

Церковная политика Петра Великого и наследие XVII столетия

Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. - М.: НЛЮ, 2004, с. 34-68

В первые годы после прихода к власти Петр, по видимости, активно в церковную политику не вмешивается, хотя распространенное представление о том, что для такого вмешательства он в это время еще не обладал достаточными рычагами власти, нуждается в существенных оговорках. р. Виттрам упоминает о том, что кандидатом Петра на освободившийся со смертью патриарха Иоакима в 1690 г. патриарший престол был псковский митрополит Маркелл, но Петр должен был смириться с выбором своей матери, и в патриархи был избран Адриан (Виттрам, I, 102). Виттрам замечает, что «[b]ei Peter hat diese Niederlage stark nachgewirkt», и предполагает, что она (неудача) обусловила «*tiefliegenden Ressentiment*» Петра в отношении церкви, сохранившийся на долгие годы. Источником служит дневник Патрика Гордона. Гордон концептуализирует данный конфликт как столкновение между молодым царем и его просвещенным окружением (в которое входит и сам Гордон), с одной стороны, и «*old boyars and the generality of the clergy*», ненавидевшими Маркелла за его просвещенность, — с другой. Можно не обсуждать сейчас, насколько пристрастен был Гордон, однако стоит заметить, что образ юного Петра, обиженного клерикальной старомосковской партией, повлиял на концепции историков его царствования — и Виттрама, и Крейкрафта (не говоря о более ранних). Петр предстает у них как персонаж страдающий и безответный, долгие годы (по крайней мере, до Вели-

35

кого посольства 1697 г.) дожидаящийся своего часа, чтобы дать отпор агрессивному обскурантизму. Таким образом, начало церковной политики относится к последним двум годам XVII в., после возвращения из посольства и разгрома стрелецкого бунта, и контекстом оказываются идеи, почерпнутые в европейском путешествии.

Между тем Петр и в 1690 г. не был столь безответен. Отдав патриарший престол Адриану, Петр очевидно добивается встречных уступок. Именно на это указывает исключение из архиерейского обещания рубрики, касающейся общения с инославными. Вряд ли можно сомневаться в том, что инициатива исходила от самого Петра, а не от нарышкинского или лопухинского клана и была ответом на завещание патриарха Иоакима. Своеобразным ответом на ригористические рекомендации покойного патриарха и предупреждением его преемникам было и устройство Всешутейшего и всепьянейшего собора. Первые сообщения о нем относятся ко времени непосредственно после избрания Адриана. П. Гордон отмечает в дневнике за 1 января 1692 г., что был в Преображенском, «где поставлен был патриарх» (Гордон, II, 360; ср.: Богословский, I, 131, 136—137; Виттрам, I, 106 след.), и обычно считается, что это был Никита Зотов. До Зотова, впрочем, уже был всешутейший патриарх — боярин Матвей Филимонович Нарышкин, умерший в 1691 г.; о нем сообщает кн. Борис Куракин, указывающий, что старый боярин был дураком и пьяницей (Куракин 1890, 71 след.; Виттрам, I, 108; Бушкович 2001, 179); такое бесцеремонное использование старого боярина свидетельствует, видимо, о дистанцировании Петра от нарышкинского клана, опека которого не устраивала амбициозного царя. Таким образом, по крайней мере в 1691 г. эта многолетняя затея

Петра уже существовала. Хотя для раннего времени сведения отрывочны, можно полагать, что с самого начала Всешутейший собор имел характер не просто пьяного развлечения, но кощунственной церемонии, призванной дискредитировать церковную традицию вообще и патриаршество в частности (ср.: Живов 2002, 402—423)¹³.

13 Мне представляется справедливым и ценным наблюдение Э. Зитцера, согласно которому церемонии Всешутейшего собора представляли собой «a monarchical rite of power, which elevated the tsar's person above normal men, asserted his prerogatives over church affairs» (Зитцер 2003, 15). Более сомнительным кажется мне трактовка Всешутейшего собора как институции или «political sacrament», которые создавали из ближнего петровского круга своего рода мистическую общину, «a community of believers in his God-given authority» (там же). Нет оснований думать, что поддерживавшие Петра почтенные и пожилые бояре (такие, как Тихон Стрешнев или Федор Ромодановский) испытывали какой-либо энтузиазм, будучи вовлечены в ритуалы пародийного «трезвого пьянства». Всешутейший собор был издевательством над теми культурными традициями, которым они были преданы, и дискредитация этих традиций, в которой они вынуждены были участвовать, должна была восприниматься ими как насилие, осложняющее их отношения с Петром, а отнюдь не как мистерия, объединяющая тех, кто веровал в харизматическую, лежащую вне церкви природу петровской автократии.

36

Таким образом, уже в начале 1690-х годов в петровском пол-ходе к церкви выделяются два определяющих момента: идея европеизации, помехой которой служит православная традиция, и идея клерикализма, т.е. представление о властной церковной организации, которая эту традицию поддерживает и придает ее ксенофобской направленности политическое значение. Можно сказать, что царствование Петра начинается с актуализации двух сформировавшихся до него противостояний: священства и царства (клерикализма и антиклерикализма), с одной стороны, иноземного и местного (принадлежащего национальной религиозной традиции) — с другой. Как и в прежнее время, а именно с последних лет царствования Алексея Михайловича, иноземное сочетается с царством, а местное — со священством, или, другими словами, царь и царский двор оказываются рассадником инноваций, ориентированных на чужое, тогда как церковная власть делается защитницей национальных традиций, которым она, взявшись их защищать, придает религиозную значимость. Сейчас такое распределение кажется само собой разумеющимся, однако стоит держать в уме, что так было не всегда и при патриархе Никоне именно церковь была двигателем чуждых национальной традиции инноваций, так что мантия хранителя отеческой старины была для никонианской церкви обновкой¹⁴. За время правления Иоакима, однако, эта обновка прижилась и стала выглядеть так, как будто церковь носила ее с незапамятных времен.

14 Почему церковь апроприрует эту роль и когда именно это случается, это более сложный вопрос, нежели может показаться. Вряд ли противодействие культурным инновациям «нарышкинского» периода правления Алексея Михайловича сыграло в этом решающую роль, хотя «антинарышкинская» реакция первых лет царствования Федора Алексеевича (ссылка Артамона Матвеева, консерватизм влиятельной царевны Ирины Михайловны, возвращение Милославских — ср.: Бушкопич 2001, 87—96), находившая сочувствие у патриарха Иоакима, была одним из второстепенных факторов. Главным фактором было, однако, противостояние старообрядцам. Старообрядцы (имею в виду апологетов старообрядчества после Большого Московского собора 1666—1667 гг.) также в силу своих боголюбческих корней поначалу были реформаторами, а не адептами отеческой старины (ср.: Паскаль 1938, 35—73, 119—189; Зсньковскнй 1970, 102—184; Живов 2002, 323—333). Апологизировать старину они стали лишь в борьбе с никоновскими инновациями, поскольку одним из основных их аргументов было то, что Никон, опорочивая старые обряды, отвергает святость и благочестие московских святителей, преподобных русских подвижников и благоверных царей (ср.: Чернявский 1970, 140—156). Старообрядцы, таким образом, конструировали благочестивую русскую старину (отличную от той неблагочестивой русской старины, с которой боролись боголюбцы и которая теперь стала концептуализироваться как недавнее развращение) и себе приписывали роль ее хранителей и защитников. В ответ на это никониане выстраивали собственную альтернативную отеческую старину, также благочестивую, но крестившуюся трехперстным знаменем, писавшую «Иисус» с двумя начальными гласными и т.д.

Нас сейчас не интересует, что никонианская старина была в большей степени фальсифицированной (вплоть до прямых подделок, как Деяние на еретика Мартина, см. ниже, § 1-4), чем старина старообрядческая. Дискурсивная стратегия была одной и той же, и «никонианский» дискурс, сформировавшийся, впрочем, после низложения Никона, является в данном отношении производным от дискурса старообрядческого.

37

В этом контексте молодой Петр не выступает в качестве радикального новатора. Он действует в тех координатах, которые обозначились при его старшем брате и сестре: поддерживает европейские инновации и утверждает права царства, ограничивая роль священства. Однако, продолжая, он развивает и преобразует. При Федоре и Софии европейские новшества были внутренним достоянием элиты, в основном они локализовались «на Верху», в пределах двора и ближнего окружения монархов. Конечно, кое-что выходило наружу, как, например, реформа придворного платья при Федоре в 1680 г., которая, впрочем, напоминала реформу Петра не ориентацией на европейскую моду, а характером государственной регламентации (см.: Седов 1992; ср.: ПСЗ, II, № 850, с. 288—289; с неправильной датировкой и неверными указаниями у Соловьева, XIV, стб. 1189—1190) или — куда существеннее — деятельность царевны Софии на виду у всех, однако все же по большей части новые затеи оставались прикровенными, и в публичной сфере господствовали традиционные порядки. Это было существенно, так как позволяло сохранить видимость гармонии, репрезентировать власть как единое начало и скрыть подрывающие ее противостояния, не вовлекая в них большие социальные группы московского населения.

38

Петр едва ли не с самого начала бесчинствовал публично, например, устраивая шутовскую свадьбу шута Якова Тургенева в январе 1695 г., когда «в поезде были бояре и окольные, и думные, и всех чинов полатные люди, а ехали они на быках, на козлах, на свиньях, на собаках; а в платьях были смешных в кулях мочальных, в шлапах лычных, в крашенинных кафтанах, опушены белыми хвостами, в соломенных сапогах, в мышьих рукавицах, в лубошных шапках» (Желябужский 1840, 39—40). Еще более демонстративными и публичными, всем напоказ, были триумфальные торжества после взятия Азова в 1696 г. Церемония триумфального въезда и сами триумфальные ворота были устроены по западноевропейским барочным моделям с широким использованием римских имперских атрибутов и античных мифологических изображений (Марса и Геркулеса), которые в восприятии традиционного большинства общества несомненно выступали как языческие идола (см.: Живов 2002, 472—482; описание триумфа см.: Устрялов, II, 300; Богословский, I, 344-350).

Публичность этих действий имела принципиальное значение, поскольку чужеземные обычаи превращались здесь из элитарных забав, предназначенных для внутреннего употребления, в открытые демонстрации нового образа жизни, нового культурного дискурса и соотнесенной с ним новой идеологии власти. Зрители должны были не только удивляться невиданным новинкам, но и воспитываться ими: публичность означала дидактичность. Показательны, например, апелляции к победе Константина над Максентием в рамках того же азовского триумфа; на украшавших триумфальные ворота шпалерах были надписи; «на одной находились слова: *возврат с победы царя Константина*; на другой: *победа царя Константина над нечестивым царем Максентием римским*» (Богословский, I, 346). Константин как alter ego Петра должен был внушать концепцию царского единоначалия, идею о том, что его власть охватывает как светскую, так и духовную область и что именно он, а не патриарх должен стоять во главе христианского народа (этот семантический потенциал Константина эксплуатируется затем в течение всего Петровского царствования — см.: Живов 2002, 397—400).

Разыгрывавшиеся на публике сценарии власти (ср. о них: Вортман, I, 42—51) не в меньшей степени, чем институциональные преобразования, должны были изменить социокультурную фактуру русского общества и принудить его к освоению новых, внецерковных представлений о власти и к новому жизненному поведению, предписывавшемуся этой властью.

39

После возвращения Петра из Великого посольства его дидактические жесты драматически радикализуются. Что именно подтолкнуло его к этому, трудно сказать однозначно. Это мог быть и заграничный опыт, и подавление стрелецкого восстания, и общая решимость реформировать государство и общество, безжалостно порвав с традициями и навязав России европейские модели социального поведения и новую систему ценностей. Символические жесты лучше всего свидетельствуют об этой решимости. На следующий день после своего возвращения, 26 августа 1698 г., Петр собственноручно обрезает бороды у бояр, начиная с Шеина и Ромодановского, и затем распоряжается, чтобы служилые люди бород не носили. Лишившись бороды, служилый человек каждый день, взглянув в зеркало или утерев рот, получал напоминание о том, что он приобщился новой секулярной власти, и задумывался над тем, не встанет ли он за это на Страшном суде «с обретыми еретиками», как ему еще недавно внушали церковные власти. Культурное противостояние становилось, таким образом, неотвратимой экзистенциальной проблемой, доведенной до сознания наиболее важного для Петра сектора общества.

Осенью того же 1698 г. начались беспрецедентные по своей жестокости и массовости публичные казни стрельцов. Петр не только руководил этими расправами и присутствовал при них, но и заставлял своих приближенных участвовать в них в качестве палачей. И. Г. Корб в своем дневнике под 27 октября записывал: «Все Бояре и Вельможи, присутствовавшие на совещании, на котором решено было бороться с мятежными Стрельцами, были призваны сегодня к новому судилищу: перед каждым из них поставлено было по одному осужденному, и всякому нужно было привести в исполнение топором произнесенный им приговор. Князь Ромодановский [Михаил Григорьевич], бывший до мятежа Начальником четырех полков, по настоянию его Величества, поверг на землю одним и тем же лезвием четырех Стрельцов; более жестокий Алексашка [Меншиков] хвастался, что отрубил двадцать голов; Голицын был несчастлив, так как неудачным ударом значительно усилил страдания осужденного. <...> К этой же должности палача приглашали Генерала Лефорта с Бароном фон Блюмберг, но они отговаривались тем, что это не согласно с обычаями их родины; этой отговорке их вняли. Сам Царь, сидя на кресле, смотрел с сухими глазами на всю эту столь ужасную трагедию и избиение стольких людей, негодуя на одно то, что очень многие из Бояр приступали к этой непривычной обязанности с

40

дрожащими руками» (Корб 1906, 96, см. еще: там же, 195; об аналогичном сообщении Гвариентасм.: Бушкович 2001, 207; ср. еще: Богословский, III, 111 — 116). Эта зловещая инициация также, видимо, должна пониматься как приобщение к секулярному началу, поскольку она предполагала нарушение самых основных религиозных запретов, заставляла участников погубить свою душу в доказательство своей преданности новой власти. Характерно, что иностранцы были от этой инициации избавлены.

Важным символическим жестом было и введение нового летоисчисления. Оно было введено указами от 19 и 20 декабря 1699 (7208) г. именно как европеизирующее преобразование. В указе от 20 декабря говорилось: «[И]звестно Ему Великому Государю нетолько что во многих Европейских христианских странах, но и в народах Славянских,

которые с Восточною православною нашею Церковью во всем согласны <...> лета свои счисляют от Рождества Христова осьмь дней спустя, то есть Генваря с 1 числа, а не от создания мира, за многую разнь и считание в тех летах, а ныне от Рождества Христова доходит 1699 год, а будущего генваря с 1 числа настанет новый 1700 год купно и новый столетный век: и для того доброго и полезного дела, указал Великий Государь впредь лета счислять в Приказах и во всяких делах и крепостях писать с нынешнаго Генваря с 1 числа от Рождества Христова 1700 года» (ПСЗ, III, № 1736, с. 681-682; ср. там же № 1735, с. 680—681). Для носителей традиционной культуры перемена календаря означала, что царь украл восемь месяцев у Господа Бога: 7208 год длился четыре месяца. Петр тем самым демонстративно объявляет себя владельцем времени, т.е., действуя как антихрист, приписывает себе божественные права (ср.: Успенский, 1,71—82)¹⁵.

Радикализуя противостояние священства и царства, иностранного и традиционного, Петр действовал в рамках того репертуара ролей, которым светская власть располагала и до него, так что в этом плане — несмотря на демонстративный разрыв с традициями у царя-преобразователя просматривается преемственность с деятельностью его предшественников. В этом случае манипуляция с доставшимся Петру наследством достаточно прямолинейна. Она состоит в гипертрофии абсолютистских полномочий монарха,

15 В этом же ряду стоит упомянуть, что после возвращения из Великого посольства Петр отменяет обряд шествия на осляти в Вербное воскресенье (Живов и Успенский 1987, 109—115). Этот обряд символически указывал на смирение царства перед лицом священства. В 1699 г. еще при жизни патриарха Адриана он не совершается.

41

захватившего себе роль главного распорядителя религиозной и культурной жизни своих подданных. Такие претензии, хотя и не в столь выраженном виде, были и у Алексея Михайловича, и у Федора, и у Софии. Можно сказать, что в этих аспектах Петр был не преобразователем, а максималистом.

В других случаях манипуляции с унаследованным материалом имели более сложный характер. Так обстояло дело прежде всего с /противостоянием московской и украинской традиций. С 1700 г. Петр, пользуясь беспомощностью патриарха Адриана, утратившего всякое влияние после властной агрессии царя в 1698—1699 гг., пострижения царицы Евдокии и сдачи позиций духовной власти (патриарх должен был извиняться, что царица не была отправлена в монастырь до приезда царя, и уплатить большую сумму денег для смягчения царского гнева — Богословский, III, 13—14), начинает раздавать украинцам архиерейские места. Это начинается с поставления — по прямому указанию царя — Стефана Яворского митрополитом Рязанским в апреле 1700 г. (еще при жизни Адриана) с видимым нарушением канонического порядка, когда его предшественник, митрополит Авраамий увольняется на покой «за старостою» без прошения с его стороны (см. ниже, § 1-6). В том же году игуменом Заиконоспасского монастыря и ректором академии был назначен Палладий Роговский (хотя и великорус, но переходивший в латинство и учившийся в Польше и Риме, т.е. сделавший типично украинскую карьеру — ср.: Флоровский 1933). Затем в 1701 г. следует Димитрий Туптало, в 1702 г. Филофей Лещинский и т.д. (подробные данные у Харламповича 1914).

Поставление украинских архиереев с их латинской образованностью, западными культурными навыками и привычкой к католическому богословствованию шло прямо вразрез с политикой церковной власти (патриарха Адриана) после собора 1690 г. (см. выше) и в этом смысле было не гипертрофией уже существовавших тенденций, но революционным переворотом, открытым вызовом великорусскому духовенству. Оно

было равнозначно заявлению о недоверии архиереям иоакимовского и адриановского поставления, недоверию их лояльности, готовности сотрудничать с царем и повиноваться ему как богоизбранному монарху, отвечающему за благополучие православного царства. Петр, как мы знаем, вовсе не собирался переходить в какую-нибудь «еретическую» веру, православная догматика и основные обрядовые установления православной церкви никакого возмущения у него не

42

вызывали, и он даже, в меру своего невежества, интересовался богословскими вопросами¹⁶ и порою находил удовольствие в православном богослужении (пел на клиросе и читал — см.: Юль 1900, 133; Аристов 1875, 480). Однако правильная православная вера представлялась ему иной, нежели большинству его подданных, — более рациональной, лишенной «суеверий», более ученой, требующей меньшего внешнего благочестия, с духовенством, послушным монарху, пекущимся об «общем благе» и не имеющим собственных экономических интересов и т.д. (ср.: Верховской, I, 54—60). Он нисколько не хотел изменять православие, он хотел переделать его по своему вкусу и считал себя правомочным осуществить эту переделку как — в соответствии с русской традицией, усиленной английскими впечатлениями, — верховный защитник и хранитель православной веры. Петр, понятно, не мог не понимать, что русское духовенство в этих преобразовательных намерениях никак ему не сочувствовало.

До какой степени Петр рассчитывал, что украинское духовенство окажется более податливым и в большей степени разделяющим его вкусы, остается не вполне ясным. Очевидно, однако, что здесь было много взаимного недопонимания и ложных ожиданий, и вполне возможно, что возникающая в силу этого двусмысленность входила в намерения Петра. Конечно, само по себе обращение к украинцам новостью не было, поскольку в царствование Алексея Михайловича они были основным ресурсом религиозного просвещения, к которому апеллировали так называемые Никоновские реформы (см.: Харлампович 1914). Это создавало обманчивую видимость преемственности, в которой — в украинской перспективе — могла теряться новизна действий Петра. При Алексее Михайловиче выходцам из Украины отводилась роль приглашенных специалистов — знатоков тех вопросов, которые ставили перед ними царь и патриарх, в церковном управлении как таковом они не участвовали. В том противостоянии внешнего просвещения и местного невежества, которым в то время оперировали церковные реформаторы (см. выше), украинцы выступали как носители учености.

¹⁶ Показательно, что книги религиозного содержания составляли 28,2% личной библиотеки Петра (см.: Луппов 1973, 170). Луппов пытается списать эту высокую пропорцию на издания, случайно попавшие к Петру из библиотеки его сестры Наталии Алексеевны, однако Л. Хьюз справедливо сомневается в обоснованности данного аргумента (Хьюз 1998, 526, примеч. 383).

43

Киевское духовенство продолжало воспринимать себя таким образом и в последующее время — несмотря на поражение на соборе 1690 г. и унификационную политику Адриана. Оно и в самом деле было образованнее московского, часто получало образование в иезуитских коллегиях и поэтому связывало свой вызов в Москву именно с этими своими качествами. Аналогичным образом интерпретируют действия Петра и многие исследователи, воспроизводя тем самым декларативные утверждения своих персонажей (ср.: Терновский 1879; Харлампович 1914; Верховской, I; Крейкрафт 1971; Панченко 1984, 186 и др.).

Украинцы и в самом деле могли быть естественными агентами вестернизации и модернизации в церковной сфере, хотя и несколько иного оттенка, чем тот, который

привлекал Петра. Возможно, Петр не мог в полной мере оценить эти нюансы (и это еще один момент взаимного непонимания) или просто игнорировал их, потому что других людей у него на виду не было. Во всяком случае, просвещенческий фактор вполне мог сказаться на решении Петра. Хотя это обстоятельство играло, видимо, некоторую роль и эксплуатировавшийся Петром просвещенческий дискурс требовал определенных кадровых решений, основная причина, как представляется, лежала в другом. Украинское духовенство, по словам Г. Шевелова, «have not and could not have any firm ground in Russia» (Шевелов 1951, 45). Это, с одной стороны, делало неопасным для Петра их возможное противодействие реформам, а с другой — вносило культурное и этническое противостояние в церковную жизнь и тем самым создавало дополнительные возможности контроля над духовенством.

Из двух целей — распространения просвещения и утверждения царского единовластия — последняя была явно более значимой, а первая могла создавать видимость преемственности, отсылая к старому противостоянию просвещения и невежества. В этом и состояла привлекательная сторона данной непростой манипуляции, дававшей Петру возможность маневрировать и собирать двойной урожай. Видимо, некоторые из киевских монахов отправлялись в Москву с просветительскими надеждами (Димитрий Туптало в большей степени, чем Яворский), основанными на прецедентах XVII в. Однако просвещение все же было приманкой, и украинских архиереев ждало быстрое разочарование. «Оскудевшие убо во всем, оскудехом и во учении», — писал в середине 1700-х годов Димитрий Ростовский, заведший школу в Ростове, но ока-

44

завшийся без средств для ее содержания (Шляпкин 1891, 339)¹⁷. В этом контексте не стоит преувеличивать, как это делает Дж. Крейкрафт, стремление Петра «to improve the moral and religious standards of clergy and reork» (Крейкрафт 1971, 26). В качестве противовеса просвещенческим декларациям нужно помнить указ от 31 января 1701 г., запрещавший монахам держать в келье перья и бумагу (ПСЗ, IV, № 1834, с. 140).

Большим подарком для царя была смерть патриарха Адриана 16 октября 1700 г. Сколь бы малым влиянием ни располагал патриарх в последние два года своего правления, сама институция патриаршества была связана с целой системой администрирования, которую трудно было эффективно контролировать. Отсутствие патриарха давало возможность сломать эту систему и взять административно-судебную деятельность церковных органов в свое оперативное управление. 18 октября Тихон Стрешнев спрашивал находившегося под Нарвой царя: «Соборною Церковью із архиереев кому ізволишь вѣдать? <...> Домовыхъ святѣйшаго кому ізволишь вѣдать?», — и сообщал: «А имъ приказано, хто что вѣдалъ при святѣйшемъ, тому того и беречь до указу. А ризница запечатана» (Верховской, I, 109). А 25 октября быстрый на приискание царской выгоды и знающий, чем угодить царю, будущий прибыльщик А. Курбатов составил для Петра целую программу действий, предлагая «для временнаго въ духовныхъ управленія» назначить Афанасия Холмогорского (эту же кандидатуру предлагал и Стрешнев), а для распоряжения многообразным церковным имуществом избрать человека «во всякомъ радѣнїи тебѣ, государю, усерднаго, учинивъ на то росправный приказъ особливый» (там же, 111).

Возвратившись из Нарвы после унижительного поражения, Петр с особой настоятельностью ощутил нужду в церковных средствах, необходимых для возрастающих военных расходов, и вместе с тем почувствовал свободу в отношении церковных традиций, которую давало ему отсутствие патриарха.

¹⁷ Ср. еще весьма характерный пассаж в письме того же Димитрия старшему Виленского

православного братства от 28 декабря 1707 г.: «Wiele y u nas angustiae <...> Подлинно великую вы претерпеваеете *guinam*, но не меньше и у насъ оныхъ. *Quis* поп *causas mille doloris habet, et muscis inest sua bilis* (v. *Mantuanus*). Въ томъ разве одномъ различествуемъ мы между собою, что намъ бѣда отъ своихъ, а вашему преподобию отъ чуждыхъ. Но вредъ, отъ кого бы оной не происходилъ, неприятень есть *pes quemque juvat* <...> Не удивляйтесь, время военное. *Nervus belli pecunia*» (Шляпкин 1891, 433).

45

Никакого стимула избирать нового патриарха или назначать местоблюстителя с широкими административными полномочиями у Петра не было. Поэтому 16 декабря он издает указ, поручающий ведать узким кругом собственно религиозных надобностей Стефану Яворскому (ПСЗ, IV, № 1818, с. 88 — см. подробнее § 1-6), а для администрирования всех прочих церковных дел, включая управление церковным имуществом, был восстановлен (уничтоженный при патриархе Иоакиме) Монастырский приказ, возглавлять который был назначен И. А. Мусин-Пушкин (ПСЗ, IV, № 1829, с. 133; № 1834, с. 139—140)¹⁸. То, что Петр отдает предпочтение Стефану Яворскому, а не Афанасию Холмогорскому вполне знаменательно. Это свидетельствует о том, что решающим фактором была не образованность и толерантность архиерея (этими качествами обладал и архиепископ Афанасий — ср.: Крейкрафт 1971, 120—121), а уязвимость его позиций (неизбежная в это время для выходца из Украины), отсутствие влияния в обществе (Афанасий был весьма влиятелен) и следующая отсюда управляемость (вопреки мнению Крейкрафта старость шестидесятилетнего Афанасия, на мой взгляд, существенным фактором не была).

В связи со смертью патриарха Адриана стоит и возникновение канонической фикции перехода русской церкви под верховное возглавление восточных патриархов, которая подробно будет обсуждаться ниже (см. § 1-3; § II-4). И эта фикция была, надо думать, компромиссом между разными заинтересованными сторонами. Ее возникновение отмечено прежде всего изменением в тексте архиерейского обещания, в котором новопоставляемый архиерей обязуется повиноваться четырем «вселенским» патриархам вместо прежнего обещания повиноваться патриарху Московскому.

18 Выбор И. А. Мусина-Пушкина вполне показателен в плане той обманчивой двойственности, которой Петр успешно пользуется в своей церковной политике. Мусин-Пушкин был племянником по жене (Мавре Тимофеевне, дочери Тимофея Петровича Савелова) патриарха Иоакима (Савелов 1914, 38—39; прил., 14—16, 21; Хомутов 1998), и это должно было делать его не совсем чужим для московского духовенства. Вместе с тем он был относительно образованным человеком, по сообщению австрийского резидента Плейера, любителем философии и богословия, выучившимся латыни у иезуитов (Устрялов, IV, II, 553—554). Если, однако, у Мусина-Пушкина и были какие-нибудь клерикальные вкусы, Петр располагал в данном случае вполне эффективным противоядием от подобной напасти: Мусин-Пушкин был членом Всешутейшего собора, занимая в нем место «митрополита Киевского и Гадичького» (Живов 2002, 406). Назначение такого рода «пестрых» фигур разными группами заинтересованных лиц могло восприниматься по-разному, и это и создавало возможности для всяческих манипуляций.

46

Появление ее четко датируется начальным периодом переустройства церковного управления после кончины Адриана, поскольку исправленное обещание читалось при хиротонии св. Димитрия Ростовского в митрополиты Сибирские и Тобольские 23 марта 1701 г. (см.: § II-4). И в данном случае имеет место создание амбивалентного пространства, которое каждая из сторон может интерпретировать в свою пользу.

Кому именно принадлежит авторство этой двусмысленной фикции, мы не знаем. Скорее всего она была изобретена кем-то из великорусских архиереев, возможно, после передачи церковных дел в ведение Стефана Яворского. Этот акт не мог не взволновать московское духовенство, поскольку собственно религиозные вопросы отдавались на усмотрение

украинца, который с московской точки зрения, закрепившейся при патриархе Адриане, был неблагонадежен и недостаточно тверд в вере. В качестве антидота против украинских шатаний естественно было обратиться к восточным патриархам, что опять же соответствовало практике адриановского патриаршества (о том, что русское духовенство могло делиться своими опасениями относительно Яворского с иерусалимским патриархом Досифеем см. § 1-6).

Стоит отметить, что создание данной фикции свидетельствует о том, что русские архиереи уже в это время достаточно отчетливо представляли себе планы Петра. Хотя Дж. Крейкрафт, по видимости, прав, когда утверждает, что «[t]he Russians themselves appear not to have regarded the measures of 1700—1701 as portents of Peter's resolve eventually to abolish the patriarchate» (Крейкрафт 1971, 119) и, как справедливо замечает Л. Хьюз, «[n]o discussion about the abolition of the patriarchate was recorded at the time» (Хьюз 1998, 337), представлялось очевидным, что патриарший престол долго будет оставаться вдовствующим; в ином случае рассматриваемое каноническое решение не стоило бы принимать. Конечно, никто (в том числе и сам Петр) не мог предвидеть, что патриарший престол будет пустовать двадцать лет и дело закончится учреждением Синода: царь мог умереть в любой подходящий момент или найти себе патриарха по вкусу. Однако никто (включая Яворского — ср.: § 1-6), очевидно, не надеялся, что патриарх появится в обычном каноническом порядке, хотя бы и с некоторой задержкой. Весьма характерно, что уже весной 1701 г. иеромонах Козловского Троицкого монастыря Нифонт в своем доносе в Преображенский приказ сообщал о «слухе, якобы пущенном иеродьяко-

47

ном Митрофаном Милицыным [из того же монастыря], будто в Москве не будет больше патриарха, а "будет царь и патриарх один великий государь, до обеда царь, а после обеда патриарх"» (Смилянская 2003, 255).

Можно предположить, что данное решение не вызывало противодействия и у Яворского. Оно могло быть приемлемым и для него, поскольку в рамках своей узкой компетенции он поначалу пользовался поддержкой царя, поскольку главенство давалось сразу четырем восточным патриархам, что оставляло возможности для маневрирования, и поскольку, наконец, восточные патриархи были далеко и обычно российское правительство, поддерживавшее их финансово, умело находить с ними общий язык. Для Яворского могло быть важно, что такой порядок означал сохранение принципа патриаршего возглавления. Переход русской церкви под номинальное возглавление восточных патриархов вполне соответствовал и стремлению Петра распространить свою власть на сферу церковного управления: никакими реальными полномочиями восточные патриархи не обладали. Если переход под номинальную юрисдикцию восточных патриархов и не создавал юридического института, подчинявшего церковь царю (как впоследствии Духовная коллегия, т.е. Синод), то практический контроль над церковным управлением и церковным имуществом этот переход обеспечивал в полной мере.

В течение полутора десятилетий после смерти Адриана основные мероприятия петровской церковной политики связаны с идеей подчинения духовенства и носят по преимуществу деструктивный характер. Петр свободно пользуется церковным имуществом и церковными доходами, которые, надо заметить, употребляет не только на ведение войны, но и, например, на устройство театра. Ряд церковных владений подвергается прямой конфискации (см.: ПСЗ, IV, № 1926, с. 210-214 от 11 февраля 1703 г.; № 2462, с. 775 от 18 декабря 1711 г.; № 2514, с. 824 от 4 апреля 1712 г.; ПСЗ, V, № 2662, с. 22 от 4 апреля 1713 г.; № 2888, с. 149 от 16 февраля 1715 г. и т.д.; ср. Крейкрафт 1971, 82), и это уничтожает экономическую основу церковной автономии. Разрушается церковное

управление, оно не только не имеет канонического устройства, не сохраняется даже элементарных основ церковного порядка. По несколько лет пустуют многие кафедры (например, новгородская с 1716 по 1721 г., смоленская с 1704 по конец 1707-го, киевская с 1718 по 1722 г., иркутская с 1713 по 1721 г. и т.д.), в некоторые годы пустует около четверти всех кафедр (в 1704 г., в

48

конце 1707 г.; пятая часть в 1711 г. и в 1717-м, почти треть в конце 1718 г.), по царскому указу Тобольской митрополией с 1715 по 1720 г. управляет Филофей Лещинский, бывший тобольский митрополит, принявший в 1711 г. схиму, что делало канонически невозможным исполнение функций архиерея. Нет никаких оснований думать, что у Петра в этот период был какой-либо определенный план преобразования церковного управления, в частности основанный на протестантских моделях полицейского государства с *Landesherr*'ом в качестве главы церкви. Церкви предоставлено существовать как придется, она лишь должна не мешать царю в реализации его планов, не вмешиваться в государственные дела и не докучать царю своими требованиями.

К церковным делам Петр вновь обращается в конце 1715 г. К этому могло побудить его дело Тверитинова, в ходе которого обнаружилась сохраняющаяся нелояльность духовенства (см. о нем § 1-6). Возможно, однако, что в той реорганизации государственных институтов, которой Петр постоянно занимался, по крайней мере, с учреждения Сената, просто дошел черед и до церковного управления. Осенью 1715 г. он пишет киевскому губернатору, чтобы тот выслал 20—25 хороших монахов, которые нужны для заполнения Александро-Невского монастыря в Петербурге (СРИО, XI, 103), а 29 ноября издает указ, согласно которому архимандриты всех российских обителей должны избираться из монахов Александро-Невского монастыря, поскольку провинциальных монахов Петр лично не знает (ПСЗ, V, № 2959, с. 184; ср.: Крейкрафт 1971, 140—141). Хотя этот указ не соблюдался, однако сами его формулировки предполагают, что Петр принял решение контролировать церковные назначения персонально и с существенно большей тщательностью, чем в предшествующий период.

В январе 1716 г. появляется указ о внесении изменений в архиерейское обещание (Верховской, II, 109—113). Дополнительные пункты, которые подробно анализируются ниже (см. § II-4), предписывали архиерею быть толерантным и с осторожностью пользоваться архиерейской властью, искоренять странствующее монашество, объезжать епархию и бороться с «суевериями», т.е. проявлениями внеуставного народного благочестия, не умножать числа церквей и церковнослужителей и не вмешиваться в «мирские дела и обряды». Хотя эти пункты выглядели по своей риторике оскорбительными для духовенства, основной их целью было все же не унижение церкви, а религиозное дисциплинирование населения, входившее в программу создания «регулярного» государства.

49

Одним из важных актов этого дисциплинирования был и указ от 8 февраля 1716 г. (ПСЗ, V, № 2991, с. 196), требовавший от старообрядцев «записываться в раскол». Те, кто хотел сохранять старую веру, должны были записаться в раскол, т.е. зарегистрировать свою конфессиональную отличность от православного населения, и платить двойной налог. Мера эта имела прежде всего фискальный характер, но вместе с тем она легализовала старообрядчество (хотя это не означает, что преследования старообрядцев прекратились) и стимулировала его конфессионализацию. Конфессионализация старообрядчества (см. об этом процессе: Лавров 2000, 60—74) влекла за собою конфессионализацию и религиозное дисциплинирование той части населения, которая признавала официальную

(«господствующую») церковь. Логическим продолжением указа 1716 г. был указ от 17 февраля 1718 г., в котором предписывалось, чтобы «все вышеписанные люди [«разночинцы и посадники и поселяня». — В. Ж.] в господские праздники и в воскресные дни ходили в церковь Божию к вечерни, к заутрене, а паче же ко святой литургии <...> и по вся б годы исповедывались. И то надзирать в приходех самим священником и прикащиком, и старостам, где случитца. И кто будет исповедыватца и не исповедыватца, тому всему иметь книги погодно и присылать их по епархиам в духовные приказы, и кто по тем книгам явитца без исповеди, и с таких править тех приходов священником штрафы» (Законодательство Петра I, 1997, 538—539). Именно ежегодная исповедь и составление исповедных книг должны были стать инструментом, позволяющим отличить православных от старообрядцев и не дать старообрядцам уклониться от двойного налогообложения.

Совокупность всех этих мер борьбы с суевериями, преследования религиозного странничества и юродства, выделения конфессиональных групп и религиозного дисциплинирования хорошо укладывается, казалось бы, в парадигму раннего просвещения. Однако приложимость этой модели к петровской церковной политике конца 1710-х — начала 1720-х годов — даже если мы забудем об указе 1701 г., запрещающем монахам писать, — остается весьма сомнительной. Как отмечает А. С. Лавров, «представить себе петровское законодательство о церкви как реализацию передовых идей, выработанных первыми просветителями, было бы очень заманчиво. В эксплицитном виде эта мысль высказывалась редко, в имплицитном — подразумевается почти всегда. Здесь, впрочем, есть одна трудность. Если Просвещение подразумевает прекращение преследования колдовства (видя в нем еще большее

50

"суеверие", чем само колдовство), то петровские законодательные нормы о преследовании колдовства [они становятся существенно более жесткими, чем в предшествующие царствования. — В. Ж.] однозначно свидетельствуют, что мы имеем дело с чем-то иным, чем Просвещение (или с чем-то, что не является только Просвещением)» (Лавров 2000, 344—345)¹⁹.

А. С. Лавров полагает, что политика Петра (в том числе и его церковная политика) существенно лучше описывается в терминах «социального дисциплинирования» как одной из основных практик абсолютистских режимов. При этом в России щупальца у государства были короткими, административные структуры лишь в очень ограниченной степени реально контролировали жизнь подданных, и поэтому главным агентом социального дисциплинирования становится при Петре церковь. Лавров пишет: «Поскольку церковь "доставала" до гораздо большего числа подданных, нежели само государство, исключительная роль выпала ей. С этой точки зрения, не менее важно было, чтобы подданные регулярно исповедовались, чем то, чтобы они регулярно платили свою подушную подать (показательно, что последняя была введена после обязательной ежегодной исповеди) — за тем и другим стояла одна и та же сверхзадача, научить их делать хотя бы что-то "регулярно"» (Лавров 2000, 346).

19 Действительно, в Артикуле воинском 1715 г., одном из важнейших законодательных памятников Петровской эпохи, о колдовстве, т.е. о тех «бесовских» народных магических практиках, с которыми боролись еще боголюбцы, говорилось (в первом артикуле первой главы): «[Идолопоклонство, чародейство (чернокнижество) накрепчайше запрещается, и таким образом, что никоторое из оных отнюдь ни в лагере и нигде инде не будет допущено и терпимо. И ежели кто из воинских людей найдется идолопоклонник, чернокнижец, ружья заговоритель, суеверный и богохулительный чародей: оный по состоянию дела в жестоком заключении, в железах, гонянием шпицрутен наказан или весьма сожжен имеет быть» (Законодательство Петра I, 1997, 753). В толковании к этой статье указывалось, что сжигать надо чернокнижника, «ежели оный своим

чародейством вред кому учинил, или действительно с дьяволом обязательство имеет» (там же). При иных обстоятельствах колдун (равно как и лицо, обратившееся к нему за помощью) наказывается другими наказаниями и должен приносить церковное покаяние. Обстоятельства выясняет следствие, и, таким образом, мы здесь видим типичный инквизиционный процесс. Ориентация на инквизиционные процедуры видна и в том, что в толковании — впервые в русской религиозной практике — появляется понятие договора с сатаной, которое служило на Западе главным основанием для преследования ведьм (ср.: Смилянская 2003, 41—44, 87). На Просвещение это очень мало похоже.

51

Такое заключение кажется мне слишком радикальным, налоги были все же важнее исповеди, но религиозное дисциплинирование в политике Петра несомненно присутствовало. Точнее сказать, Петр, предписывая указом 1718 г. ежегодную исповедь и вводя исповедные книги, связывал в одно целое фискальную политику и религиозное дисциплинирование. Кто этой обязанности не исполнял, т.е. отказывался посещать православную церковь, был раскольником и должен был платить двойной оклад. Именно в результате этой простой фискальной схемы в политике Петра существенным моментом оказывается религиозное дисциплинирование. Как бы Петр ни относился к церкви, каким бы кощунником и антиклерикалом ни был он сам, он парадоксальным образом требовал от своих подданных, чтобы они были порядочными христианами.

А. С. Лавров, основываясь на этих фактах, ставит под сомнение саму возможность характеризовать церковную политику Петра как секуляризационную: «Впервые законодательно потребовав от своих подданных ежегодной исповеди и причащения, Петр тем самым заявил о своем идеале, довольно далеком от секулярного» (там же, 344). Равным образом в секуляризационную политику не слишком хорошо вписывается преследование колдовства и других магических «народных» обычаев. Говоря о религиозном дисциплинировании, его отправную точку можно отнести к попыткам боголюбцев искоренить «бесовские» обычаи и утвердить православное благочестие в качестве социальной нормы или, скорее, к указам Алексея Михайловича, сделавшим программу боголюбцев государственной. Не слишком эффективные, но неоднократно повторяющиеся попытки религиозного дисциплинирования делались и после этого, в частности в решениях Большого Московского собора 1666—1667 гг. и далее при патриархах Иоакиме и Адриане, в частности в постановлениях собора 1682 г. (см.: Виноградский 1899) или в Инструкции поповским старостам патриарха Адриана (ПСЗ, III, № 1612, с. 413-425 от 26 декабря 1697 г.). Ничто не мешает рассматривать петровские пункты 1716 г., распоряжения против колдовства и указ 1718 г. о ежегодной исповеди как продолжение этих усилий²⁰. Такую трактовку они нередко получают и в исторических исследованиях.

20 А С Лавров справедливо обращает внимание на связь реформистских опытов середины XVII в. с теми преобразовательными прожеками, которые подавали наверх различные лица среднего состояния, такие, в частности, как И. Т. Посошков. Эти прожеки могут интерпретироваться как связующее звено между, с одной стороны, деятельностью ревнителей благочестия в середине XVII в. и церковной политикой начала царствования Алексея Михайловича, а с другой - петровским религиозным дисциплинированием (Лавров 2000, 399—408).

52

Отнюдь не менее важной стороной петровской церковной политики было, однако, заведение Всешутейшего и всепьянейшего собора и все те публичные кощунственные церемонии, которые утверждали новый секуляризованный дискурс (ср.: Живов 2002, 381—435). Никаких прецедентов в деятельности предшественников Петра эти явления не имели. Рассматривать их как элементы социального дисциплинирования было бы явной натяжкой, тогда как в парадигму секуляризации они вписываются достаточно естественно. Нужно помнить при этом, что данные культурные практики первоначально

были приурочены к святкам и масленице и в этом плане были продолжением тех самых народных «бесовских» игрищ, с которыми боролись боголюбцы и которые не вполне успешно искоренял Алексей Михайлович. Здесь мы наблюдаем несомненный разрыв с предшествующими традициями и должны поставить вопрос, правомерно ли в свете этих фактов постулировать ту преемственность, которая только что казалась столь несомненной.

Это противоречие является, надо думать, кажущимся или, точнее говоря, входящим в целый набор противоречий, характеризовавших церковную и культурную политику Петра. Отчасти это связано с не раз отмечавшейся выше двусмысленностью этой политики, при которой разным участникам политического процесса предоставлялась возможность сфокусироваться на одних ее фрагментах и просмотреть другие. Например, в начале 1700-х годов украинское духовенство могло сосредоточиться на ставившихся Петром просветительских задачах и «забыть» об одновременно вводимшемся контроле над монашеским сочинительством, поскольку этот контроль был предназначен не для них, а для «непросвещенных» черноризцев, писавших «невежественные» сочинения против Петра. Условность этих категорий ускользала от сознания современников, и они едва ли представляли себе, что сами могут оказаться «непросвещенными», а их сочинения — «невежественными». Нет надобности предполагать, что это всегда было сознательной тактикой Петра и что он постоянно стремился «обмануть» тех, кого привлекал к себе на службу. Он просто

53

действовал одновременно в рамках нескольких парадигм, реагируя на отдельные встававшие перед ним проблемы и не слишком заботясь об их согласовании²¹.

И в рассматриваемом случае Петр, можно полагать, хотел сделать из духовенства агентов социального дисциплинирования — за отсутствием других подходящих кандидатов. Духовенство, однако, было плохо приспособлено к этой роли, у него были совсем другие навыки и приоритеты. Поэтому для того, чтобы его использовать, нужно было его переделать, а для того, чтобы оно поддавалось этой переделке, его нужно было дискредитировать, что, конечно, плохо соотносилось с его будущей ролью дисциплинирующего общества агента. Дисциплинирование принадлежало одной парадигме, дискредитация — другой, и нет смысла пытаться уложить их в прокрустово ложе единой системы. Основной целью Петра было в конечном счете утверждение собственной власти и создание под этой властью «регулярного» государства, и с этой целью он манипулировал различными культурными практиками (дисциплинирующими, секуляризационными, просвещенческими), всякий раз решая отдельную задачу.

21 Хотя двусмысленностям петровской политики нельзя, видимо, во всех случаях приписать преднамеренный характер, следует все же держать в уме, что для Петра и его современников это была привычная и проникающая в разные сферы жизни культурная практика, едва ли не основная для всей эпохи барокко. Двусмысленность или, иными словами, допустимость множественных интерпретаций является наиболее значимой чертой и барочной литературы (в том числе и барочной проповеди Петровского времени), и барочного поведения, и, соответственно, барочной герменевтики (ср.: Флек 1979, 17—36; Сазонова 1991, 136—137). Игра в многозначность — постоянная черта элитарной культуры начала XVIII в., и понятно, что Петр пользуется этим в собственных целях. Так, например, за торжественным пиршественным столом князь-кесарь Ромодановский может занимать первое (царское) место, «имея подле себя обоих архиепископов, Псковского и Новгородского, и еще кого-то из членов Синода» (Берхгольц, III, 125). Императорское достоинство Ромодановского имеет шутовской характер и отсылает к пародийным церемониям Всешутейшего собора, в то время как архиерейский сан Феофана Прокоповича и Феодосия Яновского является вполне реальным, однако семиотическая амбивалентность князя-кесаря создает и аналогичную амбивалентность подлинных архиепископов. Интерпретатором является Петр, и это право распоряжаться реальностью относится к числу наиболее важных прерогатив

утверждающего свою «божественную» власть монарха (ср.: Живов 2002, 420—423).

54

Для времени от указов конца 1715 — начала 1716 г. до учреждения Синода важнейшее значение имеют два события — дело царевича Алексея и вызов в Петербург Феофана Прокоповича. Бегство, возвращение и последующий процесс царевича Алексея были, как представляется, осуществлением достаточно простого замысла Петра, стремившегося лишить Алексея наследства и передать престол царевичу Петру Петровичу. За этим, понятно, стояли не только личные предпочтения царя, но и антагонистические представления о государстве, необходимых реформах, военной, церковной, культурной политике и т.д. К середине 1710-х годов стало очевидным, что Алексей Петрович не разделяет политической программы своего отца и что дело жизни Петра, будучи передано в руки царевича, окажется обреченным на провал. Передача престола Петру Петровичу давала Петру I новый шанс найти себе достойного продолжателя. На какое долголетие (свое и младшего сына) рассчитывал при этом Петр, остается неясным, но очевидно, что расчет у него был иной, нежели у царевича Алексея, который, надо думать, надеялся пересидеть за границей оставшиеся годы правления отца. Человек предполагает, а Бог располагает, так что все эти планы оказались, как мы знаем, тщетными, однако само столкновение этих ожиданий имело важные и надолго сказавшиеся последствия.

Процесс царевича Алексея обнаружил с нелюбимой наглядностью, насколько широко было распространено ожидание смерти Петра. Когда царевич Алексей признался своему духовнику Якову Игнатьеву в том, что желает смерти отцу, духовник ответил ему: «Мы и все желаем ему смерти, для того, что в народе тягости много» (см. показания царевича: Устрялов, VI, 525, 269, 272; показания Игнатьева: Устрялов, VI, 526, 273). Интенсивность этого ожидания подтверждается донесением австрийского резидента Плейера от 11 января 1717 г. (Устрялов, VI, 371—372; ср. еще: Виттрам, II, 389). На соборе 27 февраля 1718 г., лишившем сана ростовского архиерея Досифея (который желал смерти царю, а заключенную в монастырь первую жену Петра Евдокию поминает при богослужении как царицу), Досифей, обращаясь ко всем архиереям, сказал: «Только я один в сем деле попался. Посмотрите, и у всех что на сердцах? Извольте пустить уши в народ, что в народе говорят» (Устрялов, VI, 213). Для духовенства ожидание смерти Петра как избавления от притеснений и восстановления традиционного церковного порядка было, видимо, особенно характерно.

Ожидание смерти царя и восстановления патриаршества определяло формы противодействия преобразованиям и ответных действий реформаторов. Если различать вообще политику, рассчитанную на настоящее, и политику,

55

рассчитанную на будущее, как два разных типа политической активности, предполагающие разные стратегии и разное концептуализирование результатов, конфликт последнего периода петровского царствования безусловно относится ко второму типу, причем политика, рассчитанная на будущее, характерна для обеих партий. Противостояние реформаторов и их противников апеллировало не к оценке настоящего, а к тому, как оно проецируется на будущее. В настоящем выделялись разные моменты, соответствовавшие разным представлениям о будущем устройстве, и с их сохранением или развитием связывалось само это будущее устройство. То, что будущее, как оно произошло, лишило многие из этих ожиданий какой-либо реальной значимости, никак не делает их менее важными: конфликт разнородных ожиданий определяет и реальную политику, и позиции отдельных исторических персонажей.

Правильность каждого из пониманий, обращенная в будущее, снабжается аргументами в настоящем: идет борьба за то, какая интерпретация станет правильной. В этой борьбе аргументами становятся прежде всего символические факты, приобретающие принципиальное значение. Для противников реформ сохраненные символы старого порядка оказываются своего рода засушенными спорами, из которых при изменившихся обстоятельствах должен был вновь развиться уничтоженный Петром организм. Петр и его сподвижники мыслят в этих же категориях, и поэтому для них важнейшей задачей оказывается изничтожение подобных символов и насаждение заменяющих их знаков нового реформированного порядка. Одним из первых указов Петра после учреждения Синода было распоряжение о запрете поклоняться патриаршим местам в Успенском соборе и в церкви Двенадцати Апостолов и об отдаче в ризницу патриарших посохов, которые также могли выступать как объект поклонения (ПСПр, I, № 148, с. 165).

При всей важности символической сферы семиотические инновации не могли полностью заменить институциональных преобразований. К середине 1710-х годов Петру стало ясно, что украинское духовенство, занявшее по воле царя важные позиции в русской церкви, на роль агента этих преобразований не годилось. Если поначалу вызов украинцев служил цели поселить рознь в духовной среде (см. выше), что отчасти и было достигнуто, то ко времени новой активизации петровской церковной политики даже этот фактор не работал. Благодаря прежде всего деятельности Стефана Яворского противостояние киевских и московских

56

традиций перестало быть столь острым (см. § 1-6), и в отношении к реформистским замыслам Петра духовные из великорусов и из украинцев выступали как единая оппозиция (или, во всяком случае, представлялись ему в этом качестве). Дело Тверитинова обнаружило это срастание двух групп недовольного Петром духовенства с достаточной очевидностью. Единственной крупной духовной фигурой, на которую Петр мог вполне положиться, был Феодосий Яновский, в то время архимандрит петербургского Александро-Невского монастыря. Петр, видимо, достаточно трезво оценивал его способности и понимал, что придумать и провести в жизнь институциональную реформу русской церкви ему не по силам. В этих условиях Петр прибегает к помощи Феофана Прокоповича, вызывая его в Петербург и — несмотря на возражения духовенства — ставя его на Псковскую епископскую кафедру. С Феофаном Прокоповичем Петру повезло.

Переехав в Петербург, Прокопович делается одним из главных апологетов петровских преобразований, теоретиком петровских реформ и панегиристом петровских достижений. В противостоянии Петра и духовной иерархии он безоговорочно принимает сторону Петра, позиционируя себя как средоточие просвещения, а своих оппонентов, которые играли эту роль раньше, изображая в качестве невегласов, овладевших лишь пустой католической схоластикой. Та оппозиция просвещения и невежества, которая служила механизмом размежевания с середины XVII в. (см. выше), и на этом повороте выполняет эту же функцию. Еще в Киеве Прокопович высмеивает барочную изощренность проповедей Т. Млодзяновского и других польских иезуитских проповедников (ср. в его «Риторике» — Лахманн 1982, 39—45). Затейливые приемы экзегезы и языковую игру Прокопович рассматривает как приманку для невежд («*apud imperitos et idiotas*»), с помощью которой приверженцы клерикальной схоластики («*gabula*», как характеризует их Феофан) сеют противные разуму предубеждения (Феофан Прокопович 1782, 131—132). В Петербурге этот антисхоластический пафос Прокопович распространяет на Стефана Яворского и его единомышленников (см.: Чистович 1868, 38—39).

Именно с помощью Прокоповича Петр вырабатывает план преобразования церковного

управления — учреждения Духовной коллегии, хотя сам по себе коллегиальный принцип является общим для всех институциональных реформ Петра. Прокопович находит способ, как репрезентировать этот принцип в традици-

57

онных церковных терминах, превратив Духовный коллегийум в соборное правление, и как вместе с тем облечь обоснование создаваемого неканонического порядка в подобие православного дискурса, апеллирующего к сакральному статусу византийского василевса и необходимости религиозного дисциплинирования православной паствы. Феофан в превосходной степени владеет мастерством дискурсивной манипуляции и риторического принуждения. Наиболее наглядно это выражается в скрытой риторической полемичности и его проповедей, и его ученых трактатов (таких, как «Рассуждение о понтифексе» или «Правда воли монаршей»²²), и его законодательных проектов (имею в виду «Духовный Регламент»). Риторика Прокоповича в этом отношении попадает в резонанс с риторикой самого Петра (см. ниже, § II-4, о риторической полемичности пунктов 1716 г.), и это обеспечивает Прокоповичу положение порт-пароля царя-реформатора в последний период его правления.

Это делает Прокоповича центральной фигурой в истории петровской церковной политики данного периода. И биография Прокоповича, и его труды, и его идеологические установки, и европейские источники этих установок относительно хорошо изучены, и это отличает Прокоповича от других духовных деятелей Петровской эпохи. Существенно подчеркнуть, что Прокопович манипулирует по преимуществу не с новым дискурсивным материалом, а с теми противостояниями, которые были унаследованы Петровской эпохой от предшествующего периода, так что его филиппики эксплуатируют сложившиеся модели и подстраиваются под них. При всей ожесточенной и неординарной полемичности, они могут интерпретироваться современниками как вписывающиеся в существующие линии преемственности. Так обстоит дело прежде всего с его выпадами против «мнимой» учености его обустроившихся в Великороссии компатриотов: обвиняя их в латинстве и пристрастии к иезуитской схоластике, он возвращается к антиукраинской риторике времен патриарха Адриана.

22 Попытки Дж. Крейкрафта усомниться в том, что Феофан был автором этого последнего текста, не имеют, на мой взгляд, никакого основания (ср.: Крейкрафт 1981; Лентин 1996). Приводимые Крейкрафтом аргументы приложимы едва ли не к любому тексту, от которого не сохранилось чернового автографа и который был опубликован без имени автора. Риторический и стилистический анализ этого текста делает Прокоповича наиболее вероятным его автором, а традиция, приписывающая его перу псковского архиерея, решает этот вопрос.

58

В этом контексте должен рассматриваться и вопрос о протестантизме Прокоповича²³. И в своих политических трактатах («Слово о власти и чести царской», «Рассуждение о понтифексе», «Правда воли монаршей»), и в своей полемике с противниками (Яворским, Лопатинским) он широко пользуется сочинениями протестантских богословов и теоретиков права, хотя использует и другие, в частности славянские и византийские, источники. Прагматическая мотивированность использования этих источников очевидна. Он идеолог и апологет петровских преобразований, и это задает исходные установки: патриаршество отождествляется с папством (эксплицитно в Духовном Регламенте²⁴, но как интерпретационная парадигма это отождествление появляется у Петра еще в начале 1700-х годов, ср.: Живов 2002, 413—415), позиция противников Прокоповича отождествляется с позицией папистов, и перенос аргументации делается сам собою разумееющимся. В этой перспективе вопрос о склонности Прокоповича к протестантизму в догматическом плане утрачивает интерес.

Учреждение Синода было радикальной инновацией, ни в какую предшествующую традицию не вписывающуюся, каковы бы ни были дискурсивные манипуляции в декларируемых эту реформу актах (в Духовном Регламенте, дополнениях 1722 г. и т.д.). Более того, Петр и Феофан с ожесточением отвергают те компромиссы, которые могли бы смягчить резкость перехода к новому устройству. Именно ввиду их отношение к тому паллиативу, который был предложен Стефаном Яворским и который сохранял каноническую фикцию верховного возглавления русской церкви восточными патриархами. Предложения Стефана были определены как «государственные тишины вредительные», а сам рязанский

23 Напомню, что о протестантизме Феофана Прокоповича споры идут с конца позапрошлого века, ср.: Самарин 1880; Карташев 1913; Штупперих 1936; Ковалык 1947; Хертель 1970; Крейкрафт 1978. Ср. недавний обзор различных точек зрения: Уффелманн 2002, 56—57, 83—85.

24 В первой части Духовного Регламента, содержащей обоснование коллегиального правления, со ссылкой на Византию «ниже Иустиниановыхъ времяхъ» говорится о разрушительности независимой церковной власти с вполне ожидаемым указанием на папство: «Да и папа не инымъ способомъ толико превозмогъ, не точию государство Римское полма пресьче, и себъ великую часть похити, но и инныя государства едва не до крайняго разоренія, не единожды потрясе. Да не вспомняемъ подобныхъ и у насъ бывшихъ замаховъ» (Верховской, II, 32; Духовный Регламент 1904, 17). В последней фразе, как справедливо отмечает Верховской (Верховской, I, 366), содержится намек на патриарха Никона.

59

митрополит и президент Синода превратился едва ли не в опасного смутьяна, который должен опасаться царского гнева (см. § 1-1). Патриаршее возглавление в любом, самом закамуфлированном виде уничтожалось, и церковное управление, становясь частью государственной администрации, переходило под власть самодержавного монарха. Хотя Петр не присваивает себе титула главы церкви, но не подлежащим сомнению образом апроприирует этот статус, причем не только практически (что, учитывая, например, фактическое подчинение церкви царю в последние годы правления Алексея Михайловича, после Большого Московского собора 1666—1667 гг., чрезвычайной новинкой не было), но и символически, как об этом ясно свидетельствуют присяга членов Синода (см.: Верховской, II, 10—11) и изменения в чине избрания и по-ставления архиереев (см. § П-5).

Замысел Петра в этом преобразовании вполне очевиден. Как и ряд других реформ последнего периода петровского царствования, учреждение Духовной коллегии должно было обеспечить сохранение произведенных преобразований после смерти преобразователя. Деструктивная церковная политика, характерная для деятельности царя в данной сфере вплоть до середины 1710-х годов, сменяется конструированием новой системы управления, которую Петр надеялся оставить своим наследникам. Создание синодальной системы представляет собою явную и, как показал последующий ход событий, вполне успешную интервенцию в будущее. Единожды узурпировав власть патриарха и истребив те знаки патриаршей власти, которые могли бы сделать восстановление патриаршества осуществлением сохраненного символического потенциала, Петр придал реставрации канонического порядка (избранию патриарха) новую значимость. Для будущих поколений любая попытка реставрации оказывалась равносильной покушению на ограничение самодержавной власти императора, благочестивые помыслы превращались в бунт. При выстроенной таким образом дилемме синодальный строй становился неустрашимым спутником самодержавия, так что даже Николай II, самый благочестивый из русских императоров, не решался тронуть эту конструкцию. То православие, которое Уваров соединил с самодержавием и народностью, до конца оставалось неканоническим синодальным православием.

Протестантский след в синодальной реформе опознается без всякого затруднения. Хотя в самом Духовном Регламенте делается попытка выдать Духовную коллегия за своего рода собор с

60

помощью типичной для Прокоповича эквивокации, а позднее эти попытки неоднократно повторяются различными деятелями синодальной церкви, пытающимися создать для синодального устройства видимость каноничности, П. Верховской несомненно прав, когда указывает на «иностранные и русские коллегии [имеются в виду учреждения государственной администрации, управляющие различными (не относящимися к церкви) сферами государственной деятельности. — В. Ж.] и особенно протестантские консистории» (Верховской, I, 272; курсив Верховского; специально о консисториях и употреблении этого термина у Феофана Прокоповича см. там же, 273). Как пишет Верховской, «[з]десь сходство столь поразительно, что о значении их в качестве образцов Духовной Коллегии и идейных источников Духовного Регламента трудно, кажется, иметь два разных мнения» (там же). Протестантские источники давали образец и для права монарха на верховное управление духовными делами в качестве *Landesherr'a*, на включение церкви в систему государственного управления. И в данном случае определяющее влияние протестантских теоретиков государственного права (Гуго Гроция, С. Пуффендорфа, Т. Гоббса и др.) на построения Прокоповича, а через него и на Петра никаких сомнений не вызывает (см. подробный разбор этого влияния: Верховской, I, 289—345). Стоит, впрочем, иметь в виду, что идея подчинения церковного управления государству была в это время общеевропейской модой (напомню хотя бы отмену Нанте-кого эдикта и сложные отношения галликанства и ультрамонтанства во Франции), так что с собственно протестантским вероучением этот образец мог и не ассоциироваться, его выбор, как уже говорилось, ни о какой приверженности Петра или Прокоповича к протестантизму не свидетельствует.

При всей радикальности произведенной реформы декларирующ

ие ее документы полны дискурсивных маневров, с помощью которых новый порядок дисассоциируется с чужеземными образцами и сближается с православной традицией. Сомнительно, чтобы эти маневры могли кого-то из современников обмануть, и вряд ли они были предназначены для этой цели. Скорее они были призваны удержать в рамках нового рационализованного и секуляризованного строя старые теократические элементы, с которыми самодержавие не хотело расставаться, даже заводя «регулярное» государство. Царь (император) все равно оставался избранником Божиим, чье право властвовать основывалось не только на рациональном «общем благе», как это предписывалось теориями по-

61

лицейского государства, но и на харизме и помазанничестве, требовавшими религиозного признания. Как известно, рационализация власти при Петре и его преемниках не только не умаляла ее харизматическую природу, но и сопровождалась — в качестве своего рода противосложения — разрастающейся сакрализацией монарха (см.: Живов и Успенский 1987, 72—92). Трудясь над веберовской модернизацией, Петр одновременно мог выходить из Спасского монастыря в терновом венце под пение «осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне» (Пекарский 1872, 123—124). Русская рационализация оказывается сплетенной с неустрашимым иррационализмом имперской сакральности.

Дискурсивные маневры сопровождают само издание Духовного Регламента. В манифесте

Петра, которым учреждалась Духовная коллегия, говорилось, что «духовная коллегия, то есть духовное соборное правительство» уставляется для «исправлеша чина духовнаго» «образомъ какъ въ ветхомъ такъ и въ новомъ завѣтѣ благочестивыхъ царей» (Верховской, II, 6). «Ссылка Манифеста, — пишет Верховской (I, 282), — на благочестивых царей Ветхого и Нового Завета до такой степени обща и неопределенна, что никак нельзя дать себе отчета в том, кого разумеет Феофан в данном случае». Это справедливо, и особенно справедливо относительно царей Нового Завета, поскольку никаких царей, кроме царя Ирода, в Новом Завете нет, что заставляет читателя недоумевать, имеются ли в виду все вообще цари, появившиеся после Христа, или какие-то особенные цари, отличившиеся своим благочестием. Но это недоумение, надо думать, и входит в расчеты автора. Ссылка на христианскую традицию дана вполне эксплицитно и должна удостоверить читателя в законности нового установления, однако вместе с тем конкретные объекты этой ссылки остаются неясными, так что историко-каноническая полемика о них невозможна, а возможно лишь разоблачение риторического приема, к чему оппоненты Петра и Феофана были, надо думать, не готовы²⁵.

25 Эту риторическую стратегию Феофан с достаточной ясностью излагает в письме к своему другу Якову Марковичу от 10 мая 1720 г.: «Теперь я пишу трактат, в котором изложу, что такое патриаршество и когда оно получило начало в Церкви и каким образом, в течение 400 лет, церкви управлялись без патриархов и доселе еще некоторые не подчинены патриархам. Этот труд я принял на себя для защиты учреждаемой коллегии, чтобы она не показалась чем-нибудь новым и необычным, как конечно будут утверждать люди невежественные и злонамеренные» (Чистович 1868, 48).

62

Подобная же задача обуславливает смену наименования но-восозданного учреждения, когда оно превратилось из Духовной коллегии в Святейший Правительствующий синод. В Пунктах от 14 февраля 1721 г., которые были представлены Духовной коллегией Петру сразу же после ее создания и на которые Петр «соизволил учинить резолюцию (рѣшеніе)», «Его Величество и титулу Святышаго Правительствующаго Синода Духовной Коллегии опредѣлили» (Духовный Регламент 1904, 92). Как не без основания предполагает Дж. Крейкрафт, это переименование могло быть первоначально предложено Прокоповичем, который в Духовном Регламенте описывал «Духовное Коллегиумъ» как «всегдашній Свнодъ или Свнедріонъ» (Верховской, II, 29). Это переименование сразу же выделило Синод из ряда гражданских петровских коллегий и — благодаря эпитету Правительствующий — поставило его как бы на один уровень с Правительствующим сенатом (Крейкрафт 1971, 178—179), с которым Синод немедленно выговорил себе право сношения ведениями. Одновременно Синод отсылал к греческой традиции и в силу этого звучал «духовно», тогда как коллегия вызывала исключительно секулярные ассоциации (так что митрополит Филарет Дроздов мог позднее говорить, что Духовную коллегия «Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод» — Флоровский 1988, 89). Новому клерикальному наименованию приличествовал и эпитет Святейший, указывающий на его равное достоинство с бывшими до него патриархами²⁶.

26 Получив это особое клерикализованное наименование, само учреждение постепенно развивается в направлении, отличном от других российских правительственных подразделений, и становится все менее похожим на стандартные петровские коллегии. В этой связи можно было бы задуматься над тем, как имя влияет на вещь. Первоначальное предложение Прокоповича о том, что к заседающим в Духовной коллегии лицам духовного звания «и от мирскаго чина присовокуплены будутъ <...> честные и благоразумные особы» (Верховской, II, 30), никогда реализовано не было и даже не вошло в окончательный текст Духовного Регламента. В 1726 г. «были совсем отменены коллежские чины президента, вице-президента, советников и ассессоров, "ибо Те чины приличны более къ светцкимъ правлениямъ, а не къ Духовнымъ", а затем последовали реформы устройства и состава Св. Синода, сделавшие последний в значительной мере непохожим на первоначальную Духовную Коллегию» (Верховской, I, 500). После 1819 г. в

состав Синода входили только архиереи, трое из которых (митрополиты Санкт-петербургский, Московский и Киевский) были его постоянными членами, а трое вызывались для присутствия посменно (Смолич, I, 132). Хотя при всех этих преобразованиях Синод сохранял конститутивные для него черты государственного административного подразделения, входящего в систему государственного управления и подчиненного вышестоящим инстанциям (императору, Верховному тайному совету, Кабинету министров и т.д. — ср.: Верховской, I, 232), в такой конфигурации данное учреждение выглядело существенно более «клерикально» и менее антиканонично, чем в первоначальном виде, и могло осмысляться как некое подобие архиерейского собора. Впрочем, курьезным образом в 1835 г. Николай I назначил членом Синода наследника престола Александра Николаевича, предполагая, видимо, что и император, как глава церкви, и в силу этого его наследник обладают каким-то неясно определенным сакральным статусом, однако «назначение мирянина вызвало возражения со стороны архиереев, в первую очередь — митрополита Филарета Дроздова, поэтому великий князь воздерживался от какого-либо участия в заседаниях» (Смолич, I, 133; см. еще: там же, 517).

63

Дискурсивные манипуляции описанного типа особенно заметны в проекте послания Синода восточным патриархам, составленном в том же 1721 г. Этот проект был подготовлен Феофаном Прокоповичем и преследовал цель убедить блюстителей восточного православия в том, что новый порядок есть для русской церкви «превеликое благо, еже Богъ възглаголат о Церкви Своей въ сердцѣ Самодержца нашего» (Верховской, II, 157). Проект апеллирует к известным особенностям русской церкви, осложнявшим те задачи религиозного дисциплинирования, относительно которых между греками и русскими существовало определенное взаимопонимание, установившееся еще с середины XVII в. Решая эти задачи, русские не раз обращались за помощью к грекам, и поэтому перспектива их успешного решения, которая якобы открывалась с учреждением Синода, не могла не быть для них привлекательна.

Особенности русской церкви состояли в обширности территории и малочисленности епископских кафедр; возникающие в силу этого проблемы пытался решить Большой Московский собор 1666-1667 гг., на котором по данному поводу высказывались Макарий Антиохийский и Паисий Александрийский. В частности, после указания на каноны вселенских и поместных соборов, предписывающие архиереям собираться два раза в год или в крайней случае единожды, в соборных правилах говорилось: «Обаче заеже во здѣшныхъ странахъ великороссійскаго государства не обыкоша архіереи собиратися часто, и соборы творити, и исправляти священническія распри и прочая, учинишася толики раскольники и мятежники <...> Сего убо ради веема подобаетъ по времени начастѣ собиратися архіереемъ всего росайскаго государства въ царствующій градъ Москву ради всякихъ добрыхъ совѣтовъ

64

и нуждныя церковныя вещи исправляти» (гл. 2, правило 41 — Материалы, II, 249—250; ср.: Макарий, VII, 384-385; Каптерев, II, 421—423). Возникал этот вопрос и в дальнейшем, так что адресаты рассматриваемого проекта были в курсе данной проблемы. К этим обстоятельствам и обращается Прокопович, указывая, что «понеже важнѣйшія дѣла, не одинаго волею патріарха, но и прочих архіереовъ советом и приговором управляти подобало, якоже узаконено на великихъ соборахъ, и въ вашихъ предѣлѣхъ доселе дѣется, а въ Россіи созывати соборъ хотя бы и единожды въ годъ веема невозможно, ради далечайшаго многихъ епископовъ отъ царствующаго града разстоянія, того ради на одинаго человека рамена возложися вся толикихъ и толь многихъ дѣлъ тягота» (Верховской, II, 155). Если патриарх был «добрый человекъ», он под этой тяжестью изнемогал, если же «злонравный», результаты были еще более плачевны, и тогда появлялись «и суевѣрія безъ числа, и прѣнія о бездѣлахъ, и расколы выше чаянія и вражды выше вѣроятія» (там же).

Учреждение Синода и было «врачевством» от этих известных восточным патриархам бед, оно должно было установить порядок, похожий на тот, который имел место «въ ваших предѣлѣхъ» и соответствовал каноническим правилам — правда, при необыкновенно вольном их толковании²⁷.

Конечно, сами по себе эти аргументы не выдерживали никакой критики, и показательно, что Петр от проекта Феофана отказался. Он предпочел обратиться к константинопольскому патриарху Иеремии от своего собственного имени, сообщая ему как

27 В Проекте указывается, что новый порядок соответствует «и обычаю апостолскому, Дѣянш .15. и каноном церковным, а имянно: апостол-скому .38-му. перваго никейскаго собора ,5-му. перваго константинопольскаго .8-му. антюхшекаго .3-му. и .9-му. халкидонскаго .18-му. пятошестаго. 8-му. втораго никейскаго .6-му. и что болше, гласу единого Учителя нашего Исуса Христа Мат»: 18, стихъ .19.» (Верховской, 1, 156). Это, в общем-то, явная ложь, рассчитанная на то, что у адресатов послания не хватит духу заявить об этом. Указанные правила никакого отношения к синодальному устройству не имеют, а говорят либо о правах епископа в своей епархии (Апостольского 38, Антиохийского 3 и 9, Халкидонского 17), либо о необходимости созывать церковные соборы дважды в год или, в случае затруднений, единожды в год (Первого Никейского 5, Первого Константинопольского 6, Трулльскаго 8, Второго Никейского 6). Как это обычно бывает, когда канонические аргументы слабы или ничтожны, в дополнение к ним дается ссылка на Евангелие, которая, впрочем, тоже никакого отношения к делу не имеет (Мф. 18: 19) (ср.: Верховской, I, 675-676).

65

«первому Архипастырю», что он как благочестивый сын православной церкви взял на себя заботу о церковном благополучии и учредил «Соборное Правительство» «со властью равнопатриаршескою» (Верховской, I, 678—679; см. также ниже, § 1-3, примеч. 20). Из сказанного не следует, однако, что Петра не интересовали сближения с прошлым, создававшие для его церковных реформ хотя бы частичные прецеденты. Сношения с восточными патриархами были просто особым случаем, и здесь Петр предпочитал прибегнуть к прямой просьбе, подкрепленной обещанием «в требованиях ваших всякое снисхождение оказывать» (там же); это была старая опробованная тактика, и Петр вполне реалистично не видел никаких оснований от нее отступить, прибегая к риторическим хитростям.

Полноценного прецедента Петр, естественно, найти не мог и, надо думать, отдавал себе в этом полный отчет. Однако определенная реминисцентная база у него была, и на нее он отчасти ориентировался сам и ориентировал подчинившееся ему духовенство. Этой базой было церковное переустройство после Большого Московского собора 1666—1667 гг., когда Алексей Михайлович, победив патриарха Никона, взял церковное управление в свои руки и позиционировал себя как верховного блюстителя православия. Обсуждать этот прецедент в деталях было неудобно и неуместно, поскольку, следует полагать, Петр считал, что действия его отца были половинчатыми и непоследовательными, что и позволило после его смерти возродиться губительному заблуждению. «Ибо, — как сказано в Духовном Регламенте, — простой народъ не вѣдаетъ, како разнствуетъ власть духовная от самодержавной, но великою высочайшаго пастыря честію и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то вторый Государь, самодержцу равносилный или и болшій его» (Верховской, II, 31). Теперь этому ложному умствованиям был положен конец, и Петр тем самым довершил то, что начал его отец. Духовенство должно было осознать, что это и есть окончательное урегулирование всех тех противостояний, которые сотрясали церковную жизнь до реформы. Как индикатор достигнутого таким образом равновесия государственных и церковных интересов (равновесия, понятно, с Петровой точки зрения) он использовал тот же жест, что и

Алексей Михайлович: он ликвидировал Монастырский приказ и отдал церковные имения и судопроизводство по делам подведомственного духовенству населения в управление Синода (см.: ПСПР, I, № 3, 25, 30, 79; ср.: Верховской, I, 535—543). Это урегулирова-

66

ние с несомненностью отсылало к аналогичному акту Алексея Михайловича и должно было служить духовенству напоминанием, что при условии его полной лояльности царской власти оно может пользоваться покровительством государства, и одновременно предостережением не повторять опасных «замахов» патриархов Иоакима и Адриана, деятельность которых нарушила установленное Алексеем Михайловичем равновесие и привела к восстановлению Монастырского приказа. Созданный Петром секуляризованный эквилибриум должен был оказаться — и в самом деле оказался — прочнее²⁸.

Подводя итоги, можно сказать, что радикальные инновации в церковной политике Петра проводятся под покровом преемственности. Покров этот прозрачен и не в состоянии скрыть неканоничности нового порядка, того основополагающего факта, что царь узурпировал права патриарха и подчинил себе церковь не *de facto*, а *de jure*.

28 Параллели между регламентацией, проводившейся после Большого Московского собора, и синодальной реформой этим не ограничиваются, но это лишь параллели, кривая преемственности, никак не отменяющая фундаментальности произведенных перемен. Неправоммерно поэтому, устанавливая преемственность, упускать из виду кардинальную новизну петровской секуляризации, как это делает, например, Н. Ф. Каптерев. Каптерев, говоря о возникновении после Большого Московского собора «постоянного собора при патриархе», пишет: «Это новое в нашем высшем церковном управлении учреждение несомненно и было праотцем нынешнего Святейшего Правительствующего Синода. Значит, думать, что Петр Великий, уничтожая патриаршество и учреждая Святейший Синод, вводил этим в наше высшее церковное управление что-то совсем новое, ранее у нас совсем невиданное и небывалое, что Св. Синод есть личная выдумка и создание Петра, было бы очень ошибочно. Петр Великий, учреждая Синод, брал уже готовое, существовавшее до него в нашем высшем церковном управлении учреждение, только несколько переделав его сообразно с своими целями и намерениями» (Каптерев, II, 432). О том, что такое «совсем новое», трудно рассуждать, потому что «совсем нового» в истории, за немногими исключениями, не бывает. Однако, даже не вдаваясь в критику положения, согласно которому при патриархах существовал как «учреждение» постоянный собор (не отличавшийся постоянством ни при Иоакиме, ни при Адриане, ни тем более после смерти Адриана), можно с несомненностью сказать, что Синод ни по своей включенности в систему секулярной администрации, ни по своим функциям, ни по своему составу никакого собора не напоминал (ср. полемику с Каптеревым у Верховского: Верховской, I, 232—233). Поверхностные параллели не должны скрывать разрывов исторической ткани, имеющих долговременные катастрофические последствия. Именно таким разрывом было учреждение Синода.

67

Современники отнюдь не были ослеплены дискурсивными маневрами царя и его литературных агентов (прежде всего Феофана Прокоповича). Речь идет не только о «народном» восприятии, в котором Петр может отождествляться с антихристом, воссевшим, как и полагается этому персонажу, на святительский престол (см.: Успенский, I, 71—82), но и о понимании петровской церковной реформы образованной элитой. Наиболее ясным свидетельством такого восприятия является публикуемый ниже трактат Стефана Яворского, не объявляющего Петра антихристом, но стремящегося парировать риторические маневры петровских апологетов собственными риторическими маневрами. Цель этих маневров — превратить видимость преемственности в подобие канонического порядка (патриаршего возглавления), сохраняющего потенциал реального возрождения канонической церковной традиции.

Однако используемый петровскими апологетами покров преемственности не вовсе

призрачен, но обладает определенной реальностью. Эта реальность состоит в нарастающей централизации, модернизации и бюрократизации (в веберовском смысле) церковного управления, начавшихся еще при Алексее Михайловиче. Этот процесс имел целью религиозное дисциплинирование населения, унификацию его религиозных практик и его подчинение устанавливаемой властью «регулярности», требовавшей усиления контроля над приходами и монастырями. В данном отношении, как справедливо, хотя и несколько односторонне, утверждает Г. Михельс, «Peter I merely continued, and possibly intensified, a trend that had already emerged during the second half of the seventeenth century»* (Михельс 1999, 227). Участие светской власти в этом процессе никак не является особенностью русского развития, в разной степени это характерно едва ли не для всех европейских государств. Различия состояли в том, как в этом процессе распределялись функции светского и духовного управления, и в этом отношении ситуация в России своеобразна.

Действительно, проблема состояла не только в интенсификации религиозного дисциплинирования и «модернизации» религиозной жизни, обнаруживающих реальную преемственность, но и в том, кто будет контролировать эти процессы, присваивая себе власть над душами и умами. За эту власть шла борьба, причем борьба с переменным успехом, и в данном отношении никакой преемственности не было. Соперничество началось еще при Алексее Михайловиче, со времени его размолвки с патриархом Никоном. Первоначально в этом соперничестве выигрывал царь, но

68

выигрыш был неполным, и после Большого Московского собора был достигнут определенный компромисс, оставлявший существенные полномочия духовной власти (ситуацию в этот период можно было бы сопоставить с положением в галликанской церкви при Людовике XIV). После смерти Алексея Михайловича чаша весов стала склоняться в сторону духовной власти, но ее торжество было недолгим, и с воцарением Петра возобладала противоположная тенденция. Радикальность петровских инноваций состояла в том, что в новом распределении власти духовному начальству была отведена сугубо подчиненная роль, оно стало частью государственной администрации. В силу этого религиозное дисциплинирование слилось с государственным дисциплинированием, или, иными словами, стало лишь религиозным аспектом общего государственного принуждения. Христианское благочестие — теоретически, по крайней мере, — превратилось в элемент гражданской благонадежности; оно сделалось не столько проявлением индивидуальной веры, сколько исполнением требований, предъявляемых к верноподданному императора. Последствия этого были многообразны и разрушительны, поскольку эта конструкция сокращала до минимума пространство нравственного строительства, безотносительного к государственному принуждению, такого строительства, которое не отождествлялось бы с позицией преданного власти чиновника, но и не превращалось бы в морально-политический конфликт с этой властью.