, а другою обнажив свой кортик, в гневе воскликнул: «Вот вам патриарх!» ** Видимо дело тут было не в секуляризации (секуляризация явилась только следствием), а в чем-то ином. Приоткрыть завесу помогает любопытное сочинение главного идеолога Петра архимандрита Феофана (Прокоповича) «Правда воли монаршей», составленное по поручению царя в оправдание его решения отстранить от наследования престола своего сына, царевича Алексея. Анализируя этот труд, П. В. Верховской выделяет три ключевые тезиса ***:

1. Государство обладает верховенством (маестат), а потому всякая иная власть (включая церковную) верховенством не обладает и юридически подчиняется государственной власти.

2. Верховная государственная власть повинуетя только Богу и никаким человеческим нормам, в том числе и церковным канонам.

3. Судьей того, соответствует ли ее решение воле Божией или нет, является сама верховная власть.

* Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 82.

** Верховской П. В. Указ. соч. С. XLVII.

*** Там же. С. 126.

Все эти три положения по своей сути диаметрально противоположны традиционным воззрениям Руси, которые предполагали, что:

1. Взаимоотношение государственной и церковной власти характеризуется симфонией, параллелизмом самобытных по существу и происхождению власти царя и власти патриарха.

2. Божественные каноны, являющиеся законом Божиим, требуют безусловного подчинения себе всех христиан, в том числе и царей.

3. Судьей того, грешит царь или нет, является духовенство, которому дана власть «вязать и решать».

Отсюда видно, что цель петровской реформы заключалась не в секуляризации и не столько в подчинении Церкви государству, сколько в абсолютизации государственной власти, ее освобождении от всех религиозно-нравственных норм. Это был вызов национальной традиции, духовным ценностям и всему укладу жизни русского народа.

Суть Петровской эпохи, которая заставляет нас вновь и вновь мысленно возвращаться к ней, которая тревожит нас не только кошмарными призраками прошлого, но и драмами наших дней, заключается в конфликте между национально-религиозным идеалом и идеей империи, в конфликте между интересами этноса, нации и государства.

II

Большая Советская Энциклопедия определяет этнос как исторически сложившуюся устойчивую группировку людей, основными условиями возникновения которой является общность территории и языка. В качестве дополнительного условия сложения этноса называется общность религии. В ходе этногенеза, говорится в соответствующей статье энциклопедии, формируются характерные для этнической общности черты материальной и духовной культуры, быта, групповых психологических характеристик, общее самосознание (Т. 30. С. 298).

Л. Н. Гумилев³ выделяет в качестве важнейших факторов этногенеза природную среду и людей творческого склада, генерирующих мифы или научные идеи, создающих художественные произведения*. Это, по его терминологии, «пассионарии-му-

* Гумилев Л. Н. Биография научной теории или автонекролог // Знамя. 1988. № 4. С. 206.

танты», абсорбирующие больше энергии, чем необходимо для нормальной жизнедеятельности*. Их творческая активность ведет к «перегреву» этноса, к этническому «взрыву», затем следует длительный период инерции, пока не наступает застой и распад. Тысячелетним сроком, необходимым для естественного устранения «мутантов», Л. Н. Гумилев определяет временные рамки существования этносов. Биологизм концепции Л. Н. Гумилева полностью исключает из его системы религиозный фактор**.

С вышеизложенной идеей мы никак не можем согласиться. По нашему глубокому убеждению, религиозная общность является неперменным, основополагающим элементом формирования этноса, духовной «закваской» этногенеза, дающей возможность человеку преодолеть в себе «звериное» начало и преобразовать биологическую энергию в творческий процесс. Кстати говоря, творчество «пассионариев», которому Л. Н. Гумилев придает столь важное значение в этногенезе, это уже выход за рамки биологизма. Творчество по самой своей природе религиозно. Оно не вытекает из биологических и социально-экономических законов. Это кеносис, преодоление «самости», это жертва, восхождение на Голгофу. А ведь для нас, пожалуй, естественнее и удобней остаться на уровне инстинктов, на волне инерции, избыток же энергии (если все дело в энергии) легко погасить и другими средствами.

Религиозная идея, в какой бы форме она ни выражалась, предполагает целостный взгляд на мир, на Космос и Землю, на себя и других, содержит в себе сумму этических норм и совокупность эстетических представлений и идеалов. Ее воздействие столь всеобъемлюще, что исключить ее из формирования этноса или свести к второстепенному, дополнительному фактору этого процесса было бы аналогично.

Сложение современных европейских наций, включая русскую, произошло под прямым воздействием христианства. Аналогичную роль на Востоке сыграли иудаизм, буддизм и ислам.

Именно религиозный элемент, а не расовый и племенной, является ферментом этногенеза, подобным песчинке, которая, попадая в раковину, ведет к образованию жемчужины. Характерно, что в эпоху великого переселения народов родственные племена отталкивались друг от друга, как тела с одинаковыми зарядами, и «разбегались». Формирование же наций происхо-

* Там же. С. 214.

** Там же. С. 209.

дило повсеместно на основе смешения неродственных племен. В частности, племена, из которых сложилась русская нация, относились к четырем различным краниологическим типам, и племя полян, русов, давшее имя русскому народу, по всей видимости, не было славянским.

Этнический тип, складывающийся в результате смешения различных племенных и расовых групп, продолжительного взаимодействия с определенной внешней средой, сцементированный единой религиозной идеей, единым языком и культурным фондом, весьма быстро проходит инкубационный период и приобретает поразительную устойчивость. Сменилось, например, всего два-три поколения после Крещения Руси, и конгломерат враждовавших между собою племен вятичей, полян, древлян, дулебов и т. д., превратился в единую русскую нацию. И даже наступившая вскоре феодальная раздробленность не смогла поколебать ее единства.

Этнос приобретает черты, свойственные отдельной человеческой личности, и прежде всего — это неповторимость, уникальность. Ее сущность, как и сущность человеческой личности, оказывается невыразимой в понятийных категориях. В самом деле, любого человека мы можем охарактеризовать набором тех или иных эпитетов: умный, смелый, талантливый и т. д. Но сколько бы мы ни продолжали этот список определений, он всегда окажется приложимым к великому множеству других людей. За абстрактным определением всегда будет оставаться еще нечто, причем самое главное, составляющее уникальную особенность личности, ее сущность, что возможно выразить разве только средствами искусства. Это иррациональное начало, неизменное, вневременное, а потому и религиозное, присутствует и в этносе. Вот почему этногенез — это не только естественный, происходящий во времени, исторический процесс, но и таинство. Иррациональное этническое начало есть душа нации, ее идея, ее идеал, ее геном, в котором зашифрована ее судьба, вплетенная в общую судьбу человечества.

По православному учению каждая человеческая личность является богоизбранной, каждому из нас дан в изобилии тот или иной харизматический дар, и от нас самих зависит отвергнуть его или принять, и в какой мере принять. Богоизбранной является и каждая человеческая нация. Вл. Соловьев пишет: «Призвание, или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа — индивида или нации — и которая открывается сознанию этого существа, как его верховный долг, — эта идея действует во всех случаях как реальная

мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа, но делает она это двумя противоположными способами: она проявляется как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места. Моральное существо никогда не может освободиться от власти божественной идеи, являющейся смыслом его бытия, но от него самого зависит носить ее в сердце своем и в судьбах как благословение или как проклятие» *.

По этому же поводу А. В. Карташев⁴ замечает: «Призванием легче всего пренебречь: прежде всего — не угадать и не осознать его, соблазниться чужим путем, заблудиться, или, узнав, залениться, возмечтать получить все даром, без усилий и — пропасть исторически» **.

Так в чем же заключается русская национальная идея? Со знавая всю сложность ее выражения в понятийных категориях, мы все же рискнули бы назвать ее важнейшую, по нашему мнению, черту, сославшись на любопытное наблюдение Вл. Соловьева. Вот что пишет он: «Обыкновенный народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе (*la belle France, la gloire du nom français*); англичанин с любовью говорит: старая Англия (*old England*); немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: *die deutsche Treue*. Что же говорит в подобных случаях русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит о “святой Руси”. Вот идеал: и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-эстетический, а идеал нравственно-религиозный» ***.

Русская святость воплощена прежде всего в русских святых. Вглядитесь в их лица, вчитайтесь в их жития. Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский⁵,

* Соловьев Вл. Русская идея // О христианском единстве. Брюссель, 1967. С. 221.

** Карташев А. В. Воссоздание св. Руси. Париж, 1956. С. 27.

*** Соловьев Вл. Любовь к народу и русский религиозный идеал. Открытое письмо к И. С. Аксакову // О христианском единстве. С. 195.

Тихон Задонский⁶, Серафим Саровский⁷, Амвросий Оптинский...⁸ Смирение, жертвенность, жажда чистоты, удивительная чуткость к окружающему нас мирозданию, утонченный мистицизм без всякой экзальтации, терпимость, всечеловечность — вот русский национальный идеал, от которого веет обнадеживающим спокойствием и умиротворением.

Русский национальный идеал выражают не только наши святые, он нашел воплощение в летописях, литературе, в иконах и фресках, в духовном пении, архитектуре наших храмов, городов и весей. Он отразился на нашей государственности — и самый блестящий пример этого «Правда Ярослава». Он активно влиял на внешнюю политику государства. Но вместе с тем отождествлять национальный идеал, национальную идею с государственной идеей и государственными интересами было бы глубоко ошибочным. Святая Русь — это, с одной стороны, небесный Иерусалим, невидимый град Китеж, а с другой — Русская земля, бытие которой не зависит от государственного устройства и границ. В период существования самостоятельных русских княжеств Русская земля охватывала их все. Национальный идеал и Церковь, носительница религиозной идеи, единая для всей Русской земли, — вот что было гарантом ее единства. Ситуация стала меняться в период подъема Московского государства. Тогда же начинается постепенное подчинение Церкви государству и подмена национальной идеи идеей империи.

Подобное развитие событий считается неизбежным и необходимым, поскольку наши национальные интересы якобы требовали создания централизованного русского государства. Но на самом ли деле это так? Не отвечала ли в тот период в большей степени нашим национальным интересам федерация или конфедерация русских княжеств и республик? Во всяком случае, в условиях конфедерации вмешательство бюрократического государственного аппарата в духовную и хозяйственную жизнь было бы минимальным, представители творческой элиты и ремесленники получили бы более благоприятные возможности для своей деятельности, имея выбор места приложения своих сил при соперничестве князей в украшении своих городов и меценатстве, как это было в Германии. Не смогли бы мы тогда избежать и трагического раскола нации? Ведь именно централизаторская политика Москвы побудила второе по значению русское княжество со столицей в Вильне предпочесть федерацию с Польшей. Лучшие представители русской православной Церкви, и, в частности, преп. Сергей Радонежский, прилагали

усилия в направлении сближения и сотрудничества русских княжеств (т. е. по существу, в направлении федерации), и созданный под прямым давлением Церкви союз русских князей одержал блистательную победу на Куликовом поле, доказав свою эффективность и сделав важнейший шаг к решению исторической национальной задачи — освобождению Руси от татарского ига, к чему, между прочим, не очень стремились московские правители, предпочитавшие использовать орду в интересах своей централизаторской политики.

Некоторые исследователи, не замечая имевших место «подмены», «подлога», называют идею «Третьего Рима» не только в ее эсхатологическом смысле (что по существу своему верно), но и в политическом (что совершенно неправильно), выражением русской национальной идеи. Говоря об отказе вел. князя Василия Васильевича⁹ признать Флорентийскую унию¹⁰, А. В. Карташев восклицает: «Пульс духовного волнения души русской возвышается до библейских высот. Святая Русь оправдала свою претензию на деле. Она взяла на себя героическую ответственность защитницы православия во всем мире, она встала в своих глазах мировой нацией, ибо Московская держава стала вдруг последней носительницей, броней и сосудом Царства Христова в истории — Римом Третьим, а Четвертому не бывати»*. И далее: «Выше этих высот и шире этих широт русское национально-религиозное и религиозно-национальное сознание никогда не поднималось. Последующая его история была только практическим раскрытием и приложением все того же цикла идей. Русское самосознание от самых пелен своих как-то сразу вознеслось на свою предельную высоту... На грани XV и XVI веков величие и слава «святой Руси» сразу и сомнительно открылись русской душе и затем незабываемо залегли в ней навсегда»**.

Последняя фраза сама говорит за себя. Речь в ней, конечно, идет не о Святой Руси, а об идее империи, ибо она, а не национальная идея, «ослепительно открылась» на грани XV и XVI веков. «Величие и слава» подобают только ей, а не смиренной русской святости. И открылась она, разумеется, не русской душе, а идеологам зарождающейся империи (да и те не сами додумались, подсказали ее иностранцы).

Смешение понятий привело к резкому смещению акцентов. Теперь во главу угла становится уже не внутренняя творческая работа общечеловеческого характера и значения, а внешняя

* *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 36.

** Там же. С. 37—38.

устремленность с глобальными, мировыми обязательствами и претензиями, пока еще вполне благородными и совместимыми с национальной идеей, но до поры до времени...

Если плотью национальной идеи является народ, Церковь, творческая элита, то идея империи материализуется в абстрактной, безликой силе государственного аппарата. При торжестве централизаторской политики последний приобретает невероятное могущество и оказывается способным реализовать фантастические, чудовищные проекты. Чего стоит только раздел государства при Иване Грозном на земщину и опричнину, учреждение внутри государства еще одного террористического государства, служители которого, разъезжавшие с пёсьими головами, привязанными к седлу (и это-то в православной, святой Руси!), творили произвол, убивали и грабили, не признавая над собой никаких нравственных законов.

Опричнина оказала глубокое деморализующее воздействие на население. Было с чего прийти в смущение русской душе. Не здесь ли истоки смуты, приступы которой будут постоянно мучить ее на протяжении XVII века, наполняя апокалипсическим ужасом, предчувствием новых страшных потрясений, приближения конца мира, пришествия антихриста?

Петр I сделал все от него зависящее, чтобы оправдать эти предчувствия. При нем империя, провозгласившая себя уже номинально империей, окончательно вырабатывает и утверждает свою идеологию, зеркально противоположную национальному идеалу. В ней все иначе: вместо этнической общности — общность гражданская, вместо исконной национальной территории, органически связанной с этногенезом и жизнью нации, — территория империи, не имеющей пределов для своего расширения, вместо духовной вселенскости и общечеловечности — глобальные имперские устремления, вместо эсхатологии — политика, возведенная на уровень эсхатологии, вместо возвышенного космизма — принципиальная ограниченная приземленность, вместо утонченного мистицизма — рационализм и позитивизм, вместо религиозного понятия добра и Бога — абстрактное «общее благо», вместо нравственного закона — имперские юридические нормы, вместо личностного начала — тоталитарность, вместо соборности — коллегиальность, вместо духовной иерархии — табель о рангах, вместо терпимости — борьба с инакомыслием, вместо креационизма — ремесленничество, вместо творчества — его жалкая имитация. Вот почему в духовном и творческом отношении петровский период оказался и бесплодным. И если позднее в русской духовной и культур-

ной жизни произошло возрождение, то произошло оно не благодаря петровским реформам, а вопреки им, вопреки имперской идеологии, которой так и не удалось до конца подавить и уничтожить национально-религиозный идеал святой Руси. Не случайно, конечно, столь трагически складывалась судьба лучших и наиболее талантливых представителей творческой элиты России, само творчество которых, сам талант, сложившийся на национальной основе, был вызовом бездуховной имперской идеологии.

Личная роль Петра в осуществлении реформ, связанных с его именем, весьма велика, и, тем не менее, переоценивать ее не следует. Враждебная личностному началу, имперская идеология изламывает в своих жерновах и личность монарха.

Наделенный неограниченной властью, правом казнить и миловать без суда и следствия, он вместе с тем оказывался рабом собственной власти, таким же «колесиком» и «винтиком» в механизме империи, как и чиновники правительственного аппарата, «чернорабочим», служителем «общего блага». Происходила неизбежная десакрализация и в определенной степени деперсонализация власти правителя государства.

Не удивительно, что исследователи, изучая вопрос о том, кто является инициатором тех или иных петровских реформ (сам император или его сподвижники), во многих случаях не находят концов. Но, может быть, это и не так важно. Иногда Петр додумывал то, что не додумал Феофан (Прокопович), иногда Феофан досказывал то, что не досказал Петр.

Реформы диктовала безликая и абстрактная, но вместе с тем реальная и могущественная административно-командная система.

III

В свете вышеизложенного следует рассматривать вопрос, имевший исключительно важное значение не только для жизни Церкви в последующие столетия, но, можно сказать, для исторических судеб России в целом, вопрос о ликвидации московского патриаршества.

Личное негативное отношение Петра к патриаршеству хорошо известно (конфликт патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем глубоко запечатлелся в его сознании). Но в том же направлении шли мысли и его сподвижников. Сразу же после смерти патриарха Адриана Алексей Курбатов пишет царю:

«Видишь и ныне, ежели, Государь, те же будут во управлении, добра никакова не будет... О избрании же, Государь, патриарха мною достоин до времени обождати» *. Курбатов рекомендует Петру учредить временное церковное управление из надежных людей, одновременно изъяв из его ведения и передав в руки государства финансово-хозяйственные вопросы Церкви. Прислушиваясь к мнению Курбатова или независимо от него. Петр претворил в жизнь фактически все пункты изложенной им в письме программы.

Вопрос о патриаршестве был большим вопросом для Петра и его сподвижников. Еще недавно патриарх именовался великим государем, и в вербное воскресенье он восседал на коне, которого вел за узду сам царь. На памяти современников Петра патриарх судился с царем перед восточными святителями, как равный с равным. Более того, имелось официальное постановление собора 1666—1667 гг. о том, что царь самостоятелен и независим в делах гражданских, а патриарх самостоятелен и независим в делах церковных, и что ни одни из них не должен вмешиваться в область ведения другого **. Все это никак не укладывалось в имперскую доктрину.

После смерти патриарха Адриана Петр счел уместным «до времени обождать» с решением вопроса об его преемнике. Начавшаяся война со Швецией дала повод затянуть решение. Между тем, 16 декабря 1700 г. (через два месяца после кончины патриарха) местоблюстителем патриаршего престола был назначен молодой митрополит Рязанский и Муромский Стефан Яворский, которого по крайней мере в тот момент Петр рассматривал как своего единомышленника. Сразу же (в январе 1701 г.) был восстановлен монастырским приказ, во главе которого был поставлен бывший астраханский воевода Мусин-Пушкин, которому было велено «сидеть на патриаршем дворе в палатах и писать монастырским приказом» ***. К компетенции этого ведомства было отнесено управление патриаршими, архиерейскими, монастырскими и церковными вотчинами, установление церковных штатов, назначение настоятелей, осуществление строительных работ, посредничество между Церковью и государством.

Освобожденный от хозяйственных забот, Стефан (Яворский) не имел почти никакой власти и в чисто духовных делах. Кад-

* *Верховской П. В.* Указ. соч. С. 111.

** *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 5. С. 280—285.

*** *Поселянин Е.* Указ. соч. С. 14.

ровые вопросы решались помимо него по представлению Мусина-Пушкина, Меншикова и других лиц. Мусин-Пушкин распоряжался патриаршей типографией, ведал переводами, изданием книг и даже исправлением Священного Писания*. Полномочия местоблюстителя были ограничены к тому же постоянным соборанием епископов, попеременно вызывавшихся в Москву.

По всей видимости, Петр не сразу пришел к мысли о ликвидации патриаршества де юре. Можно согласиться с П. В. Верховским, что на эту мысль его навел, сам того не желая, митрополит Стефан (Яворский)**. Стремясь получить сан патриарха, он дал Петру однозначно понять, что пост местоблюстителя не позволяет ему эффективно решать церковные вопросы. Однако из его доклада (от 20 ноября 1718 г.) царь, занятый в это время формированием коллегий, сделал совершенно иные выводы. «А для лучшего впредь управления, — написал он в своей резолюции, — мнится быть удобно Духовной Коллегии, дабы удобнее такие великие дела справлять было возможно»***. В том же месяце архимандриту Феофану (Прокоповичу) было поручено приступить к разработке «Духовного Регламента»¹¹.

Как видно из черновой рукописи «Духовного Регламента», последний был написан архим. Феофаном в форме записки. Прочитав ее 11 февраля 1720 г., Петр внес в нее незначительные коррективы (заменена была главным образом личная форма документа) и передал на рассмотрение сенаторов и ряда духовных лиц, среди которых, кроме автора документа, были митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский), митрополит Смоленский Сильвестр (Холмский)¹², еп. Тверской Варлаам (Косовский)¹³, архиеп. Нижегородский Питирим¹⁴, еп. Карельский Аарон (Еропкин)¹⁵ и ряд архимандритов. Духовные лица, отметив необходимость небольших исправлений, заявили в отношении регламента в целом, что «все учинено изрядно»****. Не удовлетвовавшись этим заявлением, Петр с помощью подполковника Давыдова собрал их подписи под документом. Затем тому же подполковнику он поручил собрать подписи остальных архиереев («а буде кто прописыватца не станет, то у того взять на листе за рукою, какой ради притчины оной не подписываетца»)*****. В результате регламент подпи-

* Там же. С. 15.

** *Верховской П. В.* Указ. соч. С. 153.

*** Там же. С. 155.

**** Там же. С. 163.

***** Там же. С. 171.

сали все архиереи, за исключением Белгородского и Сибирского (к последнему, видимо, далеко было ехать). 48 архимандритов, 15 игуменов и 5 иеромонахов.

Успешно завершив «боевую операцию», подполковник Давыдов 4 января 1721 г. вернулся в Санкт-Петербург, а 25 января Петр подписал манифест об учреждении духовной коллегии в составе президента — Стефан (Яворский), двух вице-президентов — Феодосий (Яновский) и Феофан (Прокопович), накануне поспешно возведенных в архиепископский сан, 4 советников из архимандритов и 4 асессоров из протоиереев. Манифестом президент духовной коллегии был наделен равными правами с другими ее членами, и тем самым была парализована его возможность оказывать какое-либо особое влияние на решение церковных вопросов. Императорский манифест обязывал членов высшего церковного органа перед вступлением в должность приносить присягу «крайнему Судии Духовной сей Коллегии, самому всероссийскому Монарху».

На первом заседании духовной коллегии, состоявшемся 14 февраля 1721 г., сразу же встал вопрос, по какой форме поминать в храмах во время службы правительствующее духовное собрание (у его членов, видимо, язык не повернулся произнести слово «коллегиум»). С известной робостью они предложили именовать его святейшим, уверяя царя, что «сей титул Святейший никому же партикулярно присвоится, но токмо всецелому собранию». Петр I милостиво согласился, заменив «собрание» словом «синод». Таким образом, с первого заседания духовная коллегия стала святейшим синодом, что несколько смягчило ее не вполне церковный характер и как бы приравнивало к достоинству патриарха. На правах «наследников» патриаршей власти, члены синода и сотрудники его канцелярии, начиная с президента Стефана (Яворского) и кончая протоинквизитором иеродиаконом Пафнутием, поспешили разделить между собой патриаршее имущество (облачения, панагии, кресты и прочие «келейные вещи»).

Превращение духовной коллегии в святейший синод имело и другое значение, поскольку было связано со взаимоотношением этого органа с сенатом, которому подчинялись правительственные коллегии. На первом же заседании его члены поставили этот вопрос, заметив, что «на патриаршее имя указов ниоткуда не присылалось, Духовная же Коллегия имеет честь, силу и власть патриаршескую, или едва и не большую, понеже Собор». И этот вопрос был решен положительно. Синод был уравнен в правах с сенатом и подчинен непосредственно монарху.

После смерти митрополита Стефана (Яворского) в ноябре 1722 г. должность президента синода оказалась де факто упраздненной. Зато архиепископ Феодосий (Яновский) стал подписываться как «первенствующий член св. синода». А в 1726 г. названия президента, вице-президентов, советников и ассессоров были официально отменены, «ибо те чины приличны более к светским правлениям, а не к духовным» *. В том же 1726 г. св. синод был разделен на 2 апартамента. В первый вошли 6 архиереев. Второй был образован из 5 мирян. Он, однако, скоро превратился в коллегия экономии и был выведен из св. синода, который стал архиерейским по своему составу.

Так же, как сенат и коллегии, св. синод с самого начала был поставлен под надзор доверенного лица монарха, «ока государя», обер-прокурора, которому было поручено «накрепка смотреть» за деятельностью высшего церковного органа. Инструкция вменяла ему в обязанность постоянно присутствовать на заседаниях синода и внимательно наблюдать, чтобы его члены строго руководствовались в своей деятельности высочайшими указами и регламентами **. В подчиненное положение к обер-прокурору ставились исполнительные органы синода и, в частности, канцелярия. Все это давало ему возможность активнее вмешиваться в синодальную деятельность. Любопытно, что, с другой стороны, в отсутствие царя синод имел право в случае совершения обер-прокурором преступления арестовать «око государя» и начать в отношении его судебное расследование. Видимо, тут действовал принцип «разделяй и властвуй».

Впрочем, как бы ни были велики полномочия обер-прокурора, на практике его роль в решении церковных вопросов оказалась весьма скромной.

Синодальные члены с не меньшим рвением стремились завоевать благосклонность монарха, имели к нему больший доступ. Их прошения подавались царю без всякого посредничества обер-прокурора. К тому же, последний был поставлен по отношению к ним достаточно униженное положение. Его зарплата была по крайней мере раза в два меньше, чем у рядового синодального чиновника, что вынуждало обер-прокурора «всепокорнейше» просить св. синод «наградить» его определенной денежной суммой ***.

* Там же. С. 500.

** *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия. Казань, 1900. С. 42.

*** Там же. С. 80.

Тот факт, что дополнительный приводной ремень в лице обер-прокурора работал вхолостую, свидетельствует о том, что механизм включения высшего церковного руководства в государственную бюрократическую машину был отлажен отменно. Впрочем, нельзя сказать, что церковная реформа вызывала энтузиазм среди русского духовенства. Подписи под Духовным Регламентом, собранные с помощью подполковника Давыдова, вряд ли свидетельствуют о ее поддержке. В одном из своих частных писем (от 10 мая 1720 г.) Феофан (Прокопович) сообщает, что он начал писать книгу в защиту Духовного Регламента, а это несомненно свидетельствует о наличии глухой, но вполне определенной оппозиции*. О том же говорит и драматическая судьба явно не сочувствовавшего реформе митрополита Стефана (Яворского), по воле монарха ставшего президентом духовной коллегии.

Какое же значение имела церковная реформа Петра с позиций русской православной Церкви и с точки зрения национально-религиозных интересов России? Рассмотрение этого вопроса хотелось бы начать с оценок митр. Московского Филарета (Дроздова)¹⁶. Его отношение к петровской реформе однозначно негативно. «Конечно, не для возвышения духовенства, — пишет он, — пожелал (Петр I. — И. Э.) отменить патриаршее достоинство и, в пародию над духовенством и над церковными обрядами, учредил так называемый всешутейший собор»**. В другом случае он замечает: «Хорошо было бы не уничтожить патриарха и не колебать иерархии, но восстанавливать патриарха было бы не очень удобно; едва ли был бы он полезнее синода. Если светская власть начала тяготеть над духовною: почему один патриарх твердо вынес бы сию тягость, нежели синод? И при вселенском патриархе нужным оказался синод: и в России есть синод. Очень ли велика разность в том, что в России первенствующий член св. синода не называется патриархом?»*** Митрополит Филарет полагал, что св. синод учрежден с благословения восточных патриархов и имеет «характер собора»****.

Безусловно, нет никаких оснований полагать, что патриарх смог бы в большей степени, чем синод, противостоять давлению светской власти. Но точка зрения о том, что учрежденный Петром святейший синод имел характер собора, представляется

* *Верховской П. В.* Указ. соч. С. 497.

** *Филарет, митр.* Собрание мнений и отзывов. Т. V. Ч. I. С. 316.

*** Там же. Т. IV. С. 145.

**** Там же. С. 223.

весьма уязвимой. Более убедительна позиция, изложенная в записке С. Ю. Витте¹⁷ «О современном положении в Православной Церкви», где, в частности, говорится: «Учрежденный Преобразователем России Синод носит только внешние, отнюдь не канонические черты соборности. В нем соборное начало подменено коллегиальностью. Сущность соборного начала не в том, что во главе правления стоит не одно, а несколько лиц, а в том, что каждое из этих лиц является представителем целой общины. Коллегиальность же есть система внутренней бюрократической организации» *. Вряд ли можно говорить, что святейший синод был учрежден с согласия восточных патриархов. Согласие патриархов (не всех, а только константинопольского и антиохийского) было получено пост фактум через два с половиной года, причем в ответ на послание царя, в котором церковная реформа представлялась в искаженном свете. В грамоте Петра говорилось, что синод учрежден после долгого и тщательного обсуждения с духовным и мирским чином, что составлен он «из достойных Духовных особ, как архиереев, так и киновиархов, число довольное». О присяге было сказано, что она имела целью обеспечить соблюдение синодом православных догматов, и ничего не сообщалось об исповедании монарха как «крайнего Судии Духовныя Сея Коллегии» **. Дезинформация, а также прямая зависимость патриархов от политического покровительства и финансовой помощи царя (константинопольскому патриарху в 1718 г. была обещана годовая милостыня в 3000 рублей) *** не могла не сказаться на решении восточных первосвященителей, утвердивших заочно радикальнейшую церковную реформу по представлению мирянина. Хотя и главы государства, не спрашивая соборного мнения русской православной Церкви.

Реформа Петра оказалась чреватой серьезными негативными последствиями для Церкви. Нарушение принципа соборности не могло не привести к определенной стагнации церковной жизни. Разверзалась брешь между центральной церковной властью, назначаемой и действующей по указу государя, и поставленными в полную зависимость от нее епархиальными архиереями. Возник раскол между обществом и духовенством. Если в Древней Руси духовенство не представляло собой замкнутого сословия и было открыто для выходцев из всех слоев общества

* *Верховской П. В.* Указ. соч. С. СЛII.

** Там же. С. 680—681.

*** Там же. С. 682.

(любой человек, не имеющий канонических препятствий, мог принять духовный сан), то теперь оно превращалось в особый служилый класс, вступление в который и выход из которого были резко ограничены. По существу, произошло закрепощение духовенства. Затруднение притока свежих сил неминуемо вело к его интеллектуальному и духовному оскудению и к ослаблению, таким образом, нравственного влияния на общество.

В двусмысленное положение ставили духовенство такие правительственные постановления, как дополнение к Регламенту «О правилах притча церковного и чина монашеского», которым ему вменялось в обязанность доносить Тайной канцелярии и Преображенскому приказу об открытых на исповеди злоумышлениях. В связи с этим Н. И. Кедров замечает: «Когда Петр повелел указом, чтобы духовный отец открывал уголовному следователю грехи, сказанные на исповеди, духовенство должно было почувствовать, что отселе государственная власть становится между ним и народом, что она берет на себя исключительно руководство народной мыслию и старается разрушить ту связь духовных отношений, то взаимное доверие, какое было между паствою и пастырем» *.

Особенно тяжелые последствия петровская реформа имела для русского монашества, которое было стеснено материально, ограничено штатными нормативами, поставлено в жесткие рамки правительственных указов, лишаящих его свободы интеллектуального труда и передвижения. Монашество в принципе не укладывалось в систему утилитаристских воззрений Петра. В одном из его указов говорится: «Нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, понеже большая часть тунеядцы суть... А что говорят — молятся: то все молятся. Что же прибыль обществу от сего?» ** Вот почему он настойчиво стремился найти монахам какое-либо «общепольное» занятие, выписывал, например, мастериц из Брабанта, чтобы научить монахинь прядильному мастерству, и предписывал обращать монастыри в приюты и лазареты. По словам Е. Поселянина¹⁸, «Петр, с его ограниченными религиозными понятиями, не мог понять, что аскетическое монашество, молитвенно-созерцательное, служит громадную службу обществу, представляя собою прибежище для встречающихся во всяком обществе и во всякую эпоху людей тонкой духовной организации, которые зады-

* Кедров Н. И. Духовный Регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. С. 172.

** Поселянин Е. Указ. соч. С. 27.

хаются среди лжи, неправд и жестокостей мира и идеальные стремления которых находят себе пылкое удовлетворение лишь в пустыне, молитве, посте и уединении. Он забыл, что монастырь с его истовым богослужением, с его скопленною веками и сияющею в храмах священной роскошью, удовлетворяет эстетическому чувству народа, как бы видящего в этом великолепии храмов и божественных служб отблеск страстно желаемой им райской вечной красоты. Он забыл, чем был монастырь для средневекового русского общества, которому он помог вынести непомерную тяготу татарщины, какие духовные силы монастырь Троицкий сумел пробудить в погибшем народе в конце смутного времени» *. Впрочем, правильно ли говорить, что Петр забыл об этом? Он был к этому просто невосприимчив. Духовная жизнь монастырей, органически связанная с национально-религиозным идеалом, находилась для него как бы в ином измерении. Но вместе с тем он инстинктивно чувствовал в ней враждебное начало, несовместимое с идеей империи.

Церковная реформа не могла, наконец, не повлиять на характер дальнейших отношений русской православной Церкви с восточными патриархами. Они никогда уже не достигали той интенсивности и открытости, которые имели в XVII веке. Этому, правда, способствовало и общее изменение обстановки в Оттоманской империи, но не учитывать последствий петровской реформы было бы неверно. Хотелось бы сослаться на мнение архиепископа Сергия (Страгородского)¹⁹. «Русская иерархия, — пишет он, — фактически сознавала себя лишь частью иерархии вселенской и правила Церковью, так сказать, во имя вселенской иерархии и под нравственным контролем вселенской Церкви. С учреждением св. синода, прежде всего, рухнула эта фактическая связь с Церковью вселенскою, осталась только догматическая и таинственная... Уже не в качестве представителя вселенской иерархии синод правит русскою Церковью, а... по указу его императорского величества» **.

Многих исследователей привлекал к себе вопрос, связанный с религиозностью Петра. Его религиозность с элементами суеверия не вызывает сомнения. Часто приводится свидетельство о том, что Петр пел на клиросе, и это трактуется как доказательство его приверженности православным обрядам. С другой стороны, его нередко характеризуют чуть ли не как протестанта. В действительности все, видимо, было гораздо сложнее. Нет со-

* Там же. С. 29.

** *Верховской П. В.* Указ. соч. С. СXXXV.

мнений в том, что православное воспитание наложило свой неизгладимый отпечаток на личность Петра, но его воздействие в силу ряда причин не было глубоким. Отсюда отсутствие чуткости к самому сокровенному, сакраментальному в православии. Чувство мистического восприятия Церкви у него было атрофировано. Он был совершенно равнодушен к церковной догматике. Обряды вызывали у него скорее иронию и даже какое-то сатанинское искушение к пародийному фарсу. С трудом верится в то, что Петра, с его нравственным изломом, привлекала этическая сторона православного христианства. Но он видел в православии важный и столь необходимый для него стабилизирующий идеологический фактор.

Авторитарный режим Петра имеет в своей сущности явные элементы тоталитаризма. На исходе смутного XVII века Петр стремится насадить и утвердить в стране и новое идеологическое единство. Вот почему все его законодательные акты до предела идеологизированы и представляют собой пространные философско-политические трактаты. Безусловно, Петр бы обошелся без православного христианства — протестантские концепции были понятнее для него и более подходили для его целей, но они не имели никаких шансов укорениться в огромной стране, альтернативы православия не существовало. Царь мог пародировать православные обряды на всешутейшем соборе, но обойтись без православия он не мог. Попытка использовать православное христианство, явившееся духовной закваской русского этногенеза и неразрывно связанное с русской национальной идеей, в интересах противостоящей ей имперской идеи является главным парадоксом петровской эпохи.

Разве не удивительно то, что Петр, насаждавший в России западные обычаи и окруживший себя иностранцами, вводит смертную казнь за соращение православных в иную веру? В постановлении синода, принятом в 1723 г., говорилось: «Во всех государствах твердое узаконение и обычай своим природным жителям отступления от своей природной государственной, хотя и худящей, веры не допускать и отступльшим смертию казнить»*. Этот законодательный акт был издан не в интересах Церкви, занимавшей в данном вопросе более терпимую позицию, а в интересах государственного режима, боровшегося против инакомыслия и рассматривавшего последнее как вызов государственной власти. Само государство следило за

* Мельгунов С. Религиозно-общественное движение русского народа в XVIII в. С. 696.

регулярностью посещения гражданами храмов, за соблюдением исповеди и т. д., и нарушения в этой области влекли за собой наказания штрафами. Более серьезные нарушения наказывались с беспощадной жестокостью: за богохульство, например, по воинскому регламенту надлежало «язык прожечь и голову отсечь» *.

Молох тоталитаризма требует жертв. Создаются специальные органы, занимающиеся расследованием государственных преступлений, в частности. Преображенский приказ. Возникают особые «майорские розыскные канцелярии», одна из которых, возглавляемая гр. П. А. Толстым, превращается в 1718 г. (в связи с делом царевича Алексея) в жуткую «Тайную розыскных дел канцелярию». Развертываются политические процессы, достигающие кульминации в 1722 г.

Совершенно ясно, против чего направлена созданная Петром машина идеологического подавления. Драматический конфликт национально-религиозного идеала и имперской идеи вступает в России в фазу острейшего кризиса. Платоновский «Котлован» начинается в петровскую эпоху. Великому проекту сооружения Вавилонской башни так и суждено будет остаться котлованом, ямой, пустотой, разверзшейся вниз, в преисподнюю.

Возможно ли возрождение русской религиозно-национальной идеи? Отвечая на этот вопрос, А. В. Карташев говорит: «Небываемое не бывает. Прошлогодний снег растаял. И не в нем дело, не в истлевшей плоти старой Руси, а в ее бессмертном духе, имеющем вновь воплотиться в соответствующую ему в новых условиях новую форму. Старотеократические условия исчезли. Мы живем в мире секуляризовавшейся культуры, новых правовых и авторитарных государств, многоверных, разноверных и безверных... Святая Русь в арматуре новейшей общестственности и государственности — это не парадокс, а единственно реальная возможность» **.

Замечательные слова! К сожалению, А. В. Карташев вновь пытается соединить несоединимое: русскую национальную идею и идею империи ***. В его рах *sancto-russica* потенциально заложен тот конфликт, который на протяжении истории неоднократно приводил нас к трагическим ситуациям.

Национально-религиозная идея, которая не от мира сего, по нашему глубокому убеждению, относится исключительно к

* Там же.

** *Карташев А. В.* Указ. соч. С. 47—48.

*** Там же. С. 46.

сфере духовной и нравственной. Она может и должна влиять на общественные и экономические отношения в государстве, на его внешнюю и внутреннюю политику, но ее брак с государством принципиально невозможен. «Симфония», причем далеко не совершенная, в Византии и в Древней Руси — это не закономерность, а исключение. Будучи православным священником, я убежден в особой миссии русской православной Церкви как хранительницы национально-религиозного идеала своего народа. Но вместе с тем, я отмечаю возрастающую роль в выражении этого идеала интеллектуальной творческой элиты, представители которой заняты в самых различных областях искусства, науки, общественной жизни и политики. И для этого их открытая и зримая принадлежность к русской православной Церкви вовсе не является непременным условием. Они сами могут себя считать агностиками или приверженцами других конфессий, оставаясь в русле русской православной традиции и являясь носителями русского религиозно-национального идеала. В этой связи в любопытную ситуацию попадают советские евреи, выезжающие в Израиль, которых там называют русскими и которые сами во многих случаях начинают сознавать себя русскими. Пушкин, Гоголь, Достоевский, т. е. русская национально-религиозная идея, оказывается, вошли в их плоть и кровь.

Область национально-религиозного идеала, как мы говорили, духовна. Эта сфера проявления этнических и конфессиональных различий, но не национальной розни. Последняя возникает тогда, когда предпринимаются попытки соединить национальную идею с идеей имперской, носительницей которой не обязательно являются великие нации. Можно приветствовать стремление различных народов, населяющих нашу страну, обеспечить свой государственный суверенитет в целях создания оптимальных условий для своего национального развития, важно, однако, не упускать из вида всю сложность диалектики взаимоотношений национального и государственного начала, о чем свидетельствует драма русской истории.

