

**«ИСТОКИ КОНФЛИКТА МЕЖДУ ВИЗАНТИЗМОМ И
ЕВАНГЕЛИЗМОМ
(Исторические портреты Иосифа Волоцкого и Нила
Сорского)»
*Электронная версия***

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Глава I.

**НИЛ СОРСКИЙ И ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ – ПРЕДСТАВИТЕЛИ
ДВУХ ТИПОВ ХРИСТИАНСКОЙ ДУХОВНОСТИ**

**1.МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ НИЛА СОРСКОГО КАК
УЧЕНИЕ ОБ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ДУХОВНОСТИ**

**2. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО КАК
НОРМАТИВНАЯ ПРАГМАТИКА ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ И
ОБРЯДОВОГО БЛАГОЧЕСТИЯ**

Глава II.

**ОТНОШЕНИЕ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО И НИЛА СОРСКОГО К
НОВГОРОДСКО-МОСКОВСКИМ РЕФОРМАТОРАМ
("ЖИДОВСТВУЮЩИМ") И К ВОПРОСУ О МОНАСТЫРСКОМ
ЗЕМЛЕВЛАДЕНИИ**

**1.РЕЛИГИОЗНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА
НОВГОРОДСКО-МОСКОВСКОГО ДУХОВНОГО ДВИЖЕНИЯ**

**2.ИОСИФ КАК ГОНИТЕЛЬ "ЕРЕТИКОВ" И НИЛ КАК
ЗАЩИТНИК РЕФОРМАТОРОВ.**

**3.УЧАСТИЕ НИЛА СОРСКОГО И ИОСИФА ВОЛОЦКОГО В
ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИСКУССИИ О МОНАСТЫРСКОМ
ЗЕМЛЕВЛАДЕНИИ**

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Те образы Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, которые предстают со страниц трудов их биографов и их собственных сочинений, олицетворяют не только общеисторическую антитезу византизма и евангелизма, но и более частную, локальную церковно-общественную оппозицию конца XV – начала XVI вв., которая называлась в свое время спором между иосифлянами и нестяжателями. Вот это сосредоточенность в одной антитезе двух противоположных личностных типов христианского мира, двух церковно-общественных движений, представляемых ими, и двух религиозно-исторических тенденций делает сдвоенный анализ личных, творческих и общественных судеб Иосифа и Нила весьма поучительным.

Г. П. Федотову удалось облечь суть отношений между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским, а также между сторонниками того и другого в предельно лаконичную и вместе с тем почти исчерпывающую формулу-антитезу, которая заслуживает того, чтобы быть приведенной полностью: «Противоположность между заволжскими «нестяжателями» и «осифлянами» поистине огромна, как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие из страха – страха Божия, конечно, - одни являют кротость и всепрощение, другие строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне – почти безвластие, на другой – строгая дисциплина. Духовная жизнь «заволжцев» протекает в отрешенном созерцании и умной молитве, - осифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, осифляне предают их на казнь. Нстяжатели предпочитают трудовую бедность имения и даже милостыне, осифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. Заволжцы, при всей бесспорности русской генеалогии их – от преп. Сергия и Кирилла – питаются духовными токами православного Востока, осифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри и всю русскую церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1985. С. 176 – 175).

Эта антитеза фиксирует тот внутренний раскол, который образовался в православии и с которым православная церковь так и не сумела совладать ни в тот решающий момент, когда он только обозначился, ни позже. Именно это раздвоение того, что прежде было единым, стало одной из предпосылок возникновения и существования антитезы византизма и евангелизма.

Существенный оттенок в обозначенной антитезе позиций Иосифа Волоцкого и Нила Сорского усмотрел уже упоминавшийся нами выше о. Иоанн Кологривов. Он отметил, что оппозиция возникла не сразу, что в истории русской христианской духовности был такой период, когда обе олицетворяемые этими личностями тенденции еще не обособились и существовали вместе, соединенные в фигуре Сергия Радонежского (ок. 1314 - 1392), сочетавшего в своей личности черты активного деятеля и созерцателя. После него среди его учеников и последователей, не обладавших религиозной гениальностью, уже не обнаруживался столь органичный и мощный синтез этих двух начал. Более того, в силу социальных, исторических, этнографических и др. причин религиозный активизм и религиозная созерцательность распределились географически каждая по-своему. Сторонников и носителей созерцательного духа оказалась больше на русском севере, а тех, кто тяготел к активной церковно-общественной деятельности гораздо больше было в южных частях Древней Руси. Но вот «наступает день, когда обе тенденции, обе духовные школы, происшедшие от Преп. Сергия, становятся окончательно чуждыми одна другой и сталкиваются в открытой борьбе. Это – конфликт, в котором оказались противопоставленными Преп. Нил Сорский и Преп. Иосиф Волоколамский, конфликт трагический для русского монашества и для всей русской святости... Столкнулись две различные религиозные концепции: идеал общественного воздействия на мир и идеал отказа от мира ради духовного совершенствования, - отказа, доходившего в большинстве случаев до полного и безоговорочного отрицания мира и его потребностей» (Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 194).

Если Г. П. Федотов изобразил противостояние Иосифа Волоцкого и Нила Сорского как статичную, фиксированную оппозицию богословских, этических и социальных воззрений, то о. Иоанн Кологривов представил ее как динамичную антитезу, простершуюся в историческом времени, имеющую свой исток, свою логику развертывания и кульминационный пункт столкновения. Подобный социодинамический подход позволяет предположить, что возникшая антитеза не исчерывается фигурами Иосифа и Нила и что с их уходом с исторической сцены обе тенденции продолжали существовать и порождать не менее острые и драматичные коллизии в религиозно-духовной, социоморальной и церковно-политической жизни российского общества.

Глава I.
НИЛ СОРСКИЙ И ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ –
ПРЕДСТАВИТЕЛИ ДВУХ ТИПОВ ХРИСТИАНСКОЙ
ДУХОВНОСТИ

1.МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ НИЛА СОРСКОГО КАК
УЧЕНИЕ ОБ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ДУХОВНОСТИ

О происхождении Нила Сорского, этого крупного религиозного мыслителя, идейного вдохновителя движения нестяжателей, существуют противоречивые сведения. По одним данным он был выходцем из крестьян, а по другим - происходил из боярско-дворянского рода Майковых (его мирское имя — Николай Майков). До монашеского пострига он был переписчиком книг. Став монахом и приняв имя Нила, он отправился в путешествие по святым местам, был в Палестине, Константинополе. На Афоне он глубоко проникся идеями исихазма, учением Григория Паламы. Нил сравнивал себя с пчелой, которая перелетала с одного цветка на другой в поисках наилучшего, чтобы в изучении «вертограда христианской истины» и в поисках путей праведного жития «оживить свою зачерствевшую душу и уготовать ее ко спасению».

Возвратившись в родные места, Нил основал скит на реке Соре, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря. Там у него вызревают мысли, которые легли в основу его учения о земельно-хозяйственном нестяжательстве. Вскоре у него появилось окружение из единомышленников, которые позднее были прозваны «заволжскими старцами». «Они предпочитали работать «под крышей, в закрытом месте», занимаясь умственным трудом, в особенности перепиской и переводом греческих рукописей. Характер житий Сорских отшельников

и отличается этой довольно утонченной интеллектуальностью от того, что мы знаем о Преп. Сергии [имеется ввиду Сергий Радонежский. – И. Н.] и его сотоварищах. Нил Сорский меньше Сергия пахнет почвой и “стружкой”: или, вернее, если Сергия можно сравнить с величественным деревом, то Нил напоминает нежный и бледный цветок, скрывающийся в таинственной тени тех же северных лесов... Чуждый всякого сухого рационализма, он тем не менее высоко ценит умственную деятельность, ибо “без мудрствования и доброе на злобу бывает”... В лице Нила Сорского мы впервые встречаем в России образ “святого интеллигента”. Но может быть больше, чем ученостью, тонкость его ума проявляется в чувстве меры, обнаруживающимся у него и в религиозной области”. (Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 172). Биографы полагают, что именно это чувство меры побудило Нила избрать нечто среднее между полным анахоретством, уединенной жизнью отшельника и обычной монастырской жизнью в составе большой общины. Жизнь в скиту вместе с двумя-тремя братьями позволяла избежать неудобств, связанных с первыми двумя вариантами. Она позволяла обеспечивать себя всем необходимым и вместе с тем создавала возможность для уединенных трудов, духовной свободы, глубоких размышлений и сосредоточенных молитв.

Г. П. Федотов назвал Нила прекрасным писателем и считал его единственным из древнерусских святых, писавшем о *духовной* жизни и оставившим в своих сочинениях точное и полное наставление-руководство, указывающее, как следует человеку двигаться по пути духовного восхождения.

На воззрения Нила, являвшегося знатоком византийской литературы, оказали существенное влияние идеи Симеона Нового Богослова¹ и Григория Паламы². Он наставлял монахов в духе

¹ Симеон Новый Богослов (949 — 1022) — византийский мыслитель-мистик, развивавший идеи Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, удостоенный почетного титула «Нового Богослова». Был учеником Симеона Студита, монахом Студионского монастыря в Константинополе, настоятелем монастыря св. Мамоса. Ратовал за предельную строгость монастырских нравов, чем снискал недовольство императорского придворного богослова, епископа Стефана Никомедийского. Был сослан и лишь перед смертью реабилитирован. Центральным пунктом богословского учения Симеона была идея личного духовно-религиозного опыта и внутренней молитвы как главного пути, ведущего к его обретению, развитию и углублению. Он выступал против засилия ритуально-обрядового формализма, который господствовал в официальном византийском христианстве, против отвлеченно-философических походов к Священному Писанию. Для него на первом месте стояла духовная практика личного богопознания, немислимая, как он полагал, без страстной любви к Богу, без слезных молитв, без переживаний духовных радостей и возвышенных экстазов, охватывающих душу и разум. На первое место он ставил так называемую Молитву Иисусову: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Личная встреча с Богом описывается Симеоном как харизматический акт явления божественного света: «Бог есть свет, и те, кого Он делает достойным увидеть Его, видят Его как свет; те, кто принимают Его, принимают Его как

исихазма, требовал от них сосредоточенности на своей внутренней жизни, участия в производительном труде, учил умеренности,

свет. Ибо свет Его славы идет дальше Его лица и невозможно, чтобы Он появился как-либо иначе, чем свет. Те, кто не видел этого света, еще не получили благодати, ибо получая благодать, человек получает божественный свет и Самого Бога». Истинная практика христианского богопочитания обнаруживает себя тем, что изменяет жизнь людей, очищает их помыслы и поступки от всего недостойного. Богослужбное учение Симеона сводилось к следующим основным положениям: 1) за водным крещением обязательно должно следовать крещение Духом Святым; 2) крещение только тогда имеет ценность, когда человек ведет нравственную жизнь; 3) крещению Духом Святым должны сопутствовать покаянное обращение к Иисусу Христу с верой в то, что Он — Господь и Спаситель.

² Григорий Палама (1296 — 1359) — византийский мыслитель-богослов, создатель мистического учения под названием исихазм (от греч. *hesychia* — отрешенность, покой, молчание). Родился в Константинополе. Был монахом Афонского монастыря. Его учение было осуждено, а сам он был отлучен от церкви в 1344 г. Но спустя три года, благодаря новому византийскому императору, наказание было снято, Григорий получил назначение на должность фессалоникийского епископа. В 1368 г., спустя 9 лет после смерти Григория, Восточная православная церковь канонизировала его. Перу Григория Паламы принадлежит труд «Триады в защиту святых исихеев». В центре его доктрины учение об единстве человека и Бога. Бог по своей сути непостижим для человеческого разума. Восприятию и разумению людей доступен не сам Бог, а лишь отдельные проявления божественной сущности. Но есть обстоятельства, при которых человеку становится доступно непосредственное богопознание. Для этого необходимо особое состояние духа — внутренний покой, свобода от страстей, молитвенная сосредоточенность, позволяющие от всего сердца просить Бога: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешного». В результате человек может войти в такое состояние духа, что перед ним засияет божественный свет. Это будет свидетельство того, что "Молитва Иисуса" была услышана Богом. Божественный свет видели апостолы в момент преображения Иисуса. Важным событием в духовной жизни Григория стала продолжительная дискуссия с православным южноиталийским монахом Варлаамом, который отвергал исихазм и считал, что непосредственного общения верующего с Богом не может быть, что Бог обнаруживает себя только косвенно, опосредованно, через свои творения. Григорий, напротив, считал несостоятельной позицию апофатического богословия, предписывающего относиться к Богу исключительно как к непостижимому Первоначалу, недоступному для общения. Невозможное для разума (видеть в сияющем свете Бога и разговаривать с ним) становится доступным через таинство молитвы. Недоступный в своей сути, Бог открывается человеку в своих энергиях, в своей благодати, нисходящей на людей. Григорий был обвинен в том, что удвоил Бога, создав образ Бога сущности и образ Бога энергий. Но эти контрдоводы не были убедительны, поскольку Палама однозначно утверждал, что проявления сути неотрывны от самого Бога. Восточная православная церковь приняла исихазм Паламы и включила его в состав своей богословской доктрины. Западная церковь отвергла его. Расхождение позиций в этом вопросе стало одним из важных пунктов теологических расхождений между католичеством и православием.

дисциплине духа и плоти как условию нравственного совершенствования и монашеского подвига. Источник духовных сил для такого подвига он видел в Священном Писании и вменял каждому монаху сосредоточенно и неустанно изучать Библию. Сам он был большим знатоком богословской литературы, трудов отцов церкви и при этом сохранял способность к критическому восприятию религиозных текстов.

Отличительные черты собственных сочинений Нила Сорского («Устав скитского монашеского жития», «Предания ученикам своим о жительстве скитском» «Завещание» и др.) — это религиозно-нравственный пафос и тонкий психологизм. В них он неустанно проповедовал соблюдение меры во всем, ратовал за воздержание от излишеств, выступал за нестяжание и смирение, призывал духовенство к отказу от роскоши, от владения землей и крестьянами. По мнению Г. П. Федотова «Устав» мало напоминает устав в привычном понимании этого слова и жанра, а представляет собой настоящий трактат по православной аскетике. Что же касается посланий Нила, то они предстают как исповедания веры, в которых он делится с братьями личным религиозным опытом и в первую очередь опытом христианской любви.

Нил ратовал за строгую сдержанность внешнего оформления богослужений, осуждал все виды церковной роскоши, сверкание золота, блеск и пышность парчовых облачений. Он полагал, что не только частная жизнь христианина, но и общественная жизнь церкви должны свидетельствовать об их приверженности этим идеалам. Поэтому храмы не должны быть собраниями всевозможных архитектурных, скульптурных, живописных украшений, не должны отвлекать взоры верующих блеском золота и серебра.

Нил Сорский был убежден, что силы молитв, любви и наставлений могут изменить всю русскую жизнь. Веря, что жизнь преобразуется изнутри, а не извне, он отказался от высоких постов, которые ему предлагал Иван III. Сторонники идей Нила Сорского называли его «великим старцем». А Иван IV выразил свое почтительное отношение к усопшему старцу тем, что повелел поставить на месте его скита каменную церковь. Апофеозом общего признания его подвижнического подвига стала его канонизация Русской Православной Церковью.

Будучи по своей натуре созерцателем, человеком высокой и утонченной духовности, Нил Сорский, создал собственное учение, в центре которого пребывает его собственная концепция евангельской духовности.

Спустя столетия, русский религиозный мыслитель Н. О. Лосский писал в своих размышлениях о природе духовности: «Под словом «духовное» мы разумеем всю ту непространственную сторону бытия, которая имеет *абсолютную положительную ценность*. Отсюда следует,

что все духовное, *будучи воплощено*, всегда имеет ценность красоты. Таковы, например, святость, осуществление нравственного добра, искание и открытие истины и т. п.» (Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 134 – 135). Это определение вполне согласуется с тем пониманием духовности, которое присутствовало в богословии Нила Сорского.

Взятая в самом широком и общем смысле, евангельская духовность представляет собой укорененность человека в мире библейских и в первую очередь новозаветных ценностей, смыслов и норм. Она не предзадана человеку в качестве некоего субстрата, а представляет собой чистую возможность, в осуществлении которой определяющую роль играет соответствующая церковно-христианская среда.

Человек духовный является нравственным антиподом плотского человека. «Что посеет человек, то и пожнет: Сеющий в плоть свою от плоти, пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6, 7-8).

Человек духовный обладает качествами, которые позволяют ему возвышаться над естественной и социальной ограниченностью его повседневного, земного существования, выходить в сферу высших религиозных ценностей, где для него определяющую роль играют не зов собственных инстинктивно-органических потребностей, не требования материальных интересов, не призывы локальных общностей, а евангельские идеалы истины, блага, справедливости.

Человек духовный — это личность, обладающая твердой верой, чуткой совестью, утонченной нравственной интуицией, свободной волей, возвышенным строем мировосприятия, признающая в своей жизни определяющую значимость напряженной внутренней работы и постоянно ощущающая собственную причастность к универсальным началам бытия, представленным в Священном Писании. Эти начала способны преобразовать сознание, душу и дух, превращать внутренний сумбур в этически организованный космос, а душевную смуту — в многоуровневый, иерархически выстроенный, упорядоченный мир ценностей, смыслов и норм

Человек духовный обладает развитой способностью самому налагать ограничения на самого себя, отвергать всевозможные искушения и соблазны и вводить свое поведение в пределы нормативных границ евангельских требований и тем самым проявлять заботу о спасении своей души.

В начале XX в. православный автор Б. Гречев писал: «Отличительной особенностью мирозерцания преподобного Нила Сорского является евангельская духовность, проникающая собой весь Устав скитского жития. Учение Христа и Апостолов – краеугольный камень для всего нравственного мировоззрения преподобного Нила Сорского; он всегда и везде стоит на почве евангельского учения, ни на

шаг не уклоняясь от нее» (Гречев Б. Евангельская духовность учения Нила Сорского / Нил Сорский (сост. Р. Ермаков). М., 1995. С. 57).

В богословии Нила Сорского особое место занимала тема «внутреннего делания» как борьбы за спасение души. Путь к подобному спасению пролегал, по его мнению, через труд «внутренней молитвы», через постоянное «трезвление сердца», отдаляющее душу от мелкой житейской суеты, помогающее ей постепенно восходить по ступеням духовного труда и тем самым преодолевать греховность своей природы. От души требуется постоянная бдительность, препятствующая проникновению всевозможных домыслов, чужеродных мыслей, искушающих разум, соблазняющих сердце и грозящих гибелью.

Суть евангельской духовности наиболее отчетливо проступает в учении Нила Сорского об «умном делании», под которым он понимал сложную внутреннюю работу человеческого духа. Эта работа, составляющая главный смысл иноческого подвига, предполагает три формы, три восходящие ступени духовного труда. Первая – это *безмолвие*, дисциплина молчания. Вторая – «умная молитва». Третья – созерцание («видение») Бога, внутреннее единение с Ним. По этим ступеням дух восходит все выше и выше, отдаляясь при этом от мирской суеты все дальше и дальше.

Безмолвие.

Нил понимал безмолвие-молчание как свободу ума от каких бы то ни было помыслов. Ни злые, ни нейтральные, ни благие помыслы не должны занимать человека, погруженного в молчание. «Безмолвие есть, - как утверждал Симеон Новый Богослов, по стопам которого Нил Следовал в этом вопросе, – искать Господа в сердце, т. е. умом блюсти сердце в молитве, и этим одним быть всегда заняту».

Молчаливость, исповедуемое и практиковавшееся «заволжскими старцами», следует рассматривать как одну из разновидностей аскезы. Обычно под аскетизмом понимались большей частью ограничения, касающиеся физических потребностей, - пост, бдение, воздержание, непорочность, целомудрие, трезвость и др. Все они требовали преодоления естественных склонностей человеческой природы и рассматривались как добродетели, помогающие подвижнику преодолевать различные искушения и соблазны.

Безмолвие (молчаливость), которое практиковал Нил, представляло собой аскезу особого рода, предполагавшую не умерщвление плоти, а умерщвление греховных побуждений и состояний духа. Достигалось это состояние нелегко. Необходима была тяжелая и упорная внутренняя борьба с самим собой и с различными искушениями, препятствующими достижению поставленной цели. Когда же цель оказывалась совсем близко, подвижник начинал чувствовать, что его душа, освободившаяся от бремени суетных желаний, готова к тому, чтобы приступить к следующему важному делу – *умной молитве*.

Характерно, что Г. П. Федотов в своей книге «Святые Древней Руси» использовал понятие безмолвия применительно к Нилу Сорскому в более широком, культурно-историческом смысле – как характеристику продолжительного периода отечественной духовной истории. По его словам, в Ниле Сорском «обрело свой голос безмолвное пустынножительство русского севера» (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 154). То есть подвижник предстает как рубежная фигура между почти безгласным прошлым и обретшими голос последующими веками. При этом, перейдя из безгласности, Нил использовал опыт этого бессознательного исторического безмолвия и превратил его из, казалось бы, уже оставшегося в прошлом реликта в эффективное орудие подвижнической борьбы с лукавым.

Борьба с греховными помыслами.

Одним из наиболее трудных дел в этой борьбе Нил считал противостояние неблагим, лукавыми помыслами. «Если кто, - писал он, - немедленно не отразит лукавого помысла, но несколько с ним собеседует – удержит его в себе на некоторое время, и враг уже будет налагать на него страстное помышление; то пусть всячески старается противопоставить ему помыслы противные – благие, или – преложить его на благое» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 18).

Коварство лукавых помыслов состоит в том, что они способны восторгаться в человеческий ум в самые неподходящие моменты, например, во время молитвы. И Нил внимательно исследует эту проблему. Он рассуждает: «Пленение есть невольное увлечение нашего сердца к нашедшему помыслу, или постоянное водворение его в себе – совокупление с ним, отчего повреждается наше доброе устройство. В первом случае, когда умом твоим овладевают помыслы, и он насильно – против твоего желания – уносится лукавыми мыслями, - ты вскоре, с Божией помощью, можешь удерживать его и возвращать к себе и к делу своему. Второй случай бывает тогда, когда ум, как бы бурей и волнами подъемлемый и отторженный от благого своего устройства к злым мыслям, уже не может придти в тихое и мирное состояние. Это обыкновенно происходит от рассеянности и излишних бесполезных бесед» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 19).

При келейных или соборных молитвах ум и душа должны быть устремлены к Богу и ничем не отвлекаться. Поэтому посторонние помыслы, которые вторгаются в душу во время молитвы, достойны наибольшего осуждения.

Ум и сердце, стремящиеся к достижению состояния полной отрешенности, обретают взамен отторгнутого мира земной суеты самое драгоценное из всех возможных состояний – состояние свободы от соблазнов, искушений и порочных страстей.

Борьба со страстями.

Нил уделял особое внимание исследованию природы страстей, поскольку в них видел одно из главных препятствий, преграждающих путь, по которому дух должен восходить к Богу. Он дает собственное определение страсти, которое выглядит следующим образом: «Страстью называют такую склонность и такое действие, которые долгое время гнездясь в душе, посредством привычки, обращаются как бы в естество ее. Человек приходит в это состояние произвольно и самоохотно; тогда и помысл, утвердись от частого с ним обращения и сопребывания, и согретый и воспитанный в сердце, превратясь в привычку, непрестанно возмущает и волнует его страстными внушениями, от врага влагаемыми» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 20). И далее: «Страсть есть долговременное и обратившееся в привычку услаждение страстными помыслами, влагаемыми от врага, и утвердившиеся от частого размышления, мечтания и собеседования с ними. Это уже есть рабство греху, и не покаявшийся, не извергший из себя страсть, подлежит вечным мукам. Здесь потребна уже великая и напряженная борьба и особенная благодатная помощь, чтобы оставить грех» (Там же. С. 21).

Страсть овладевает человеком тогда, когда архивраг рисует в его душе образы тех или иных вещей и лиц и одновременно воспламеняет желанием, подталкивает к «исключительному люблению их, так что – волею или неволею – человек мысленно порабощается ими». Причиной этого бывает слишком продолжительное внимание к предмету и небрежное отношение к своим душевным состояниям.

Когда излишне пылкие или непотребные желания овладевают человеком, ему надлежит каяться и усердно молиться о том, чтобы Бог освободил его от тирании таких желаний. Дурны не столько влечения сами по себе, сколько нераскаянность души, ее неспособность противопоставить им нечто более высокое и богоугодное. «Возьмем, - говорит Нил, - например, страсть блудную: кто борим этой страстью к какому-либо лицу, тот пусть всячески удаляется от него, удаляется и от собеседования и от сопребывания с ним и от прикосновения к его одежде и от запаха ее. Кто не соблюдает себя от всего этого, тот образует страсть и любодействует мысленно в сердце своем, - сказали отцы: он сам в себе возжигает пламя страстей и, как зверей, вводит в душу свою лукавые помыслы» (Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 20).

Если человек не способен бороться со своими многообразными и дурно направленными желаниями, если он не пытается противостоять искушениям и соблазнам, то его поджидают многочисленные мелкие и крупные грехопадения.

У каждого грехопадения есть своя логика, заставляющая его совершаться либо сразу, либо с «постепенностью». Нил обозначает несколько этапов такого соскальзывания в пропасть греха. Первый из них он называет «прилогом». На этом этапе греховные представления и

желания вторгаются в душу помимо воли человека. В роли посредника при этом выступает воображение. В том, что происходит с человеком на этом этапе, нет еще ничего предосудительного и греховного. Это еще не сам грех, а только повод для него, близость к нему. Состояние «прилога» известно всем святым. Все они многократно испытывали на себе его воздействия, признавали необходимость бороться с ним и действительно непрерывно и неустанно боролись за свободу от власти греховных помыслов..

За «прилогом» следует вторая ступень, именуемая «сочетанием» или «сложением». Здесь происходит принятие «прилога», превращение его в предмет целенаправленных созерцаний и размышлений. Нил полагает, что в подобном принятии уже содержатся некоторые элементы греховности, поскольку душа начинает как бы услаждать себя теми картинками, которые рисует воображение, а ум получает удовольствие от тех мысленных бесед, которые он ведет сам с собой по их поволу. Если человек в такой момент не прибегнет к незамедлительному покаянию и не призовет Господа на помощь, его душа может оказаться в полной зависимости от этих воображаемых картин и мысленных бесед.

Плененное состояние души нарушает ее прежнее мирное устройство, и она теперь уже сможет вернуться на исходные позиции только посредством огромных внутренних усилий. Нил обращает особое внимание на то, что успех подобного возвращения находится в прямой зависимости от обращения к помощи Божьей. Без подобного обращения человек почти обречен стать жертвой лукавого и потонуть в пучине греховных помыслов.

Нил указывает на несколько средств, позволяющих человеку успешно вести духовную брань против лукавого. На первом месте стоит молитва к Богу и призывание Его Святого имени. На втором - памятование о грядущей смерти и Страшном Суде. Далее следуют внутреннее слезное сокрушение, охранение себя от злых посылов. Вслед за этим указывается безмолвие. И в заключении Нил формулирует общее правило, требующее, чтобы человек мог употреблять каждое из указанных занятий и действий сообразно месту и времени. Это поможет сохранять внутреннее равновесие души и обеспечит ее успешное противостояние лукавым помыслам.

Умная молитва.

В понимании Нила умная молитва – это молитва, предназначенная для ума и души. Она – главное средство духовной брани с неблагими помышлениями. Помогающая «ум блюсти в сердце», умная молитва способна приносить сладость по действию благодати и служить величайшим утешением молящемуся.

Наилучшее, что может сделать человек, и что гарантирует ему победу над лукавыми и страстными помыслами, - это отсечение «прилога» в самом начале. Как только тот обнаружился, необходима тут

же безотлагательная молитва. Благоразумный подвижник на корню уничтожает «прилог», эту «самую мать злых исчадий».

Благодаря молитвам дух обретает глухоту относительно лукавых помыслов, перестает их воспринимать. А для этого следует постоянно, где бы ты ни находился, чтобы ни делал, шел, стоял, сидел, лежал, взывать: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!».

Нил приводит начинающим такую борьбу совет Григория Синаита, в котором рекомендуется употреблять, при необходимости, сокращенные варианты этой молитвы и говорить: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя» или «Сыне Божий, помилуй мя».

Тот же Синаит, являвшийся высоким авторитетом для Нила, советовал молящемуся: «Если ощущаешь, что молитва действует в твоём сердце, не перестаёт производить в нём движения, не оставляй её и не восставай на пение псалмов, пока, по смотрению Божию, она не оставит тебя; ибо, так поступив, ты оставил бы Бога внутри, стал бы призывать Его вне себя, и спустился бы сверху вниз. Таким образом ты и молитву упустишь и ум лишишь тишины его, тогда как безмолвие, по самому имени своему, требует, чтобы хранить его, т. е. ум в мире и тихом спокойствии: Бог есть мир, чуждый всякого смущения и беспокойства. А чтобы, при делании умной молитвы, не впасть в прелесть, не допускай в себе никаких представлений, никаких образов и видений; ибо парения – сильные мечтания и движения – не перестают быть и тогда, когда ум стоит в сердце и совершает молитву, и никто не в состоянии владычествовать над ними, кроме достигших благодатью Святого Духа совершенства и кроме стяжавших Иисусом Христом непоколебимость ума" (Цит. по: Нил Сорский. Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1991. С. 25).

Для средоточения ума в молитве чрезвычайно важно умело сдерживать дыхание, не дышать слишком часто. При этом следует в молчании, про себя непрерывно и прилежно призывать Господа Иисуса и тогда лукавые помыслы, как бы опаленные Божественным Именем Господа «невидимо отбежат».

Если этих усилий окажется недостаточно, тогда надо будет произносить молитву уже вслух, устами и делать это долго, с неиссякаемым терпением. И даже если чувствуешь изнеможение, все равно призывай Бога и продолжай, и Он тебя услышит и придет на помощь.

Бог милостив и Его благодать по отношению к людям, несоизмерима с их заслугами и всегда превышает их. Бог источает свою милость в виде той жизненной, созидательной силы, которой он наделяет своих чад, устремляя их к добру, справедливости, истине. Бог дарует свою благодать людям, и для них нет ничего выше этой милости.

Бог не может требовать от человека невозможного. Божья благодать никогда не направлена против лучших качеств и благих

помыслов человека, не гасит и не уничтожает их, а, напротив, усиливает, совершенствует и приумножает. В особой степени ею одарены те, чьи сердца расположены к Богу, кто верит в Его милость, соотносит в молитвах и согласовывает в помыслах свою волю с Его волей.

Для Нила важна духовная практика «сорботничества» человека и Бога. Она открывает путь взаимодействию Божественной благодати и духовной свободы. Задача человека заключается в том, чтобы выказывать свое смирение перед Богом, доверять Его благой воле и мудрости, без ропота все принимать от него и при этом понимать, что не только от Бога, но и от его собственных, сугубо человеческих усилий зависят как победа над конкретными, частными лукавыми помыслами, так и общее дело спасения в целом.

Созерцание.

Созерцательность составляла важнейшую отличительную особенность мировоззрения, богословия и образа жизни Нила Сорского. До него в истории русской духовности, конечно же, существовали подвижники и мыслители, тяготевшие к созерцательному мировосприятию. Но впервые на Руси мистическая созерцательность во всей своей полноте воплотилась прежде всего в личности Нила Сорского. Он придал этому христианскому идеалу завершенные, отчетливо прописанные формы, подвел под него богословские и нравственно-этические основания и предпринял неординарные усилия, попытавшись провести этот идеал в жизнь, продемонстрировать его несомненные, хотя и разделяемые далеко не всеми, преимущества.

Для Нила было важно то, что созерцание, протекающее в молчании и имеющее вид глубокого погружения духа в избранный предмет, не обязательно должно облекаться в словесные формы. Отвергавший «многоглаголанье», Нил ставил мудрое недаяние выше суетного активизма. Он высоко ценил молитвенное созерцание, когда перед внутренним взором молящегося открывается высшая, Божественная реальность, которую невозможно узреть земными очами. В подобных молитвенных взлетах человек чувствует как его душа благоговеет, а дух восходит на вершины богопознания и миропонимания, к которым нельзя приблизиться никакими иными путями.

Христианская любовь к братьям.

Духовный опыт Нила Сорского являлся не только его личным достоянием. Он охотно делился им с окружавшими его братьями во Христе. Старец выступал для учеников источником неиссякаемой братской любви. В его обращении всегда было много добрых и даже нежных слов, например: «любимый мой во Христе брате и вожденный Богу паче всех» или «присный мой любимый» и т. д.

Когда Нил изредка покидал скит ради какого-либо значительного церковно-общественного дела, он и в миру демонстрировал эту свою

способность к любви, состраданию и милосердию по отношению к братьям-христианам. Именно в этом ключе христианской любви строилась его позиция, которую он выразил в своей защите тех русских богоискателей, которых иосифляне называли «жидовствующими».

Любовь, на которую был способен Нил, была любовью духовной (любовью-агапе) и любовью социальной (любовью-филия). Ставя на первое место любовь к Богу, а на второе — любовь к людям, подвижник выказывал, по сути, не два, а гораздо больше проявлений возвышенной любви. Он свидетельствовал о взаимной любви Бога-Творца к человеку и человека к Творцу, о любви Христа к людям и о любви христиан к Сыну Божьему и, наконец, о духовной любви христиан к братьям по вере.

Склад его личности, особенности его душевно-духовной организации были таковы, что Нилу удавалось легко, без затруднений исполнять евангельскую заповедь: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 31). Секрет безмятежности этой любви был для него прост: любовь к Богу наделяла его способностью любить людей и наоборот: любовь к людям способствовала возрастанию его любви к Богу. Он глубоко чувствовал правоту слов «не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Иоан. 4, 20). Отмеченный печатью Божьих благословений, он служил светочем любви в мире суровых и жестких нравов народа, который пребывал пока еще только в поиске цивилизованных форм государственного общежития.

2. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО КАК НОРМАТИВНАЯ ПРАГМАТИКА ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ И ОБРЯДОВОГО БЛАГОЧЕСТИЯ

Русский церковно-общественный деятель Иосиф Волоцкий (1439 — 1515) родился в Литве и имел мирское имя Ивана Санина. Под именем Иосифа он был пострижен в монахи Боровского монастыря, которым руководил игумен Пафнутий. Московский князь Иван III нередко приезжал к Пафнутию говеть и причащаться. Позднее, уже при Иване Грозном сложилось устойчивое мнение о Пафнутии Боровском как духовном наставнике царской семьи.

Брат Иосифа Акакий, также постригшийся в монахи обители Пафнутия Боровского, стал позднее епископом Тверским, сподвижником Максима Грека. Другой брат, Вассиан, был архиепископом Ростовским и Ярославским. Брат Елеазар умер в монашестве. Племянники Досифей и Вассиан стали иконописцами, помощниками знаменитого Дионисия, ученика Андрея Рублева.

Иосиф, отличавшийся незаурядными организаторскими и лидерскими способностями, сумел основать в Волоцком княжестве новый монастырь и стать его игуменом. Ему хотелось создать образцовую обитель с хорошей организацией повседневной жизни, неустанным трудом, суровыми нравами, долгими службами, строгими постами и т. д. И это ему удалось. Был построен обширный комплекс зданий. Главная церковь монастыря была украшена иконами и фресками, выполненными Дионисием, которому помогали племянники Иосифа – Досифей и Вассиан. При монастыре была создана библиотека. Иосиф установил тесные отношения с авторитетным русским иерархом - новгородским архиепископом Геннадием, инициатором перевода Священного Писания, получившего название «Геннадиевой Библии».

Иосиф был сторонником и проводником идеи строжайшего, непреклонного, почти абсолютного порядка. Монастырский устав регламентировал все стороны внутренней жизни, вплоть до мелочей. Его соблюдение предполагало со стороны монахов постоянную оглядку на «недреманное око» монастырского начальства, напряжение воли и страх карательных санкций за любое, даже самое малое нарушение установленных правил.

В монастыре царили строгие нравы. За трапезой и по вечерам в кельях запрещались разговоры. Ворота были всегда на запоре и посторонним не разрешалось ночевать в стенах монастыря. Нарушители монастырского устава наказывались сухоядением, временным отлучением от причастия, а в особых случаях сажанием на цепь и битьем железом.

Властный игумен разделил всех монахов на три категории. Те, кто принадлежал к низшему разряду, использовались на самой тяжелой, «черной» работе, получали только хлеб, ветхую одежду и лапти. Монахи второго чина имели горячую пищу, носили рясу, а зимой шубу и кожаную обувь. Высший чин, присваиваемый монаху, позволял ему иметь два комплекта одежды, получать рыбное кушанье и калачи.

Те, кто были слабы телом и духом, не выдерживали столь суровых порядков и убегали из монастыря. Но оставшиеся, выдержавшие все испытания, составляли единое соборное целое, демонстрировавшее удивительную стойкость перед любимыми испытаниями.

Агиографы на обостренное чувство собственной греховности, жившее в Иосифе. Постоянно присутствовавшее в нем, оно заставляло его быть предельно требовательным к себе и другим, болезненно реагировать на любые отступления от требований монастырского устава и требовать покаяния за малейший проступок. Не случайно он в своем «Послании к князю о постригшемся человеке», изображал монашеский образ жизни как наилучший из всех возможных и в наибольшей степени побуждающий человека к нравственной жизни, очищенной от всех грехов.

Однажды избранные и твердо проводимые Иосифом в жизнь принципы церковно-общественной политики могут служить доказательством того, что ему оказался присущ особый тип религиозно-социальной ментальности. Этот тип во многом отвечал духу времени, особенностям молодой российской цивилизации, требованиям формирующейся государственности. Не случайно у Иосифа оказалось много сторонников и последователей. «Иосифляне» обладали тем же типом ментальности, что и их лидер.

Обозначим те характерные особенности религиозно-социального мышления игумена Иосифа, которые определяли его писательскую, пастырскую и церковно-общественную деятельность.

На первое место следует поставить *апелляцию к страху как основному религиозно-психологическому регулятору отношений монаха с Богом, с церковными иерархами и монастырским начальством.* Богословское учение Иосифа строилось на представлении о Боге как Царе и Судье, порождающем у людей священный страх.

Воля к власти и порядку.

Для Иосифа порядок и дисциплина были основными условиями монашеского общежития. Они предполагали полное послушание монахов, их безоговорочную подчиненность власти наставника. Если у Нила Сорского на первом месте стояло внутреннее совешенствование, то у Иосифа Волоцкого преобладает ориентация на совершенствование сугубо внешнее, понимаемое им как следование требованиям дисциплины и порядка.

В представлении Иосифа «идеал общежития – не маленькая группа братьев, свободно объединенных молитвою и любовью, (как у

Преп. Нила), а дисциплинированный отряд духовных бойцов, борющихся с грехом под руководством опытного начальника. Как в отряде воинов, все поведение монахов регулировалось точнейшим образом. Даже в трапезной, даже в церкви каждый был связан уставом, указывавшим каждому определенное место: даже двери, через какие входить и через какие выходить, были указаны в особой статье... Монастырь должен представлять собой точно организованное общество, где права и обязанности равномерно распределены между всеми. Исключение делается только для опытных в монастырской жизни монахов, но и они обязаны подчиняться тем общим жизненным правилам, согласно которым никто не владеет своей собственной волей. Развивая эти идеи в своем Уставе, Иосиф занимается лишь внешним поведением монахов и требует как можно более точного исполнения всех своих предписаний. Он уверен в том, что этого достаточно и что внешнее благолепие, будучи результатом общего и при этом сознательного усилия, само собой поведет к совершенству внутренней жизни. Между тем и другим существует полное соответствие и взаимодействие. По убеждению Иосифа, монах, постоянно занятый общей молитвой или работой, не может уклониться от пути истинного, потому что у него нет времени ни предаваться вредным мыслям, ни осуществлять их... Иосифлянские представления оказались очень жизненными, - но это не доказывает ровно ничего относительно их внутренней ценности. За них – дисциплина, необходимая везде, а в России в особенности, организация и порядок. Главный же их недостаток в том, что они занимаются не воспитанием душ, а их дрессировкой. Тот монах, который ими создается, представляет собой «стандартный тип». Иосифлянская школа даст множество епископов, которые пропитают своим духом официальную русскую Церковь. Она почти не даст святых: равным счетом двух» (Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 200, 214, 216).

Социальная направленность мышления.

Преувеличенный интерес Иосифа к социальной стороне жизни, заставлял его рассматривать монашество как «социальное ярмо» и придавать собственному проявляемому благочестию чисто социальный характер.

Ярко выраженная социальная ориентированность мышления Иосифа позволяла ему постоянно держать в центре внимания вопросы благотворительности. Одолеваемый «социальной тревогой» (Г. П. Федотов), он помогал обездоленным, нищим, голодающим, погорельцам, больным, сиротам, открыл монастырскую школу и приют для убогих и больных.

Прагматизм.

Иосиф обладал склонностью всегда и везде на первый план выдвигать соображения и мотивы практического характера. Он

пытался всю систему догматического православия приспособить к практическим нуждам и насущным интересам церковно-политической борьбы. То, что выходило за пределы этих утилитарных требований, мало интересовало его. Эта особенность его социального характера имела своим следствием оттеснение на задний план нравственных принципов. В своих суждениях и оценках он предпочитал моральному критерию принцип практической выгоды.

Сакрализованное восприятие царской власти.

Иосиф сравнивал царскую власть с властью Бога, а придворную службу – с богослужением. В этих отождествлениях он двигался в русле традиционных византийских канонов, приравнивавших гражданские законы и декреты византийских императоров к постановлениям Соборов. Сознательно исповедуемый византизм в социально-политической сфере заставлял Иосифа окружать божественным ореолом все, что исходит от государя, признавать его право на неограниченную, абсолютную власть.

Царь, которому дано безраздельно властвовать как в государстве, так и в Церкви, обязан выступать радетелем за чистоту христианской веры и гонителем еретиков. Если же государь не проявит должного рвения о благе Церкви, то этим он навлечет Божью кару на себя, свой народ и свое государство.

Впоследствии Иван Грозный, опиравшийся на учение Иосифа Волоцкого о монархе как обладателе светской и духовной властью, говорил о призвании царя спасать души подданных.

Эти церковно-политические воззрения Иосифа Волоцкого дали возможность о. Иоанну Кологривову заметить, что «его, а не Петра Великого надо считать основателем «государственного православия» в России» (Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 204).

Позиция Иосифа в этих вопросах отвечала запросам времени, требованиям процесса создания централизованного Российского государства, задачам формирования монархической государственности. Поэтому его концепция была востребована как придворными кругами, так и высшим духовенством.

Дуальность мировосприятия.

Древняя идея раздвоения единого на противоположности и борьбы между ними, усвоенная Иосифом, придала черно-белую окрашенность его модели социального мира. Он был склонен разделять всех на два противоположных лагеря и сквозь призму этого деления и противопоставления рассматривать все сущее и должное в монастырской, общецерковной и государственной сферах. Логическим следствием таких противопоставлений явилось обоснование необходимости непримиримой борьбы со всем тем, что не вписывалось в круг приемлемых для него ценностно-нормативных представлений.

Иосиф считал правомерными и необходимыми репрессии по

отношению ко всем инакомыслящим. Будучи современником Н. Макиавелли, он независимо от того использовал в своей общественно-политической деятельности многие из тех принципов, которые принесли впоследствии сумрачную славу автору трактата «Государь». Принцип «цель оправдывает средства» Иосиф активно использовал в борьбе с «жидовствующими» и нестяжателями.

Редукционизм.

О. Иоанн Кологривов отмечал, что Иосифу были присущи «склонность все упрощать и некоторая примитивность мышления». Эта склонность к упрощенным, одномерным, схематизирующим толкованиям явлений социальной реальности, называемая на философском языке редукционизмом, была обусловлена рядом обстоятельств и в первую очередь особенностями мышления Иосифа, не отличавшегося высокой образованностью и начитанностью, избегавшему сложных и тонких богословских проблем и предпочитавшего иметь дело с упрощенной, политизированной и идеологизированной моделью социальной реальности.

Приоритет соборного начала над индивидуальным.

Личностное начало было для Иосифа столь малой социальной величиной, которая ни шла ни в какое сравнение с началом социальным. Воля отдельного человека, его интересы и желания ничего не значили и не могли служить препятствием для достижения общих, корпоративных целей. Это отражалось даже на богослужбной практике: в монастыре Иосифа предпочтение отдавалось не индивидуальной, «умной» молитве, как у Нила Сорского, а молитве соборной, церковно-литургической.

Формализм как преимущественное внимание к внешним формам обрядового благочестия.

В мировоззрении и деятельности Иосифа преобладал интерес к форме в ущерб вниманию к внутреннему, духовному содержанию предпринимаемых церковно-общественных акций. Такой формализм, ставший неотъемлемой принадлежностью его последователей «иосифлян», был далеко не безобидной диспропорцией, поскольку порождал крайне неблагоприятные социоморальные следствия в духовно-практической жизни народа и общества. В последующие десятилетия под прямым влиянием победившего «иосифлянства» с его идеологией уставного благочестия «семейная и общественная жизнь коснеет ... теряет духовное содержание. Как у Ивана Грозного, ревностно соблюдавшееся им обрядовое благочестие уживалось с самой утонченной жестокостью, так и вообще по всей Руси жестокость, распущенность нравов и чувственность без труда совмещались с обрядовой строгостью. Все эти отрицательные черты русской жизни, которые нередко приписывались татарскому влиянию, развиваются главным образом начиная с XVI века... Сегодня уже ни для кого не тайна, что основной путь московского благочестия вел к расколу со

всеми его последствиями. Не случайно Иосиф Волоцкий и т. наз. Стоглавый собор 1551 г., составивший свод обрядов и обычаев уставного благочестия, впоследствии пользовались особым и неизменным уважением в Расколе» (Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 196).

Отрыв деятельной жизни от жизни духовно-созерцательной.

Биографы Иосифа практически не оставили сведений об его внутренней жизни. И это чрезвычайно характерный факт, свидетельствующий о том, что тот был, скорее всего, экстравертом, а не интровертом, т. е. человеком не созерцательной, а преимущественно внешней жизни, созданным для активной, преимущественно практической деятельности и в ней видевший свое предназначение. Даже его сочинения мало что дают для понимания психологии игумена, поскольку ориентированы в основном на решение сугубо внешних проблем церковно-общественной жизни. И только опосредованно, путем анализа действий Иосифа, через изучение результатов его практических усилий можно приходиться к заключениям об особенностях его личности, его внутреннего мира. В этом отношении правомерно суждение историка Р. Г. Скрынникова, который писал: «Волоцкий монастырь отражал особенности личности его основателя. Усилия руководителя были направлены на поддержания внешнего благочестия и безусловного послушания. Иноки находились под неусыпным наблюдением игумена и старательно следили друг за другом... Куда бы ни забросила судьба потомцев монастыря – иосифлян, они неизменно поддерживали друг друга, старались занять высокие посты церковной иерархии. Из иосифлян вышли два известных митрополита – Даниил и Макарий, управляющие русской церковью в XVI веке. Ученики Иосифа усвоили и довели до крайних пределов такую черту своего учителя как начетничество и догматизм» (Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв. Новосибирск: Наука, 1991. С. 182 – 183).

Глава II.
ОТНОШЕНИЕ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО И НИЛА
СОРСКОГО К НОВГОРОДСКО-МОСКОВСКИМ
РЕФОРМАТОРАМ (“ЖИДОВСТВУЮЩИМ”) И К ВОПРОСУ
О МОНАСТЫРСКОМ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИИ

1. РЕЛИГИОЗНАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА
НОВГОРОДСКО-МОСКОВСКОГО ДУХОВНОГО ДВИЖЕНИЯ

Важное место в церковно-общественной деятельности Иосифа Волоцкого и Нила Сорского заняла религиозно-идеологическая и социальная коллизия, связанная с так называемой «новгородской ересью».

В 1470 - е гг., в эпоху Ивана III заявило о себе новое религиозное движение. Его центром стал Новгород, независимая республика, наподобие Флоренции, активно взаимодействовавшая как с Москвой, так и с Европой. Учение стало распространяться так же и в Москве среди низшего и среднего духовенства и было поддержано широкими городскими слоями. К нему присоединялись купцы, служилый люд и отдельные представители придворных, великокняжеских кругов. Современники отмечали широкую распространенность новых

религиозных умонастроений. Новгородский архиепископ Геннадий (Гонозов) в одном из своих посланий писал из Новгорода, что «та прелесть здесь распростерлась не токмо в градах, но и по селом».

Приверженцы новгородской «прелести», встречавшиеся повсеместно – в провинции и столице, среди горожан и селян, получили от своих противников оскорбительное прозвище «жидовствующих». Есть несколько объяснений его происхождения. Согласно одному из них, поводом для этого послужило то, что это движение, воспроизводившее отдельные элементы доктрины стригольников, имело ориентацию на догматику Ветхого Завета и особенно на книги древнееврейских пророков.

Существует и другое объяснение происхождения и закрепления за этим христианским движением неблагозвучного, вульгарного, грубого прозвища. Отдельные исследователи считают, что оно было введено по инициативе Иосифа Волоцкого и архиепископа Геннадия. Основанием для этого послужило указание Иосифа Волоцкого на то, что у истоков течения стоял некий еврей по имени Схария. Однако, никаких достоверных источников, подтверждающих это высказывание, не найдено. Сам Иосиф не приводит сколько нибудь убедительных фактографических подтверждений этому обстоятельству. Поэтому возникают определенные сомнения в действительном существовании такой фигуры, как Схария. На вопрос, что могло заставить Иосифа прибегнуть к введению в полемику с «еретиками» этой мифической фигуры, возможно следующее предположение. Политический темперамент иерарха был таков, что нередко заставлял его переступать нормы нравственности и пользоваться недозволенными средствами. Указать в борьбе с влиятельным и опасным противником на иудейские («жидовские») корни его позиции, на, будто бы, конкретного инициатора всей коллизии, означало использовать, хотя и запрещенный, но чрезвычайно эффективный полемический прием. Этому не следует удивляться, если иметь в виду, что в русской религиозно-политической истории различные формы антисемитизма, от бытовых до правительственных, использовались постоянно. В результате даже теперь, спустя столетия, понятием «жидовствующие» вынуждены пользоваться серьезные исследователи, лояльно настроенные к этой категории русских богоискателей.

Характерно, что на начальных этапах распространения новгородско-московского движения его православные оппоненты не прибегали к обвинениям в «жидовстве». Не пользовались они ими и в тот период, когда у реформаторов появились сторонники среди великокняжеского окружения.

Впоследствии православные авторы изыскивали более лояльные определения для этой категории русских богоискателей, называя их в ряде случаев «отпрысками западно-европейского гуманизма».

Антицерковная ориентированность движения, идущая вразрез с интересами как института самодержавия, так и с позицией православной церкви, привела к тому, что большая часть «прожидовствующей» литературы оказалась уничтожена, а основная информация о движении сосредоточилась в работах авторов, стоящих на церковно-православных позициях. Это привело к существенному искажению общей картины вероисповедальной и социально-этической позиции новгородских реформаторов.

Те исторические документы о «новгородской ереси», которые дошли до настоящего времени, включают: 1) сочинения самих «еретиков»; 2) сочинения иерархов православной церкви и в первую очередь религиозно-полемические труды Иосифа Волоцкого и Геннадия Новгородского; 3) официальные документы, постановления соборов, касающиеся «новгородской ереси»; 4) отрывочные, случайно сохранившиеся записи отдельных летописцев вместе с нейтральными свидетелями и наблюдателями этой религиозно-социальной коллизии.

Движение имело сторонников в Твери и Ростове Великом. Оно вовлекло в идейно-политическую борьбу все слои русского общества. Наиболее радикальны в обличении и критике церкви были Новгородский и Псковский очаги, отличавшиеся демократическим составом участников. Интеллектуальным и политическим центром движения стала Москва, где его возглавляли великокняжеские дьяки Федор и Иван-Волк Курицыны, писец Иван Черный, пользовавшиеся покровительством Ивана III и митрополита Зосимы. Лидеры новгородских реформаторов, священники Алексей и Денис, были приглашены великим князем в Москву, где им вверили Архангельский и Успенский соборы. В состав сложившегося придворного круга сторонников этого раннеевангельского движения входила и сноха Ивана III – Елена. Вполне вероятно, что Иван III и сам некоторое время разделял взгляды жидовствующих. Симпатизировала им и значительная часть московского духовенства, в том числе и митрополит московский Зосима.

Между «новгородской ересью» и новгородско-псковским стригольничеством существует прямая генетическая связь. И эта связь говорит в пользу «жидовствующих». Не следует забывать, что новгородские стригольники были едва ли не самой «продвинутой» частью среди русских людей своего времени. Широко распространенная грамотность, активные торговые контакты с цивилизованным Западом и византийским Югом, счастливое неведение ужасов татарского ига, сохранность накопленных за многие годы культурных ценностей, в том числе книжных, рукописно-летописных богатств, устойчивые традиции народно-вечевого самоуправления - все это поднимало их самосознание на порядок выше самосознания москвичей.

О высокой социальной, гражданской активности стригольников говорила их искренняя забота о чистоте нравов, о здоровой

нравственной атмосфере в сфере религиозно-церковной жизни, которую они считали важнейшей из всех сфер человеческого существования. Там, где государственная власть не могла и даже не пыталась заниматься воспитанием народа и где церковники скомпрометировали себя недостойным поведением, заявляли о себе идущие «снизу» религиозно-нравственные инициативы младогражданского новгородского общества.

Весьма важным является то обстоятельство, что реформационные инициативы стригольников, а вслед за ними и «жидовствующих» носили отнюдь не агрессивный, не бунтарский характер. Выказывая свое недовольство попами-мздоимцами, они, однако, не нападали на церковные институты. Они не были разрушителями ни в одном из проявлений своей религиозно-гражданской активности.

Реформаторские умонастроения сохраняли свою популярность не только в Новгороде и Пскове, но и в других русских городах. И даже в Москве обнаружилось значительное число их сторонников.

Новгородско-московское учение явилось теологически более зрелой формой того раннего евангелизма, который на Руси впервые обозначился в движении стригольников. На связь этого учения со стригольничеством указывает эпизод из жизни архиепископа Геннадия. Высокопоставленный священнослужитель обнаружил, что подчиненный ему инок Захар отвергал поставление священников «на мзде», святость церковной иерархии и таинств. Геннадию открылось, что Захар - стригольник, и он сослал того в пустынь. Однако, по повелению великого князя и московского митрополита, узнавших про этот случай, Захар был направлен в Москву, где его приняли весьма радушно и где он обрел покровительство властей.

Оживленная религиозно-гражданская жизнь русского Севера, новгородско-псковских земель – примечательное явление в российской истории. Конец XV столетия стал периодом оживленных религиозных дискуссий среди священников, монахов и мирян. Богоискательские настроения перестали быть уделом одиночек, а охватили значительные слои населения северных земель. Вопросов и тех, кто их задавал, было гораздо больше, чем ответов и тех, кто способен был их формулировать. Среди православных иерархов было совсем не много тех, кто мог бы выставить против реформаторов серьезные богословские возражения. Примечательна история новгородского епископа Феофила, отказавшегося от своего сана из-за сознания «грубости и недостаточности ума» и своей неспособности исполнять роль духовного пастыря в существенно усложнившейся духовно-религиозной ситуации.

Возникла острая потребность в обращении к первоисточнику – тексту Священного Писания. Ее ощущали обе стороны, богоискатели и их оппоненты. Не случайно именно гонитель «жидовствующих», архиепископ Геннадий вынужден был самолично выступить инициатором перевода недостающих книг Библии. Благодаря ему

появился полный свод текста Священного Писания на славянском языке – так называемая «Геннадиева Библия».

В современной отечественной культуре существует любопытный документ, который можно рассматривать как некий виртуальный прогноз, позволяющий вообразить тот путь, по которому двинулась бы российская цивилизация в том случае, если бы «новгородская идея» победила «московскую идею», т. е. если бы духовно-религиозная линия стригольников и новгородско-псковских реформаторов XV в. победила линию, представляемую иосифлянством, его сторонниками и преемниками. Ю. М. Лотман в своей работе «Механизм Смуты (К типологии русской истории культуры)» приводит пространную выдержку из доклада отечественного слависта А. В. Исаченко, высказанную тем в начале 1970-х в Варшаве на международном конгрессе славистов и достаточно точно передающую суть «новгородской идеи».

Доклад имел нетривиальное название «Если бы в 1478 году Новгород поразил Москву (об одном несостоявшемся варианте истории русского языка)». Это была попытка «умственного эксперимента», который, по словам автора, позволял увидеть один из возможных вариантов развития Российской цивилизации. «Совершенно очевидно, - начинал Исаченко с резонного суждения, - что история не пишется в кондиционале, Однако, и утверждение, будто то, что случилось на самом деле, «должно было» случиться именно так, следует признать неубедительным. Легко стать пророком задним числом. История всегда держит наготове несколько вариантов. И нет оснований считать то, что фактически произошло, во что бы то ни стало проявлением «прогрессивного хода истории».

Все развитие России сложилось бы совершенно иначе, если бы в конце XV века Новгород, а не Москва, оказался руководящей, главенствующей силой объединяемой страны. И такая возможность реально существовала.

Новгород XV века был почти что европейским городом, не знавшим ни коррупции, вызванной в оккупированной части страны татарщиной, ни жуткой азиатчины московского великокняжеского и боярского быта. Опираясь на древнюю демократически-республиканскую традицию, поддерживая самые живые торговые и политические отношения со странами Запада, Новгород во главе объединенной Руси не допустил бы рокового изолирования страны от духовного и технического прогресса Европы эпохи Возрождения. Идеи гуманизма, идеи Реформации не остановились бы на границах Польши и глубоко изменили бы облик отсталой Московитии, приобщая страну к главным источникам европейской мысли. Весьма вероятно, что под влиянием Реформации в Новгороде появился бы первый перевод Библии не на почти что заумный древнеболгарский, а живой русский язык (ср. литературную деятельность «жидовствующих»).

Реакционная деятельность балканских эмигрантов, тянувших Москву вспять к Византии, не нашла бы себе почвы в условиях европеизации, истинная литература (а не только письменность) на русском языке появилась бы на два с половиной века раньше, и сам литературный язык отразил бы в себе не столько шамканье московской просвирни, сколько язык просвещенных новгородцев. Литературный язык развивался бы не в оранжерейных условиях славянщины, не в затхлой среде малокультурного духовенства, а в демократической среде свободного города, духовно открытого на Запад, как и на Восток». (Цит. по: Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 38).

Увы, ничего этого ни в XV в., ни в последующие столетия не произошло. Византистски ориентированное иосифлянство сумело заблокировать все те направления, по которым смогли бы разворачиваться вероятные религиозно-церковные, а с ними и социально-политические трансформации, на которые были способны новгородские реформаторы двух исторических генераций.

Даже благосклонное отношение к реформаторам великого князя московского Ивана III (1440 – 1505) не помогло им устоять против мощи русского византизма. Иван III был талантливым и удачливым политиком, сумевшим вырваться из-под влияния Золотой орды и объединить русские земли в единое централизованное государство. Проводя политику «собирания» земель, он сумел подчинить себе вольный город Новгород, присоединить к Москве тверские, вятские, рязанские земли. Он также проявил инициативу в налаживании дипломатических контактов с европейским Западом и, в частности, с папским Римом.

Все это совмещалось в Иване III с прочной привязанностью к византийским корням. Женатый вторым браком на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог, он поместил двуглавого орла, украшавшего византийский герб, в центр герба своего государства. Митрополит Зосима в своем «Изложении пасхалий» (1492) называл Ивана III «новым царем Константином», а Москву и всю русскую землю именовал «новым градом Константиновым», т. е. новым Константинополем.

Симпатии или антипатии великого князя к тем или иным направлениям в церковной жизни диктовались в первую очередь его политическими интересами, опирающимися на великодержавные идеалы. Во взаимоотношениях с церковью Иоанн вел умную и тонкую политику, направленную на реализацию интересов государства. При нем был введен особый церемониал посвящения в митрополиты, наглядно показывающий, что высший церковный иерарх принимает свою власть от великого князя, вручавшего ему пастырский жезл. Этот обряд с сопутствующими ему действиями и словами воспроизводил аналогичные византийские церемонии и тем самым как бы закреплял за

московским князем те же права, какими обладал и византийский император. Великий князь участвовал в заседаниях соборов и его мнение имело решающее значение. Так, на соборе 1503 г. он предписал священникам не брать впредь пошлин за поставление на более высокую церковную должность, запретил им совершать литургию на другой день после «изрядного винопития». Он же запретил монахам и монахиням селиться в одних и тех же монастырях и ввел еще целый ряд разумных ограничений в жизнедеятельность православного клира.

В своем отношении к движению новгородско-московских реформаторов Иван III руководствовался в первую очередь государственными интересами. Когда он узнал, что значительная часть новгородского духовенства затронута идеями вероучения «жидовствующих», то во время своей поездки в Новгород пожелал встретиться с их наиболее выдающимися представителями, протопопами Дионисием и Алексеем. Великий князь был поражен их одухотворенностью, интеллектом и простым образом жизни. В результате он пригласил обоих в Москву и предложил им занять две главные кафедры Кремля, сделав их протопопами Успенского и Архангельского соборов.

Совершенно очевидно, что Иван III некоторое время разделял взгляды новгородских реформаторов. Симпатизировала им и значительная часть московского духовенства, в том числе и московский митрополит Зосима.

Причины этих симпатий заключались в том, что реформаторы не могли принять в образе жизни и деятельности священников того, что шло вразрез с заветами Иисуса Христа и с чем сама православная церковь вела безуспешную борьбу и не могла справиться. Они осуждали невежественных и грубых иереев, склонных к пьянству, стяжательству («симонии»). Такие люди были недостойны того, чтобы верующие ходили к ним исповедоваться. В памятниках древней духовной литературы нередко встречались признания, что русская церковь поражена мздоимством «от старейших святителей наших и до меньших». («Написания Акиндина»).

Нравственно-этические обстоятельства подобного рода давали серьезные основания для возникновения у прихожан раздумий о том, каким образом реформировать церковную жизнь, чтобы избавиться от этих ее темных сторон. А богоискатели, вначале стригольники в XIV в., а затем те, кто принадлежал к новгородско-московскому движению XV в., явились последовательными и убежденными выразителями этих умонастроений.

Одно из решений, напрашивавшееся само собой, заключалось в том, чтобы вообще отказаться от института профессиональных священнослужителей. Позднее в русском просторечьи эта идея получила название *беспоповства*. Она в разных вариациях проходит сквозь всю русскую богоискательскую литературу. Так, в «Трифоновском

сборнике» говорится о том, что сами миряне могут выдвигаться в учителя веры, если пребывают на должной духовной высоте. Он же указывает на право христиан собираться вне церкви, чтобы слушать учителей из народа. Об этом же писал автор «Слова о лживых учителях»: «Лепо же есть всем славити Бога и проповедовати учение его» (Цит. по.: Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., б.г. С.16).

Инициативы «жидовствующих» вызвали враждебно-агрессивную реакцию большинства русского духовенства. Новгородский архиепископ Геннадий настойчиво требовал решительных действий в отношении еретиков. Накануне собора 1490 г. он писал в Москву: «Дабы о вере никаких речей с ними не плодили; токмо того для учинити собор, что их казнити - жечи да вешати... Да пытали бы на них накрепко о том, кого они прельстили... Да не плошится: станьте крепко».

В конце концов наступил момент, когда у иерархов и местных властей руки оказались развязаны. И тогда начались расправы и казни, в проведении которых тот же Геннадий мог бы соперничать с Торквемадой. Его наставлял Иосиф Волоцкий, требовавший «страшных мук, посечений мечом, сожжений в клетках». Он утверждал, что в розысках и обличениях еретиков доносы и обман не только позволительны, но и желательны. Те же воеводы, которые скроют еретиков, уберегут их от казни, обрекут себя на вечные муки.

В условиях слабо выраженной цивилизованной оформленности религиозно-церковных противоречий вряд ли могла быть иная реакция со стороны духовной и светской властей. В ход пошла традиционная для византизма модель церковно-общественных отношений, где власти делают ставку на репрессивные механизмы бесцеремонных вмешательств в богословские дискуссии с вольнодумцами. И только высокое покровительство, которым пользовались «еретики», долгое время спасало их от участи стригольников, чьими мертвыми телами некогда был запружен Волхов.

Особую ярость Иосифа, игумена богатого, процветающего монастыря, вызывало отрицание вольнодумцами института монашества. Треть русских земель находилась во владении монастырей и расставаться с ними православная церковь не желала и потому готова была защищать свои позиции и бороться с еретиками до последнего.

О сомнительности мотивов, которыми руководствовались церковные иерархи в своих преследованиях вольнодумцев говорит существование узаконенного положения, согласно которому все движимое и недвижимое имущество еретика изымалось в пользу православной церкви, а его часть отводилась тому, кто донес на него. Этим, очевидно, объясняется тот факт, что жертвами того же Геннадия являлись в основном состоятельные новгородцы. Однако характерно, что самого Геннадия ожидал в конце концов позорный финал его

карьеры: в 1503 г. этот столп византизма был лишен архиепископского сана за сребролюбие и мздоимство.

Исходные посылки вероучительной позиции новгородско-московских реформаторов были сформулированы Федором Курицыным в его «Лаодикийском познании». В нем отчетливо просматривалась связь новой генерации вольнодумцев со стригольничеством, от которого, вместе с пафосом обличения господствующей церкви, было унаследовано также и основное ядро религиозно-реформационных идей: 1) критика церковного предания и убежденность в том, что индивидуальная вера должна основываться на Священном Писании; 2) призывы обращаться не к церковной традиции, а к первоначальному пророчеству как основному источнику веры; 3) отвержение иконопочитания; 4) отрицание большинства православных церковных ритуалов; 5) идея прямого молитвенного общения с Богом, убежденность в том, что между Богом и человеком не должно быть посредников; 6) отрицание духовной монополии института официальной церкви; 7) отрицание монашества, монастырей, поклонения мощам; 8) проповедь идей широкой демократизации «учения книжного», «самовластия» ума и души, всех положительных проявлений человеческой личности; 9) идея равенства всех людей и народов.

Во всем этом присутствовало многое из того, что роднило новгородско-московских реформаторов с зарождавшимися в это время в Европе сходными реформационными умонастроениями. Это сходство с идеями ранних европейских протестантов и, в частности, чешских гуситов с характерным для них признанием высшего авторитета за Священным Писанием, отрицанием института монашества, неприятием традиций поклонения иконам и мощам объясняется, по меньшей мере, двумя обстоятельствами. С одной стороны, это было следствием внутренней логики тех богоискательских инициатив, к которым всегда было склонно русское христианское сознание и которые уже успели отчетливо обозначиться в стригольничестве. С другой стороны, это было связано с той практикой многогранных торгово-экономических, дипломатических и социокультурных контактов с Европой, которыми Новгород отличался от других русских городов. Гуситско-таборитские влияния были сильны в Литве и Польше, из которых было рукой подать до Новгорода, и новгородцы были прекрасно осведомлены о сути идей чешских реформаторов.

Исследователи неоднократно обращали внимание и на тот факт, что среди москвичей также могли быть люди, чья образованность, осведомленность в проблемах религиозной жизни Европы сыграла немаловажную роль в возникновении реформаторских настроений. Большинство сходится во мнении, что, скорее всего, ключевой фигурой мог быть Федор Курицын, образованный дипломат, путешествовавший по Европе и даже живший там несколько лет. Будучи дьяком

посольского Приказа, он являлся первым советником московского великого князя по вопросам международных отношений и внешней политики. Зная латинский, итальянский, литовский, польский и даже татарский языки, он активно участвовал в налаживании контактов Русского государства с западными державами. Через его Приказ осуществлялся въезд приглашаемых европейских мастеров, ремесленников, архитекторов, лекарей в земли Московского княжества. Являясь образованным интеллектуалом и одаренным писателем, Курицын прекрасно разбирался в богословских вопросах. То, что Иван III и его невестка с пониманием и сочувствием относились к новгородско-московским реформаторам, во многом объясняется тем влиянием, которое Курицын имел на них.

К московскому кругу единомышленников Федора Курицына принадлежал и Иван Черный, переписчик старинных религиозных рукописей, сопровождавший свои труды заметками богословского характера. Из этих заметок видно, что Черный осуждал иконопочитание, монашество, корыстолюбие священников, выступал против усложненной пышности православной литургии, ратовал за строгую простоту богослужений и при этом находил оправдание своим мыслям в евангельских и ветхозаветных стихах.

В православной литературе указывается на то, что «жидовствующие» отрицали догмат троичности. Полагая, что Бог — это единое, бесконечное начало, они видели в Нем силу, пронизывающую собой весь мир, проникающую повсеместно во все живые организмы и материальные предметы.

Обвинения в антитринитаризме опирались, как правило, на то, что в трудах «жидовствующих» и, в частности, в рукописном «Библейском сборнике» Ивана Черного не встречается слово «Троица». Но если учитывать, что заметки московского писца не были систематическими богословскими трактатами, а Троица для христианина того времени не являлась предметом теологических дискуссий, который заслуживает к себе особого внимания, то предъявляемое обвинение теряет свою силу.

Существовал и другой пункт, который целиком являлся плодом измышлений православных критиков. Последние трактовали тексты «жидовствующих», где говорилось об единстве Бога как рассуждения об Его единичности. Но идея единобожия не исключает идеи троичности. Тем более, что у того же Ивана Черного есть места, где он пишет о Боге-Отце, Иисусе Христе и Духе Святом. И это выглядит у него как само собой разумеющиеся для христианина истины.

Новгородско-московских богоискателей обвиняли также в отрицании божественной природы Иисуса Христа. Однако, Иван Черный называет Марию не Христородицей, как это делали настоящие отрицатели, а Богородицей.

Таким образом, богословская позиция «жидовствующих» не может быть отнесена к иудаизму и сами они в своей вероисповедальной позиции пребывали целиком в пределах христианской догматики.

Новгородско-московское движение представляло собой начальный, подготовительный этап будущей, вероятной русской Реформации, которая, если бы она состоялась, предотвратила бы раскол XVII в. Однако, ей не дано было осуществиться. И причиной того, что этот эпохальный проект не реализовался, было не только отсутствие в нем религиозно-политического лидера такого масштаба как Мартин Лютер, профессионального богослова и одаренного общественно-церковного деятеля. Истинную причину следует искать глубже: очевидно внутри самой российской цивилизации не было в то время всего комплекса необходимых условий и предпосылок, которые позволили бы претворить возможную Реформацию в Реформацию действительную.

2. ИОСИФ КАК ГОНИТЕЛЬ “ЕРЕТИКОВ” И НИЛ КАК ЗАЩИТНИК РЕФОРМАТОРОВ

На судьбе Иосифа и его обители причудливо отразился процесс становления великорусской государственности, включающий практику социально-политическая противостояния удельных княжеств Московскому великому княжеству. Волоцкий князь Борис поддерживал Иосифа и его монастырь, но после смерти Бориса его сын Федор стал притеснять обитель. Тогда Иосиф направил прошение московскому великому князю с просьбой о защите, в которой он обращался к Василию III как к властелину, который призван быть государем над всеми русскими землями, а значит единовластным господином над удельными князьями. В конечном итоге монастырь был принят под покровительство Москвы и московского митрополита Симона.

Эта политическая коллизия привела к тому, что Иосиф отошел от тех воззрений, которые содержались в сочинениях таких сторонников удельно-княжеской раздробленности как Феодосий Печерский и летописец Нестор. Среди русских церковных иерархов он стал одним из первых идеологов и апологетов абсолютизма, доказывающим божественную природу централизованной монархической власти.

Важное место в размышлениях Иосифа заняла тема религиозно-этических оснований высшей власти, переходящая в тему идеального государя. Он утверждал, что благочестивый правитель имеет право на царские почести. Но недопустимо поклоняться ему как Богу. И тем более это неприемлемо, если правитель греховен и порочен. Его недостойное поведение может свидетельствовать только об одном — что он не Божий слуга, а находится на службе дьявола. Государь, исполненный благочестия, использует свою власть во славу Божью, оберегает подданных как от внешних напастей, так и от душевных смут, приносимых ересями. Ему обязаны починяться и безропотно принимать его попечение даже церковные иерархи, а также монастыри. Высшая власть в делах как государственных, так и церковных должна принадлежать государю, потому что ему предал Бог «милость и суд, и церковное и монастырское, и всего православного христианства всей Русской земли власть и попечение ему вручил».

Будучи темпераментным полемистом, убежденным сторонником единения церкви и государства, державного и внутрицерковного порядка, Иосиф считался среди современных ему иерархов одним из самых активных борцов с любыми проявлениями инакомыслия. Рецидивы стригольничества, где бы они не обнаруживались, вызывали я его стороны самые яростные нападки. Это привело к тому, что он оказался невольным историографом стригольников и «жидовствующих», хотя идеи этих движений не были ему близки и он не испытывал желание популяризировать их. Напротив, его, как врага любых форм богоискательства, возмущала малейшая попытка христианина выйти в своих духовных исканиях и в своей религиозно-церковной жизни за пределы православных канонов и ритуалов. В написанном им сочинении «Просветитель» встречается запись, проливающая свет на историю возникновения стригольничества. Изображая все в предельно темных тонах, он писал: «Некто был человек, гнусных и скверных дел исполнен, именем Карп... Сей убо окаянный ересь состави скверну же и мерзку, якоже и вси верят и мнози от православных христиан, иже суть слаби и неразумни, последоваша ереси той...»

Иосиф не мог приять того, что новгородско-московские реформаторы настаивали на праве прихожан самостоятельно читать и изучать Священное Писание. В сочинении «Просветитель» Иосиф утверждал, что прихожанам не следует ни самостоятельно читать Библию, ни изучать ее содержание, ни размышлять над ним. Библию нельзя понять «своим разумом», а необходимо руководствоваться толкованиями священнослужителей. В противном случае она будет «плодить ереси».

Воинственный характер Иосифа, его наступательная психология активного, энергичного распорядителя и администратора нашли свое воплощение не только в практических делах, но и теоретических

сочинениях. В том же “Просветителе” он нападает на воззрения новгородско-московских реформаторов, которые являются в его глазах злостными еретиками, нарушителями Божьего порядка, заслуживающими самого сурового наказания. Для доказательства несостоятельности их воззрений волоколамский игумен черпает аргументы и доводы преимущественно из Ветхого Завета и первоначальной истории раннего христианства. Его тон суров и беспощаден и пронизан одним-единственным настроением: ни о какой милости к “заблудшим овцам”, ни о каком милосердии к грешникам не может быть и речи.

В 1489 г. единомышленник Иосифа, новгородский архиепископ Геннадий обратился с посланием к ростовскому архиепископу. В письме содержалась просьба привлечь к борьбе с ересью «жидовствующим» «заволжских старцев» Нила Сорского и Паисия Ярославова, живших в его епархии и известных своей ученостью. Для этого он предлагал ученым старцам приехать, чтобы обстоятельно побеседовать и обсудить все волнующие вопросы. Однако, встреча не состоялась. Совершенно очевидно, что Нил и Паисий не сочли для себя возможным встать на сторону Геннадия. Свидетельством того можно считать то обстоятельство, что впоследствии ни Геннадий, ни Иосиф Волоцкий, ни их сторонники ни разу уже больше не обращались к Нилу Сорскому и к его сподвижникам ни за консультациями, ни за какой-либо иной помощью в деле борьбы с «новгородской ересью». Таким образом практически с самого начала борьбы православной церкви с новой генерацией инакомыслящих христиан пролегал отчетливый водораздел между Иосифом Волоцким и Нилом Сорским. Их отношения в данном случае обозначились в виде антитезы.

Главной причиной того, что иосифляне не нашли общего языка с «заволжскими старцами» явилось то, что у тех и других оказались разные воззрения на то, как следует относиться к движению новых богоискателей.

В 1490 г. встревоженные высшие церковные иерархи добились созыва собора, надеясь консолидировать свои усилия и направить их против «еретиков».

Перед его началом Геннадий направил его участникам послание, в котором предлагал применить инквизиторский метод решения возникшей религиозно-общественной проблемы – сжечь всех еретиков. Однако, акция новгородского архиепископа не имела успеха. Более того, уже во время собора у многих из его участников и в первую очередь у «иосифлян» появились опасения, что собор может утвердить в правах «еретическое» учение и таким образом откроются широкие возможности для религиозно-церковной реформации.

Причиной тому была позиция Нила Сорского, воспротивившегося замыслу жестокой расправы. Та поддержка, которая была оказана его

сторонникам митрополитом Зосимой, привела к тому, что приговор «еретикам» был существенно смягчен.

Нил Сорский, занимающий активную общественно-церковную позицию, требовал от церкви отказа от насилия по отношению к инакомыслящим. Он считал обвинения Иосифа далекими от истинного христианства, поскольку Сын Божий, проливший свою святую кровь на кресте, учил прощать покаявшихся грешников. То время когда суровый закон Ветхого Завета служил мериллом всех человеческих действий, сменилось новым временем благодати. Христос открыл людям Новый Завет любви, не позволяющий брату судить брата, поскольку над всеми один Судья грехов человеческих – Бог.

Нил считал, что раскаявшихся еретиков не следует отторгать от церкви. К покаявшимся не должно проявлять жестокости, они должны быть прощены. Он выступил против тех, кто хотел вынести на соборе постановление о том, чтобы предать всех еретиков смерти через сожжение. В результате было принято решение ограничиться анафемой по отношению к трем священникам-вольнодумцам.

Только спустя 14 лет, когда Нила уже одолели старческие немощи и он не мог принять активного участия в деятельности Собора 1504 г., победила позиция иосифлян и многие “жидовствующие” были приговорены либо к заточению либо к смерти.

3. УЧАСТИЕ НИЛА СОРСКОГО И ИОСИФА ВОЛОЦКОГО В ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ДИСКУССИИ О МОНАСТЫРСКОМ ЗЕМЛЕВЛАДЕНИИ

Монастыри как субъекты экономической жизни.

Древнерусское монашество на протяжении эпох Киевской и Московской Руси выступало юридическим лицом, наделенным правами владения недвижимой собственностью. Монастыри владели крестьянами, селами, землями и управляли ими через подчиняющихся им наемных лиц. К XVI в. монастырям принадлежала уже почти треть всех используемых на Руси сельскохозяйственных угодий.

Результаты активной экономической деятельности монастырей имели двоякий характер. С одной стороны, эта деятельность способствовала возрастанию как богатств, так и могущества православной церкви, придавала ее власти авторитет, делала ее влиятельной силой, от которой зависели практически все стороны жизни народа и государства. Но с другой стороны, активная вовлеченность монахов в производство и торговлю, в сферу экономических расчетов и финансов становилась серьезным препятствием для исполнения ими монашеских обетов и соблюдения заповедей христианского благочестия. Экономика и святость, богатство и благочестие, рыночные отношения и молитвенный труд оказались трудносовместимыми вещами. Отвлеченность монашествующих от своего главного предназначения, устремленность их интересов во внерелигиозную сферу приводила к тому, что нравственные устои их христианского сознания ослабевали, брали верх греховные начала человеческой природы. В результате монастыри все глубже и глубже погружались в состояние общего духовного, морального упадка.

Подобное состояние монастырей не могло не сказываться и на общем уровне нравственного благочестия православного клира, среди которого тоже все более заметно проступали знаки морального неблагополучия. Прихожане почти повсеместно жаловались на предосудительное поведение приходских священников, их корыстолюбие, мздоимство, пьянство и т. п.

Поиски путей способов вывода монастырей из состояния морального упадка.

Моральный кризис монастырской жизни заставлял искать средства выхода из него. Один из таких выходов был очевиден и состоял в том, чтобы церковь отказалась от своего участия в непосредственной экономической жизни общества и полностью посвятила себя делу духовного служения.

Мысль о несовместимости интенсивной экономической, производственно-торговой деятельности с дисциплиной монашеских обетов не была новой для русского христианского сознания. Еще Феодосий Печерский выступал против практики монастырского землевладения. В ряду ее противников находились Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Дионисий Глушицкий, Павел Обнорский и др. Но самыми убежденными и наиболее многочисленными противниками землевладельческого права монастырей были простые крестьяне и горожане.

Монастырская экономика была не единственной формой стяжания, угрожающей нравственному авторитету православной церкви. В конце XIV в. в Москве бурно обсуждались вопросы о грехе мздоимства («симонии») среди церковнослужителей, грозящим «падением церкви». Слово «симония» восходило к имени волхва Симона, который, как свидетельствует Священное Писание, «увидев, что через возложение рук Апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого. Но Петр сказал ему: серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги; Нет тебе в сем части и жребия, ибо сердце твое не право перед Богом; Итак, покайся в сем грехе твоём и молись Богу: может быть, отпустится тебе помысл сердца твоего; Ибо вижу тебя исполненного горькой желчи и в устах неправды» (Деян. 8, 18-23).

Критики архиерейского стяжательства предлагали сурово карать мздоимцев. Монах Акиндин писал: «Непродаемую благодать Духа Святого в куплю вводить и взымати от поставления...ставя бо и взимая ставленное, то уже извержен, а ставяся от изверженного никоея же не имать пользы от поставления, и приобщаясь пречистых тайн от него, вьдая, с ним осудится».

Эта критическая волна была своеобразным отголоском того, что происходило в Византии, незадолго до падения Константинополя. Там бурно дебатировался вопрос о совместимости требований христианской аскетики с реальной экономической политикой, проводимой православной церковью, являвшейся крупнейшим землевладельцем. Через православных монахов, связанных с Афоном и Константинополем, вынужденных искать спасения от турок в Киеве и Москве, содержание этих острых споров стало известно русичам.

Великий князь московский Дмитрий Иванович сетовал на продажность константинопольских иерархов, открыто обвинял их в симонии. А это, в свою очередь, усиливало критику архиерейских

нравов со стороны прихожан. Скандалы, связанные с мздоимством в высших сферах русской митрополии, давали пищу для обличения церковных нравов.

Прихожане выказывали недовольство тем, что приходские священники брали «дары», «мзду» за крещение, венчание, отпевание, специальные молебны. Они жаловались на то, что в Пскове посадские чины и «наместник владычень попов ставят сами... и на них емлют мзды великие, а того не пытаются – которой бы грамоте горазд и чувствен и достоин священнического сану; только того и пытаются кто бы им больше денег дал».

Сохранилось письменное свидетельство новгородского дьякона Кирика, из которого следовало, что епитимью, наложенную на согрешившего, можно заменить заказом оплачиваемых литургий - 10 литургий за 4 месяца и 30 литургий за год. Это можно расценить как возможность для имущих откупиться деньгами за совершенные прегрешения. Подобная практика весьма напоминала то направление симонии, которое в католической Европе оказалось связано с использованием индульгенций.

Эти умонастроения начали оформляться в идеологию нестяжательства еще во времена новгородско-псковских стригольников, о которых говорили, что «сии не грабят и имения не збирают!», что «аще бо бы не чисто житье их видели люди, то кто бы веровал ереси их?»

Сторонники нестяжания критиковали православный клир за то, что «не по достоянию поставляются, ибо духопродавчествуют», ратовали за отделение от официальной церкви, чтобы не оскверниться от общения с попами-мздоимцами. Они обличали митрополитов, епископов, игуменов с позиций высшего евангельского идеала нестяжательства и при этом отрицали реальность священнодействий иерархов-мздоимцев, считая их недостойными служения: «Сии учителя пьяницы суть, едят и пьют с пьяницами и взимают от них злато и серебро и порты от живых и мертвых».

В их глазах священники и монахи, не способные побороть искушение мздой, различными мирскими соблазнами, винопитием, не имели права стоять между Богом и прихожанином и требовать от последнего исповеди. В этих грехах наиболее повинны были высшие церковные иерархи. Движение нестяжательства возникло практически одновременно со стригольничеством и являлось его неотъемлемой составляющей. Оно проявилось в том, что низшее духовенство, менее причастное к порочной практике симонии, выдвинуло из своих рядов тех, кто по своим духовным, нравственным качествам мог не только успешно противостоять соблазнам, но и был способен бороться за чистоту церковных нравов.

Новгородско-московские «еретики», прозванные «жидовствующими», пошли в вопросах симонии и монастырского

землевладения гораздо дальше стригольников. Они вообще предложили радикальный путь решения всех назревших в этой области проблем – ликвидировать монашество как церковный институт, упразднить монастыри. Несомненно, что на позиции такого рода сказался дух advancing европейской Реформации, который проник в сознание древнерусских вольнодумцев через новгородское «окно в Европу».

Церковно-общественная и этическая позиция Нила Сорского и нестяжателей.

Суть учения Нила Сорского о церковно-общественном предназначении монашества сводилась к нескольким основным положениям-требованиям.

Первое – это отказ монахов от масштабной коллективной, производственно-экономической и торговой деятельности.

Второе – полное самообеспечение ими своих первичных жизненных нужд за счет собственного труда и принятия милостыней.

Третье – устремленность всех сил монашествующих лиц не на суету, связанную с обеспечением материальных потребностей, а на духовное пропитание, на помощь братьям, на утешение их скорбей рассуждениями духовными. При этом на первое место Нил ставил систематическое чтение Священного Писания. Он ратовал за проникновение в божественную суть его смыслов и за возрастание у каждого читающего стремления освещать светом этих высших смыслов свое земное существование: «Свяжи себе законы Божественных писаний и последуй тем писаниям истинным Божественным».

Позиция Нила Сорского получила название *нестяжательства*, а его единомышленников и сторонников из числа “заволжских старцев” стали звать нестяжателями. Самой крупной фигурой среди учеников и последователей Нила был князь Вассиан Патрикеев (Косой) (ок. 1470 – после 1531), принявший монашеский постриг. Позднее идеи нестяжания стал отстаивать в своих сочинениях и выступлениях крупный мыслитель-богослов Максим Грек (ок. 1470 - 1556).

Образованные, начитанные, хорошо знавшие Священное Писание, нестяжатели видели свое предназначение в самоотверженном служении Богу, в изучении Священного Писания и неустанных молитвах. Они рассматривали Библию как главный авторитет в делах веры. При этом они ставили Новый Завет выше Ветхого и проповедовали необходимость его углубленного, самостоятельного изучения. Евангелие, учение Иисуса Христа и св. апостолов составляли для них суть христианства, истинное основание христианской веры.

Позиция нестяжателей была позицией веротерпимости и ярко выраженного христианского милосердия. Если сторонники Иосифа Волоцкого (иосифляне) требовали, чтобы инакомыслящих заживо сжигали как врагов христианства, то нестяжатели настаивали на том, что любого инакомыслящего необходимо наставлять словом Божиим и молиться за него.

Нестяжатели ратовали за то, чтобы монахи не поддавались мирским соблазнам, чтобы монастыри отказались от стяжания в виде приобретения имущественных ценностей, материальных богатств. Они указывали на то, что в крупных, богатых монастырях, ведущих активную хозяйственно-экономическую жизнь и потому вовлеченных в мирскую суету, монахи утрачивают возможность вести истинно духовную жизнь с ее созерцательными, «умными» молитвами. По их глубокому убеждению, приобретательство не ведет ни к праведному образу жизни, ни к преображению души, ни к «правде умного делания». Оно противоречит евангельским идеалам нестяжания и наносит ущерб авторитету церкви, главное предназначение которой — это роль духовного пастыря.

Идейное обоснование этой позиции содержалось в трудах Нила Сорского. Так в «Уставе о скитской жизни» он утверждал, что приобретение собственности не совместимо с монашеским обетом, обязывающим отречься от всего мирского. «Устав» призывал к строгому, аскетическому образу жизни и к личному труду как источнику существования.

Идеи нестяжателей оказались вовлечены в острую церковно-политическую борьбу, поскольку отвечали интересам крупного боярства и удельных князей, надеявшихся увеличить свои владения и приумножить богатства за счет монастырей.

Реализация принципов нестяжания способствовала бы отчуждению от церкви в пользу дворянства огромных земельных угодий, составлявших почти треть всего земельного фонда. Это привело бы к существенной интенсификации процесса общей секуляризации.

Собор 1503 г. стал ареной столкновения противоположных позиций по вопросу о церковном землевладении. Работа съехавшихся православных иерархов шла своим чередом и Собор уже приближался к своему завершению, когда выступление Нила Сорского взорвало спокойную обстановку. Лидер «заволжских старцев» предложил, чтобы «у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормились бы рукоделием». Бояре, приближенные к Ивану III, рассчитывали перераспределить монастырские земли в свою пользу и потому поддержали Нила. Сам Иван III, имевший склонность к реформаторским акциям, весьма желал такого перераспределения. Причина такого его настроения заключалась в том, что во время войны с Литвой, в 1500 г. значительное число князей поступили на службу к великому князю. Их следовало наделить землями. К этому времени Иван III уже успел с благословения митрополита Симона раздать своим людям новгородские церковные земли. Теперь вопрос был поставлен предельно принципиально и максимально широко: речь пошла уже о всех землях русских монастырей.

Иосиф Волоцкий к этому времени уже успел покинуть Собор и направлялся в свой монастырь. Переполошившиеся противники

предлагаемых Нилом новаций срочно послали гонцов за Иосифом, чтобы тот немедленно возвратился и вмешался в открывшуюся дискуссию. Они верили в его авторитет и дар красноречия и надеялись с его помощью переломить ситуацию.

Возвратившийся Иосиф выступил против нестяжателей, ратовавших за то, чтобы лишить монастыри права землевладения и превратить их в сугубо духовные обители. Он привел аргументы, доказывающие, что подобная мера ослабит общественные позиции монастырей, воспрепятствует их активному влиянию на социально-политическую жизнь государства. Был выдвинут тезис о том, что все имущество монастырей принадлежит не людям, а Богу и потому не может быть отнято.

Иосиф доказывал, что монастырям земля нужна как воздух, чтобы они могли нормально существовать, строить храмы, поддерживать их в должном состоянии и совершать в них богослужения, свидетельствующие о величии Церкви, а не об ее нищете и убожестве. Землевладение, по мнению Иосифа, никогда не препятствовало спасению монашеской братии; монахи спасались и их среда всегда была местом, где готовились архипастыри и рождались великие подвижники.

Он говорил о том, что земельная собственность – это главный источник, позволяющий «употреблять богатства монастырей на благотворение мирянам», а также содержать священнослужителей и их семьи, нуждающиеся в крове и пропитании. Ликвидация землевладения приведет к упадку и исчезновению многих монастырей, а это, в свою очередь, отрицательно скажется на состоянии христианской веры в народе. «Аще у монастырей сел не будет, как честному и благородному человеку пострчися? И аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию и на архиепископа и на епископа или на всякая честна власть? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание».

В конечном счете после острых дебатов участники Собора пошли не за Нилом Сорским, а за Иосифом Волоцким. Иосифляне отстаивали право церкви на неограниченное владение собственностью. В итоге великокняжеская власть вынуждена была пойти на компромисс, оставив за церковью право землевладения и получив от нее заверения в активной поддержке своего политического курса.

Противостояние иосифлян и нестяжателей по двум основным позициям – отношению к новгородско-московским реформаторам (“жидовствующим еретикам”) и церковному землевладению завершилось полной победой сторонников Иосифа Волоцкого. Были осуждены многие сторонники Нила Сорского. Некоторым, вроде Троицкого игумена Артемия, бежавшего в Литву, удалось спастись. Нестяжателей разыскивали по северным скитам. Избежать кар удалось

только тем, кто покинул привычные места и скрылся в отдаленных и глухих лесных местах.

Среди тех, кто выступал за конфискацию монастырских земель в пользу мелкого и среднего дворянства и оказался в оппозиции к иосифлянам, был ученик Нила Сорского Вассиан Патрикеев, яркая личность, внесшая заметный вклад в развитие христианской духовности. Его судьба была необычна и может считаться одним из свидетельств того эпохального конфликта, которым обернулось противостояние иосифлян и нестяжателей.

Иноческое имя Вассиана было дано после пострига русскому князю Василию Ивановичу Патрикееву. Знатная родословная (он был в родственных связях с великим князем), близость к великокняжескому двору, воинские доблести позволили ему занимать высокие государственные посты в сферах исполнительной и судебной власти.

Полемизируя с иосифлянами, Вассиан старался привлечь на свою сторону Василия III. Во время его жизни в миру великий князь благоволил к нему и прислушивался к его суждениям. Но поскольку преобладающее большинство церковных иерархов не желали терять свои огромные земельные владения, то их ожесточенная борьба за свои интересы привела к тому, что на Василия III начало оказываться сильное давление. Не имея достаточных сил, чтобы противиться ему, великий князь вынужден был принять требования иосифлян. В результате Вассиан впал в немилость и опалу, был насильно, под угрозой смертной казни пострижен в монахи и отправлен в Кирилло-Белозерский монастырь.

В бытность свою среди «заволжских старцев», Вассиана проникся глубокой симпатией к учению Нила Сорского, чьи нестяжательские умонастроения произвели на него глубокое впечатление. Образованный и обладавший литературным талантом, он с готовностью включился в тот духовный труд, который приняли на себя русские нестяжатели. Из-под его пера стали выходить религиозно-публицистические сочинения, среди которых были такие произведения, как «Собрание некоего старца», «Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков» и др.

Все труды Вассиана подчинены идеям, взятым им из Нового Завета. Евангелие для него – это источник как глубокой веры, так и убедительных аргументов, которыми он постоянно подкреплял свои рассуждения.

Сведения о судьбе Вассиана, лишившегося великокняжеской поддержки, иссякают после 1531 г., когда на очередном церковном соборе он был обвинен иосифлянами в целом ряде прегрешений против православной веры, в том числе за то, что предпринял попытку издания собственной редакции «Номоканона», включавшего его интерпретацию целого ряда церковно-юридических норм. Князь-инок был отправлен в

Иосифо-Волоколамский монастырь под надзор наиболее правоверных недругов-иосифлян, где вскоре и умер.

Не менее драматичной оказалась и судьба Максима Грека, который в споре о церковном землевладении принял сторону нестяжателей. Это был знаменитый богослов греческого происхождения. Когда он был ребенком, его семья бежала из Византии, захваченной турками во Флоренцию. В университетах Италии он получил образование, общался с многими деятелями культуры итальянского Возрождения, в том числе с Пико делла Мирандолой младшим. Ему довелось испытать на себе влияние личности и проповедей Джироламо Савонаролы. В 1502 г. он стал доминиканским монахом флорентийского монастыря св. Марка, но вскоре, движимый духом религиозных исканий, отправился на Афон, в духовный центр византийского православия, где в возрасте 30-ти лет принял православный монашеский постриг, а с ним и имя Максима.³

В 1518 г. Максим был приглашен в Москву великим князем Василием III для участия в переводах греческих текстов. Там он оказался в центре религиозно-политической борьбы. Встав на сторону нестяжателей, он был осужден сторонниками Иосифа Волоцкого и заточен в монастырскую тюрьму, где ему пришлось провести более четверти века. Лишь заступничество Константинопольского и

³ Как мыслитель-богослов, Максим Грек пользовался большим уважением Вассиана Патрикеева, Василия III, Ивана IV, князя Курбского. Как истинно ренессансная личность, он был одарен многими талантами — был не только переводчиком, но и писателем-богословом, публицистом, полемистом, толкователем текстов, мыслителем-моралистом. Он оставил огромное творческое наследие — более трехсот собственных произведений разных жанров, включая речи, послания, диалоги, повести и письма.

Максим Грек соединил в своем мировоззрении принципы трех культурных миров — византийского, ренессансного (итальянского) и древнерусского. Ряд богословских идей он заимствовал от Псевдо-Дионисия Ареопагита. В русле такого синтетического, христианского дискурса он рассматривал проблемы богопознания, морали, власти, государственности и др. В представлении Максима все мироздание подчинено высшей воле вездесущего Бога. Власть правителей над людьми дается им свыше. Важнейшая обязанность государя состоит в том, чтобы править в соответствии с христианскими заповедями. И хотя государь, как всякий человек, свободен в выборе между добром и злом, он обязан следовать велениям души, требующей подчиняться законам нравственности. В практической деятельности правителя его долг — соблюдать законы справедливости, быть благорасположенным к поданным, подобно тому, как благ и справедлив Господь. Значительное внимание Максим Грек уделил вопросу взаимоотношений светской власти с церковью. Признавая относительную самостоятельность каждой из сторон, он допускал в отдельных случаях их взаимный контроль. Так, государство вправе применять санкции в отношении провинившихся церковных иерархов, а церковь обязана вступаться за прихожан, несправедливо преследуемых властями. Несмотря на то, что Максим был оппозиционером церковников-государственников и претерпел от них гонения, его заслуги как религиозного мыслителя были признаны, и в 1988 г. он был канонизирован Русской православной церковью. Еще раньше его канонизировали старообрядческие церкви.

Иерусалимского патриархов заставило иосифлян смягчить наказание и позволить Максиму провести последние 8 лет жизни на покое в Троице-Сергиевом.

При Иване IV иосифляне окончательно взяли верх, гонения обрушились на всех «заволжских старцев» и нестяжательство как социально-религиозное течение практически исчезло.

Победа иосифлянства была обусловлена не только той активностью и энергией, с какой православная церковь, как крупнейший землевладелец, отстаивала свои экономические интересы, но также и “общей сродностью, созвучием этого направления государственному делу Москвы, с ее суровой дисциплиной, напряжением всех общественных сил и закрепощением их в тягле и службе” (Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1985. С. 178).

Нравственному духу нестяжателей противостояла политическая сила иосифлян, которые активно выступали за тесный союз церковной и светской власти, за создание мощного централизованного государства, участвовали в разработке доктрины о божественной природе великокняжеской и царской власти. В русле иосифлянских умонастроений сформировалась идея «Москвы – третьего Рима», предполагавшая возрастание авторитета древнерусского государства как оплота православной веры, принявшего эстафету погибшей Византии

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сдвоенный портрет двух церковно-общественных деятелей рубежа XV – XVI вв., Нила Сорского и Иосифа Волоцкого примечателен тем, что обе фигуры рождены кризисным состоянием религиозно-духовной жизни. По большому счету тот и другой были устремлены к одной общей цели, оба хотели бы вывести православную церковь из состояния духовного неблагополучия. Это сближало и объединяло их, несмотря на то, что по всем основным вопросам церковно-общественной жизни они были оппонентами. «Все в них, - писал о. Иоанн (Кологривов), - было различно – характер, направление их религиозности, поведение, методы действия, - все, кроме преследовавшейся ими цели. Если Нил стремился реформировать изнутри, покорить мир преобразованием и воспитанием нового человека, то Иосиф хотел достичь того же результата путями внешнего воздействия и общественного служения. Они были противниками, но их обоих уже при жизни почитали святыми и обоих церковь прославила как святых после их смерти» (Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 168).

Аналогичным образом мы можем рассуждать и тогда, когда предметом сравнений, сопоставлений выступает антитеза византизма и евангелизма, первыми персонификаторами которой суждено было стать Иосифу Волоцкому и Нилу Сорскому.

Византизм и евангелизм – два духовных течения, обладающие большой созидательной силой. У них различные культуротворческие векторы. Первый имеет государствоцентристскую природу, а для второго определяющую роль играют личный поиск живого Бога и ценности религиозно-гражданской жизни. Они направляли и духовно-практическую активность, богоискательские и социальные инициативы Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, подчиняли себе их дух, психологию, нравственность и социально-политические воззрения.

Примечательно, что византизм по своей сути никогда не был антиевангелизмом, а евангелизм не выступал в качестве антивизантизма. Для России как Евразии это были два живых потока религиозно-духовной жизни, составляющих условие существования сильного российского государства и здорового гражданского общества.

Однако, если сильная государственность в России возникла и утвердилась, то полноценного гражданского общества она не знает до сих пор. Если византизм пользовался в ней всеми возможными преимуществами, то евангелизм был не в почете у властей. История распорядилась таким образом, что из всех возможных моделей взаимоотношений между византизмом и евангелизмом утвердилась

наименее конструктивная, а именно – антагонистическая - модель. Этому не следует удивляться, поскольку антагонизм – традиционная форма социальных взаимодействий в мире, лежащем во зле. Деструктивная по своей сути, антихристианская от начала до конца, губительная для народов, государств, цивилизаций, культур, она, тем не менее, живуча, как живучи все примитивные формы существования и взаимодействия. Как писал Ю. М. Лотман в своем исследовании «Механизм Смуты», бинарная система социального мышления утвердилась в отечественной истории после киевского периода и охватила собой вначале московский, а затем и петербургский, имперский периоды. «Бинарная структура не признает даже относительного равенства сталкивающихся сторон, которое позволяло бы предположить за противоположной стороной право если не на истину, то хотя бы на существование, где бы ни возникал конфликт: в политике, религии, науке или искусстве. Сама идея терпимости чужда психологии бинаризма. Для нее находятся другие определения: беспринципность, оппортунизм, неверие. Поэтому психология бинаризма признает только бескомпромиссную победу. Характерной отличительной чертой бинаризма является максимализм. Конфликт, где бы он ни развертывался, приобретает характер столкновения Добра и Зла» (Лотман Ю. М. Механизм смуты (К типологии русской истории культуры // Он же. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 36).

Другие, не бинарно-антагонистические, а более высокие формы возможных взаимодействий между социальными и религиозными оппонентами в России плохо приживались. Равновесно-динамичные отношения цивилизованной толерантности, уважительного невмешательства в дела друг друга почти не практиковались ни в социально-политической, ни в церковно-общественной сферах.

Для иосифлян и нестяжателей невозможны были отношения, строящиеся на началах духовного, нравственного союза, открывающие простор для взаимодополняемости созидательных усилий, для объединения духовных потенциалов. Точнее, Нил Сорский и его ученики к этому были способны, но иосифляне навязали им совсем другую модель взаимодействия. Главная причина негативного отношения иосифлян и их последующих преемников к евангельским движениям заключалась в том, что они ценили во властных и церковных моноструктурах дух системы и стремились подавить все те проявления активного индивидуально-личностного начала, которые в эту систему не вписывались. Корпоративное «мы» ортодоксальных догматиков было не в состоянии воспринимать альтернативную вероучительную позицию русских богоискателей, опирающуюся на индивидуальный религиозный опыт, восходящий к евангельским заповедям. Это неприятие альтернативной модели христианского мирозерцания привело к тому, что в Ниле Сорском и его последователях увидели не

социальных партнеров, а оппозиционеров, с которыми необходимо бороться всеми доступными способами, чтобы в конечном счете их уничтожить.

Социально-духовный опыт евангелизма, который был обнаружен Нилом Сорским не был апологией бегства от жизни, не являлся демонстрацией религиозного эскапизма. Скиты «заволжских старцев», где рождались их неординарные идеи, были чем-то вроде одной из первых опытных лабораторий, где разрабатывались проекты решения тех важных духовно-нравственных и церковно-общественных проблем, с которыми не в состоянии были справиться ни великие князья, ни православные иерархи, сомкнувшиеся на платформе византизма. Повсеместное доминирование сторонников византизма, удерживание ими ключевых позиций в церковной, политической, культурной сферах имело своим следствием то, что религиозно-нравственный потенциал принципов евангельской духовности, разработанных Нилом Сорским, оставался на протяжении длительного исторического времени невостребованным православной церковью и российским обществом.

Это, однако, не дает оснований для сугубо негативных оценок византизма как социокультурной парадигмы. Он был и остается крайне противоречивым формообразованием, соединяющим в себе положительные свойства с отрицательными. Не случайно в русской религиозной философии отношение к нему было столь же неоднозначным. В XIX – XX вв., когда проблема византизма стала предметом философской рефлексии, родилось несколько концепций, поразному изображавших его суть и дающих разные, либо положительные, либо отрицательные оценки его роли в истории российской цивилизации. Так, К. Н. Леонтьев был склонен рассматривать византизм как прочный синтез монархизма с жесткой иерархией сословий, как сочетание православия с несокрушимой преданностью традициям, как единение духа общинности и начал консервативной стабильности. Он писал: «Основы нашего как государственного, так и домашнего быта остаются тесно связаны с византизмом... Все художественное творчество глубоко поникнуто византизмом в лучших проявлениях своих... Пестрота и своеобразие более византийской (чем Петербург) Москвы пленяет даже всех иностранцев... Все наши лучшие поэты и романисты: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Кольцов, оба графа Толстые (и Лев, и Алексей) – заплатили богатую дань этому византизму, той или другой его стороне, государственной или церковной, строгой или теплой... Что такое, наконец, христианство в России без византийских основ и без византийских форм?.. Даже раскол наш великорусский носит на себе печать глубокого византизма. За мнимую порчу этого византийского православия осердилась часть народа на Церковь и правительство, за новшества, за прогресс. Раскольники наши считают себя более

византийцами, чем членов господствующей Церкви. И сверх того (как явствует из сознания всех людей, изучавших толково раскол наш), раскольники не признают за собою права политического бунта; знакомые довольно близко с церковной старой словесностью, они в ней, в этой византийской словесности, находят постоянно учение о строгой покорности преобладающим властям» (Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – В: Византизм и славянство. Великий спор. М., 2001. С. 27 – 45).

Согласно Леонтьеву, византизм, как социально-духовный феномен, имел две основные исторические формы – первородную в Византии и вторичную в России. Основные социально-политические и культурно-исторические черты первородного византизма – это, во-первых, реконструкция на христианской почве римского кесаризма (цезаризма), а во-вторых, отсутствие какого бы то ни было религиозного плюрализма, уничтожение к X в. всех ересей, придававших дотоле жизнь и движение византийскому миру.

Для российского византизма характерны такие признаки, как, во-первых, его всеобъемлющий характер, обуславливающий проникновение его начал во все поры великорусского общественного организма, а во-вторых, способность системы византийских идей организовывать «славянский материал», придавать ему необходимую цивилизационную оформленность.

Леонтьев считал, что византизм неотъемлем от социального тела российского государства и что измена ему, «даже в тайных помыслах наших» может погубить Россию.

Этой концепции, которую можно назвать одним из вариантов философского иосифлячества, противостоит позиция Вл. Соловьева, который увидел византизм в совсем ином, отнюдь не радужном свете. Соловьев не восторгается им как Леонтьев, а, напротив, сетует на те духовные утраты, которые Россия понесла и продолжает нести из-за своей генетической привязанности к византистскому началу.

Соловьев утверждает, что истинная христианская идея понималась и применялась византийцами неверно; она являлась для них не движущим началом жизни, а только лишь предметом умственного признания и обрядового почитания. Поэтому византизм как неспособность и нежелание выполнять главные жизненные требования христианства явился внутренней, духовной причиной падения Византии.

В понимании Соловьева для византизма характерен целый ряд «общественных грехов».

Первый грех - это отсутствие высшей задачи перед обществом и государством, которая соответствовала бы христианским идеалам.

Второй грех - отсутствие явно выраженного стремления к духовному совершенствованию.

Третий грех - равнодушие государства к неформальной религиозно-гражданской, религиозно-нравственной жизни людей, к развитию и распространению ее различных проявлений. “Нельзя указать, - писал Соловьев, - ни на одно публичное действие, ни на одну общую меру правительства, которая имела бы в виду сколько-нибудь существенное улучшение общественных отношений в смысле нравственном, какое-нибудь возвышение данного правового состояния сообразно требованиям безусловной правды, какое-нибудь исправление собирательной жизни внутри царства или в его внешних отношениях” (Византизм и Россия. – Византизм и славянство. Великий спор. М., 2001. С. 160).

Четвертый грех - первостепенная забота не о душе народной, а о социальном теле государства, об упрочении его организации.

Пятый грех - резкое несоответствие деятельности русских царей с идеалом христианского государя и все глубже проникающее в народное сознание ощущение отступления правителей от этого идеала.

Шестой грех - зависимость высшего начала, христианской церкви, от начала низшего, каковым является государство.

Главным, собирательным, общественным грехом византизма следует считать “полное и всеобщее равнодушие к *историческому деланию добра*, к проведению воли Божией в собирательную жизнь людей” (Там же. С. 160).

Эти суждения выдающегося русского философа можно рассматривать как современную критику иосифлянства, недостатки которого, едва только наметившиеся на рубеже XV – XVI вв., стали явными, видными, что называется, «невооруженным взглядом», социальными грехами.

Унаследованное византийскими императорами языческое государство не сумело подняться до высот христианского царства, а напротив, сама идея христианского царства была принижена до уровня самодовлеющей языческой государственности. Победу иосифлян над нестяжателями следует считать пирровой победой. Вместо предлагавшегося Нилом Сорским самодержавия христианской совести, пребывающей в согласии с волей Божией, утвердилось предложенное Иосифом Волоцким самодержавие человеческого произвола, выдаваемого за волю Господа.

Русская идея, имевшая возможность принять вид *новгородской идеи*, не стала таковой. Вместо этого она стала, благодаря усилиям иосифлян, *московско-византистской идеей*. Не одухотворенный, открытый динамизм новгородского евангелизма, а тяжеловесная замкнутость и угрюмая приземленность крепкой смычки православия с самодержавием обретет статус церковно-политической доминанты.

Пройдет совсем немного времени и московско-византистская идея оформится в религиозно-политическую идеологию инока Филофея «Москва — третий Рим». В своих посланиях к великому князю Василию

III, а затем и к его сыну Ивану Грозному он изложил вполне иосифлянскую идею, касающуюся исторического предназначения российского государства. Падение православной Византийской империи под ударами мусульманского мира актуализировало вопрос о дальнейшей судьбе византизма. Логика социально-исторического прогнозирования подсказывала, что преемницей погибшей Византии может быть только Московское государство, поскольку именно оно имеет все необходимое для того, чтобы возродить былую славу как Рима, так и Константинополя (второго Рима) и стать новым, третьим по счету Римом.

Теократический дух этой идеи имел откровенно иосифлянскую, цезарепапистскую ориентацию и отвечал политическим интересам московского великого князя, а затем и царя. Он соответствовал задачам единения, централизации и укрепления молодой российской государственности. Идеологическим основанием такого единения могло быть, по мнению иосифлянина Филофея, только православное христианство как единственное хранилище истинной веры. Московский властелин виделся Филофею «единым во всей поднебесной христианским царем», достойный быть не только светским владыкой, но и предводителем православной церкви, твердо и мудро направляющим ее деятельность. Но этим его миссия не ограничивалась; главное его предназначение и великая ответственность состоят в том, чтобы быть хранителем Божьего престола, блюстителем православной веры на всей земле. Для этого он должен проводить религиозную политику обращения в православие тех народов в его землях, которые еще не обрели истинной веры. Он обязан заботиться о подданных, оберегать их жизни, утешать страждущих и плачущих, наказывать тех, кто строит злые козни, сохранять в целостности церкви и монастыри.

Новая редакция иосифлянских принципов предполагала новое видение целого ряда социально-политических проблем. Так, становилась возможной и необходимой замена титула великого князя на титул кесаря (царя). Москва обретала вид религиозно-политического центра не только национального, но и всемирного масштаба. Возникали новые религиозно-идеологические предпосылки для прочного единения монархической государственности и православной церковности.

Впоследствии, в XIX в., когда русская идея оформилась уже в необходимой и достаточной полноте своих признаков, московско-византистский компонент продолжал в ней занимать значительное место в виде, по меньшей мере, двух религиозно-политических установок. Первая сводилась к утверждению, что путь России к сильной государственности пролегает через ее устойчивую предрасположенность к теократически-монархическому синтезу, опирающемуся на вековые православно-самодержавные традиции. Вторая настаивала на том, что России не следует слишком открывать себя для волн европеизации, несущих с собой, наряду с явными благами, также много порочного,

вредоносного, губительного для самобытности православной цивилизации и культуры.

Все это указывало на то, что психология самодостаточности, замкнутости продолжала присутствовать в самосознание таких социальных сверхсубъектов как православная церковь и российское государство. Подобные умонастроения, в свою очередь, свидетельствовали о сохранении преемственности между давно исчезнувшей Византийской империей и империей Российской. В. В. Розанов так охарактеризовал эту связь: «Разлагаясь, умирая, Византия напештала России все свои предсмертные ярости и стоны и завещала крепко их хранить России. Россия, у постели умирающего, очаровалась этими предсмертными его вздохами, приняла их нежно к детскому своему сердцу и дала клятвы умирающему – смертельной ненависти к племенам западным, более счастливым по исторической своей судьбе, и к самому корню их особого существования – принципу *жизни, акции, деятельности*» (Розанов В. В. Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 330).

Иосифлянство, давно забытое потомками, но сохранившееся и продолжавшее существовать в виде идеологии византизма, твердо стояло на страже интересов социальной макросистемы. В нем политическая идея единства самодержавия и православия явилась одновременно нормой, направляющей действия государственных и церковных институтов в строго определенное русло, которое со времен императора Юстиниана именуется *симфонией*. И хотя Петр I искажил идею *симфонии*, придал ей максимально жесткий в ее государствоцентризме характер, суть ее продолжала сохраняться, а сама она попрежнему оставалась актуальной.

Иосифлянский византизм продолжал сохраняться и в условиях большевизма, обретя по иронии истории нового Иосифа на роль своего проводника. Он оказался нацелен на тотальную всеохватность умов и насильственное погашение всего особенного и нестандартного. Заряженный, как и четыре столетия тому назад волей к власти, он с новой силой устремился к цели повсеместного духовного господства, к изъятию у индивидов духовной суверенности, к тому, чтобы лишить их естественных прав на свободное религиозно-нравственное самоопределение.

Эта необыкновенная живучесть иосифлянского византизма объясняется во многом его жесткой нормативной структурой, не допускающей в свои внутренние смысловые и нормативно-ценностные пределы ничего из того, что могло бы поколебать его устойчивость. Обладая авторитарным характером, эта идеологема стремится навязать индивидуальному и общественному сознанию политическую волю тех, кто стоит за ней. Как и во времена Иосифа Волоцкого ей присуще то, что Вл. Соловьев называл «восточной болезнью» с симптомами равнодушия к истине, презрения к человеческому достоинству и к

существенным правам человеческой личности. Издавна заразившая социальный организм русского общества, эта болезнь и доселе составляет корень всех наших недугов. (См.: Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. М., 1989. С. 531). Эти слова, написанные в конце XIX в., продолжают сохранять свою значимость и в начале XXI в. И они будут актуальны до тех пор, пока российская цивилизация, российское общество не найдут в себе достаточной духовной силы и мудрости, чтобы привлечь созидательный потенциал той христианско-евангельской парадигмы, глашатаем которой были Нил Сорский, его единомышленники и последователи.