

Н. С. ГОРДИЕНКО

«Крещение Руси»:
факты
ПРОТИВ ЛЕГЕНД И МИФОВ
ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

ЛЕНИЗДАТ 1986

Книга доктора философских наук профессора Н. С. Гордиенко продолжает серию его публикаций, посвященных критике идеологии русской православной церкви: «Современное православие», «Чему учат с амвона», «Особенности модернизации современного русского православия», «Православные святые: кто они?», «Мистика на службе русского православия».

Автор противопоставлял в ней научные данные об обстоятельствах христианизации Древней Руси богословским легендам и клерикальным мифам, искажающим причины, характер и последствия этого процесса. Книга написана в целях противодействия религиозно-клерикальной пропаганде, активизировавшейся в связи с приближающимся тысячелетием начала насаждения христианства на Руси в качестве государственной религии.

Книга адресована пропагандистам научного атеизма, она будет интересна и массовому читателю.

Рецензенты — доктор философских наук Л. Н. Ипатов, доктор исторических наук Л. И. Емелях.

Предисловие

В 1988 году русская православная церковь, функционирующая в социалистическом обществе наряду с другими религиозными объединениями, отметит собственное тысячелетие. Датой своего возникновения она считает время обращения в христианство жителей древнего Киева. Предполагают, что произошло это событие, получившее название «крещения Руси», в 988 году и совершилось оно по распоряжению великого князя киевского Владимира Святославича (? — 1015).

Словосочетание «крещение Руси», знакомое и привычное каждому, кто изучал историю нашего Отечества, относится к числу не просто неудачных или неточных, а глубоко ошибочных, вводящих в заблуждение. Это выражение как бы предполагает наличие в прошлом одноразового *события*: быстрого и повсеместного приобщения к христианству всего народа, целой страны — Древней Руси. Между тем такого события отечественная история не знает. Был продолжительный, растянувшийся на несколько столетий процесс введения христианства в качестве государственной религии централизованной Киевской державы. Официальное начало этому процессу, постепенно подготавливавшемуся всем предшествующим развитием древнерусского общества, положил князь Владимир, крестивший в 988 году только жителей своей столицы, а в последующие годы — и население ряда других городов Киевской Руси.

Назвав приобщение к христианству одних лишь киевлян «крещением Руси», православные богословы и церковные историки допустили грубейшее нарушение элементарной логики, известное под названием подмены понятий. Один из начальных моментов длительного процесса христианизации Древней Руси они непозволительно отождествили со всем процессом, придали ему видимость одномоментного и вполне законченного события, а 988 год стали считать временем утверждения христианства в древнерусском обществе и отмечать как точно фиксированную дату «крещения Руси».

3

У богословов это словосочетание (со всей его двусмысленностью) заимствовала дворянско-буржуазная историография, сделав его общеупотребительным. Правда, сами историки обычно употребляли выражение «крещение Руси» в нескольких значениях. Они обозначали этим термином по меньшей мере три совершенно разных, хотя и взаимосвязанных явления:

во-первых, конкретные события — обращение в христианство киевлян, осуществленное в 867 году

князем Аскольдом («первое крещение Руси»), а в 988 году князем Владимиром («второе крещение Руси»);

во-вторых, цепь однородных событий — акции князей Владимира и Ярослава по насаждению христианства в пределах централизованной Киевской Руси: крещение новгородцев, а также жителей других древнерусских городов, расположенных главным образом на водном пути от Киева к Новгороду;

в-третьих, процессы — утверждение христианства в качестве государственной религии древнерусской державы, а также приобщение к христианству населения княжеской Руси и царско-императорской России.

Однако различия между этими явлениями не фиксировались (особенно в популярных изданиях дореволюционных авторов), и поэтому в сознании основной массы населения старой России закрепилась ложная богословско-церковная интерпретация словосочетания «крещение Руси». Христианизация древнерусского общества воспринималась как имеющий конкретную дату (987 или 988 год) разовый акт, быстро и радикально изменивший все стороны жизни населения Киевского государства, создавший все из ничего и однозначно предопределивший все последующее развитие страны, обеспечив ей статус «святой Руси».

По традиции стали пользоваться словосочетанием «крещение Руси» и советские историки, относя его не столько к крещению киевлян, сколько к насаждению христианства на Руси и в России в качестве государственной религии. Но и такой конкретизацией двусмысленность данного выражения не была преодолена. Да преодолеть ее и невозможно в силу принципиальной ошибочности словосочетания. В традиционно двусмысленном значении вошло оно в советскую научно-популярную, учебную и художественную литературу, в нашу журналистику.

В принципе не принимая словосочетание «крещение Руси» и присоединяясь к тем, кто считает необходимым

4

вообще изъять его из научного обращения и повседневного обихода, мы все же не можем полностью отказаться от использования его в данной книге, поскольку нам приходится полемизировать с теми, кто сделал это словосочетание привычным для себя, а поэтому только к нему и прибегал или прибегает. Однако в авторском тексте выражение «крещение Руси» употребляется лишь в одном смысле: для обозначения всего процесса насаждения и утверждения христианства в качестве господствующей идеологии классового древнерусского общества и государственной религии Киевской державы. Иначе говоря, мы рассматриваем его как эквивалент словосочетания «христианизация Руси».

Поскольку введение христианства в Древней Руси не являлось разовым, строго локализованным во времени событием, а представляло собой продолжительный процесс, то его невозможно приурочить к определенному году. Как нельзя датировать каким-то годом становление и утверждение феодализма или капитализма в России, точно так же нет оснований для установления фиксированной даты христианизации древнерусского общества, которую можно было бы рассматривать как дату «крещения Руси». Следовательно, не может идти речь и о каком-то юбилее крещения или христианизации Руси, в том числе, разумеется, и о его тысячелетии.

Есть лишь одна более или менее достоверная дата — уже упоминавшийся год массового обращения в христианство киевлян (988). Это событие положило начало официальному принятию феодальной верхушкой Древней Руси христианства как государственной религии и одновременно заложило основы русской православной церкви — одного из ответвлений вселенского православия. Поэтому Московская патриархия рассматривает тысячелетнюю годовщину этого события как свой юбилей, к которому она начала готовиться загодя. Но в ходе такой подготовки она, действуя в духе богословско-церковной традиции, стала преподносить свой собственный церковный юбилей как годовщину «крещения Руси», что нашло отражение уже в начальных организационных действиях официальных инстанций русской православной церкви.

В декабре 1980 года специальным решением церковного руководства была создана юбилейная комиссия по подготовке и проведению празднования тысячелетия... нет, не русской православной церкви, как следо-

вало предполагать, а», «крещения Руси» (?!). Возглавил ее патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков). Составлена комиссия из представителей епископата, духовенства (клира), монашествующих в мряв (членов церкви, не имеющих духовного звания или монашеского чина). В ней представлены синодальные отделы Московского патриархата, приходы (первичные ячейки русской православной церкви), монастыри, церковные школы (духовные семинарии и академии) и зарубежные учреждения русской православной церкви. Учреждены постоянный рабочий президиум юбилейной комиссии под председательством патриарха и семь рабочих групп: организационная, богослужебно-литургическая, богословская, историко-каноническая, во участию в праздновании юбилея других церквей и по общественным проблемам, информационно-издательская, по хозяйственным вопросам.

Начиная с 1981 года предстоящему юбилею, неизменно характеризуемому как тысячелетие «крещения Руси», стали посвящать редакционные статьи, открывающие настольные церковные календаря, которые ежегодно издаются Московской патриархией (лишь в календаре на 1983 год сказано, что в 988 году имело место не «крещение Руси», а только скрещение киевлян», которое «положило начало утверждению христианства во всей Русской земле»). С 1982 года юбилейные материалы появились на страницах «Журнала Московской патриархии» и других периодических изданий русской православной церкви, О грядущем юбилее заговорили с амвонов церковные проповедники.

— Ну и что? — могут подумать или сказать некоторые читатели-атеисты, ознакомившись с приведенной выше информацией. — Мало ли какие юбилеи отмечала, отмечает в впредь намерена отмечать Московская патриархия. Например, в 1948 году она отпраздновала пятисотлетие обретения русской православной церковью независимости от Византии (автокефалии, или самовозглавления), в 1967 году — пятидесятилетие восстановления патриаршества, аннулированного по распоряжению Петра I в начале XVII I века, а в 1988 году исполнится четыреста лет со времени утверждения патриаршества на Руси. Для верующих православного исповедания все это — праздники, годовщины, юбилеи, и притом значительные, эпохальные. Но вам-то, людям неверующим и к числу членов русской православной церкви не принадлежащим, какой резон следить за сугубо

6

церковными юбилеями, а тем более посвящать им книги?

Действительно, если бы Московская патриархия рассматривала тысячелетие крещения киевлян по повелению князя Владимира как годовщину этого конкретного события и как юбилей русской православной церкви, раз уже ода объявила 988 год началом своего бытия, то не возникла бы необходимость уделять ему особое внимание и весги о нем разговор на страницах атеистических изданий. Но а том-то и дело, что авторы богословских трудов и церковные проповедники стремятся представить советским людям этот юбилей как событие, основополагающее не только для современного русского православия, но и для всего социалистического общества. Обращение в христианство жителей древнего Киева характеризуется ими как «крещение Руси» и объявляется началом всех начал. Богословско-церковные круги Московской патриархии выводят из него не только утверждение христианства в качестве государственной религии Древней Руси со всеми вытекающими отсюда последствиями, но и саму русскую государственность, русскую, украинскую и белорусскую культуру, национальный характер славянских народов нашей страны, а также все те социальные и нравственные ценности, которые составляют гордость социалистического общества.

Крещение киевлян, произвольно выдаваемое за «крещение Руси», провозглашается современной церковной печатью «величайшим событием в истории русского народа» (50-летие восстановления патриаршества. Специальный выпуск «Журнала Московской патриархии» — далее ЖМП, — 1971, с. 25). «Это было великое событие, — говорилось о крещении жителей Киева на первом заседании синодальной юбилейной комиссии. — Поэтому в год, когда мы намереемся молитвенно отметить тысячелетие крещения Руси, вместе со всем народом мы сможем праздновать тысячелетие нашей отечественной культуры и литературы» (ЖМП. 1982, № 1, с. 6).

Идеологи современного русского православия воспользовались чисто церковным юбилеем для

религиозно-апологетических целей, далеко выходящих за рамки отмечаемого юбилея. В докладах, статьях и проповедях, посвященных тысячелетию акции киевского князя Владимира ив обращении в новую веру жителей столицы Древнерусского государства, дается искаженное, религиозно-идеалистическое освещение исторического

7

прошлого нашей страны и места в нем русского православия. Их авторы преувеличивают роль религиозного фактора в историческом процессе, идеализируют русское православие дореволюционной поры, приукрашивают характер его влияния на судьбы страны и жизнь народа, необъективно освещают антинародную деятельность епископата и духовенства в переломные моменты отечественной истории, некритически характеризуют реакционных церковных деятелей прошлого, известных своим непринятием прогрессивных тенденций общественного развития.

Более того, разговор о крещении киевлян и о тысячелетнем юбилее этого события используется современными православными богословами и церковными деятелями Московской патриархии для «перебрасывания мостика» от прошлого к настоящему. Они пытаются, в частности, уверить советских людей в абсолютной прогрессивности и непреходящем значении христианизации Древней Руси, доказать прямую причастность русского православия к социальному, научно-техническому и культурному развитию в нашей стране, к утверждению в социалистическом обществе высоких принципов и благородных идеалов, обосновать наличие у русской православной церкви уверенной и устойчивой исторической перспективы. Иначе говоря, подготовка к тысячелетию крещения киевлян и образования русской православной церкви используется богословско-церковными кругами Московской патриархии как дополнительный повод для повсеместной активизации религиозной пропаганды, рассчитанной на смягчение кризиса религии в современном мире, повышение престижа православия в глазах советских людей и укрепление позиций русской православной церкви в социалистическом обществе.

В настоящее время сложилась такая ситуация, когда имеет место не только чисто религиозная апология начального момента «крещения Руси», осуществляемая идеологами русской православной церкви. Это событие отечественной истории стало объектом политических провокаций и идеологических спекуляций со стороны крайне реакционных сил русской и украинской церковной эмиграции, стоящих на откровенно антикоммунистических позициях и вот уже более шести десятилетий занимающихся подрывной антисоветской деятельностью. Наибольшую активность такого рода проявляют деятели эмигрантской религиозно-политической группировки,

8

претенциозно называющей себя «русской зарубежной церковью». Ее руководство решило использовать как сам предстоящий юбилей крещения киевлян и образования русской православной церкви, так и подготовку к нему (клерикалы-эмигранты называют его «юбилеем крещения Руси») для усиления в русской эмигрантской среде антикоммунистических настроений и антисоветской активности, а также активизации идеологических диверсий против нашей страны.

Во второй половине 1977 года с санкции руководства «русской зарубежной церкви» и под его непосредственной опекой была создана «Комиссия по подготовке празднования тысячелетия крещения Руси», составленная из антисоветчиков всех мастей и рангов и возглавляемая бывшим духовником генерала-предателя Власова, а ныне настоятелем одного из нью-йоркских храмов «русской зарубежной церкви» протоиереем А. Киселевым. По инициативе этой комиссии стали проводиться сначала в Соединенных Штатах Америки, а затем и в других странах западного мира так называемые «съезды православно-русской общественности», обсуждавшие сходные проблемы: «Современная русская действительность и идеалы святой Руси» («Современность и вечные ценности»), «Русское зарубежье на пороге юбилея» и т. п.

Выступая на первом из таких «съездов», прошедшем в сентябре 1977 года в Нью-Йорке, протоиерей А. Киселев констатировал явное преобладание в русской эмигрантской среде инертности и разобщенности, отметил открытое нежелание все большего числа эмигрантов поддерживать антикоммунистические акции своих церковных лидеров, продемонстрировать откровенный антисоветизм. Председатель юбилейной комиссии выразил неудовольствие по поводу такого

положения дел, весьма плачевного для «русской зарубежной церкви» и тех сил международной политической реакции, которые ее поддерживают. Он прямо заявил, что лидеры «русской зарубежной церкви» рассчитывают использовать подготовку к тысячелетию обращения киевлян в христианство для того, чтобы в ходе ее и с ее помощью преодолеть эту инертность и разобщенность, а заодно и попытаться с помощью фальсификаций, клеветы и социальной демагогии найти себе союзников в среде верующих советских людей.

Информация о деятельности юбилейной комиссии, написанные по ее заказу статьи и доклады стали пуб-

9

линоваться на страницах официального органа «русской зарубежной церкви» — двухнедельника «Православная Русь» и в других изданиях эмигрантской религиозно-политической группировки. Но этого политиканствующим церковникам-эмигрантам показалось мало, и в 1978 году комиссия приступила к изданию собственного ежеквартального журнала «Русское возрождение».

Первый же номер «Русского возрождения» содержал грубую и провокационную подтасовку: в нем утверждалось, будто редакции этого ежеквартальника находятся в Западной Европе, Северной Америке и... России. Правда, во втором номере было сделано уточнение: указано, что соредакторы, секретари редакции и члены редакционного совещания — это лица, проживающие в США, Франции, Канаде и других странах Запада. И тем не менее на обложке и титульном листе журнала указаны три города, где якобы выходит это издание: Париж, Нью-Йорк и... Москва. В последующих номерах издатели публично заявили, что журнал «Русское возрождение» рассчитан не только на распространение в кругах русской эмиграции и вообще на Западе, но и на нелегальную заброску в Советский Союз. Такие же заявления были сделаны ими и на страницах других изданий «русской зарубежной церкви» (в частности, в «Православной Руси»).

Главным редактором «Русского возрождения» стал князь С. Оболенский, который эмигрантской печатью характеризовался как человек, «многолетней публицистической деятельностью доказавший свою антикоммунистическую убежденность». А после смерти князя в 1980 году этот пост занял столь же ярко выраженный антикоммунист и антисоветчик Г. Андреев. Это псевдоним предателя Родины Г. Хомякова, сотрудничавшего во время Великой Отечественной войны 1941 — 1945 гг. с фашистскими разведорганами, а затем подобранного американскими спецслужбами, на которые он поныне работает не покладая рук. Едва ли не главное достоинство нового редактора «Русского возрождения» эмигрантская печать видит в том, что он доказывает «моральную оправданность активной борьбы против коммунистического режима».

Некоторое представление о том, чьи интересы выражает и защищает «Русское возрождение», имеющее подзаголовок «Независимый русский православный национальный орган», дает публикуемый с первого же номера список «русских церковных и общественных ор-

10

ганизаций», субсидирующего издание. В этом списке упомянуты не только архиерейский синод «русской зарубежной церкви», ее западноамериканская и сан-францисская епархии, братство «Православное дело» и Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле, но и воинские организации (в частности, Всевеликое войско донское за рубежом. Гарнизон 297 имени генерала Турчинова, Кадетское объединение, Североамериканский отдел Русского общевойскового союза, Союз офицеров русского экспедиционного корпуса и т. п.), а также монархические объединения: Российский имперский союз-орден. Фонд царя-мученика, Союз ревнителей памяти императора Николая II и др.

В статьях на юбилейную тему, публикуемых на страницах «Православной Руси» и «Русского возрождения», грубо фальсифицируются предпосылки утверждения христианства в древнерусском обществе, сама христианизация Киевской Руси, последствия данного процесса, характер его влияния на отечественную историю. В частности, христианство в его православной модификации объявляется мистической силой, «возрождающей и хранящей нас на протяжении всей нашей истории».

Но главное внимание эти эмигрантские издания уделяют не юбилейной проблематике, а вопросам современности, решаемым с позиций прямо-таки патологического антикоммунизма. В статьях и заметках, помещаемых на их страницах, содержится злобная клевета на нашу страну; они до предела

заполнены призывами к насильственному свержению Советской власти, к ликвидации социалистического общественного и государственного строя в СССР. Авторы многих публикаций занялись апологией монархизма, восхвалением русского самодержавия, объявляемого идеальной формой политической власти. В качестве социальной программы русской эмиграции предлагается возврат к феодальному прошлому, который характеризуется клерикалами как «восстановление идеала святой Руси». Предпринимаются попытки посредством всевозможных фальсификаций «доказать» особую склонность славянских народов нашей страны к религии, — склонность, будто бы проявившуюся уже в начальный период христианизации Древней Руси и сохраняющуюся поныне. Вновь выдвигается давно опровергнутый тезис о якобы полном отсутствии у народных масс нашей страны традиций антиклерикализма, свободомыслия и атеизма. Наконец,

11

распространяются злостные и провокационные домыслы о наличии в СССР признаков «религиозного возрождения» как свидетельства непреходящего интереса советских людей к церковному наследию, оставшемуся от времен «крещения Руси».

Таким образом, для реакционных кругов русской церковной эмиграции предстоящий юбилей крещения киевлян и многолетняя подготовка к нему — всего лишь повод для перехода к новому туру антикоммунистической деятельности, дополнительная возможность для обработки в антисоветском духе мировой общественности, для разжигания в эмигрантской среде вражды и ненависти к их бывшему Отечеству, для поиска новых способов воздействия на верующих советских людей, с тем чтобы подтолкнуть их к религиозному экстремизму и спровоцировать на конфронтацию с народной властью.

Все это, вместе взятое, требует от идеологических работников, в том числе и пропагандистов научного атеизма, действий двоякого рода.

С одной стороны, необходима аргументированная критика ошибочной религиозно-идеалистической интерпретации русской православной церковью предпосылок, сущности и последствий христианизации Древней Руси, — интерпретации, закрепляющей в сознании советских людей ложные представления о прошлом нашей страны, о роли в историческом процессе религии и церкви и тем самым затрудняющей им правильное понимание закономерностей общественного развития. На наличие таких представлений, справедливо квалифицированных как «отступления от исторической правды» и «идеализация патриархальщины», указывается в материалах июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС¹. Партия требует решительного преодоления этих отступлений, что возможно лишь на основе научно достоверного освещения всех этапов отечественной истории — в том числе и периода «крещения Руси».

С другой стороны, нужны убедительные разоблачения злостных фальсификаций реакционными эмигрантскими кругами обстоятельств и итогов введения христианства в Киевской Руси, — фальсификаций, продиктованных не религиозно-церковными соображениями, а политически реакционными и идеологически ди-

¹ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14 — 15 июня 1983 года. М., 1983, с. 48.

12

версионными целями, стремление к которым предусмотрено глобальной стратегией современного антикоммунизма, являющегося врагом всех советских людей — как атеистов, так и верующих. Такие разоблачения — составная часть наступательной контрпропагандистской работы, усиления которой решительно потребовал июньский (1983 г.) Пленум ЦК КПСС.

В предлагаемой книге читатель найдет подкрепленные фактами советы и рекомендации относительно того, как эффективнее решать обе эти задачи, проводя четкий водораздел между религиозными заблуждениями верующих сограждан и идеологическими диверсиями классовых врагов, лишь прикрывающихся религией. Она не является научным трудом, призванным всесторонне осветить все то, что прямо или косвенно относится к процессу христианизации древнерусского общества и его последствиям, или специальным исследованием, открывающим какие-то еще не изученные моменты данного процесса. Книга содержит полемические заметки, затрагивающие лишь те аспекты рассматриваемой проблемы оценки сущности и последствий «крещения Руси», к которым

чаще всего обращаются богословско-церковные круги Московской патриархии и на которых наиболее охотно паразитируют клерикалы-антикоммунисты из «русской зарубежной церкви».

Судя по содержанию современных богословских публикаций и церковных проповедей, по проблематике эмигрантских клерикальных изданий, подвергнутых критическому разбору в советской научно-атеистической литературе последних лет¹, главными объектами полемики в настоящее время являются следующие проблемы: уровень развития Древней Руси накануне принятия князем Владимиром христианства в качестве государственной религии Киевской державы; предпосылки, причины и обстоятельства христианизации древнерусского общества; продолжительность и результативность процесса утверждения византийской разновидности христианства на Руси и в России; прямые и косвенные последствия насаждения христианства киевским князем Владимиром и его преемниками;

1 См.: Аргументы. 1980. М., 1980, с. 89 — 119; Аргументы. 1982. М., 1982, с. 17 — 45; Атеистические традиции русского народа. Л., 1982, с. 61 — 78; Белов А. В., Павлов С. И., Шилкин А. Д. Миф о «религиозном возрождении» в СССР. М., 1983.

13

состояние современного русского православия в канун его тысячелетия.

Именно по данным вопросам (и только по ним!) автор книги полемизирует с богословами русской православной церкви и разоблачает клерикалов-антисоветчиков из русской церковной эмиграции. В ходе полемики богословским искажениям (легендам) и клерикальным извращениям (мифам) противопоставлены достоверные выводы науки, подкрепленные фактами отечественной истории и свидетельствами современности. Эти выводы и факты взяты автором из фундаментальных работ дореволюционных и советских исследователей, из трудов наиболее крупных историков, изучавших все перипетии сложного, длительного и внутренне противоречивого процесса утверждения христианства в княжеской Руси и его распространения в царско-императорской России.

Поскольку книга адресована не только атеистам, но и верующим (в частности, приверженцам русского православия), а последние нередко с предубеждением относятся к аргументации ученых, касающейся религиозно-церковных проблем, автор обращался за доводами также к богословам и церковным историкам, компетентность и православность которых не ставится под сомнение Московской патриархией. В силу определенных обстоятельств своего времени, а также благодаря исследовательской щепетильности, заставлявшей их следовать в своих изысканиях фактам, а не предписаниям церковного руководства, некоторые из них непредвзято подходили к освещению ряда важных моментов процесса христианизации Древней Руси, и поэтому их выводы близки к научным. Верующие доверяют этим выводам больше, чем доводам исследователей-атеистов. Вот почему в книге большое количество ссылок не только на источники и научные публикации, но и на разнообразную религиозную литературу — от богословских трудов до церковной периодики.

Автор надеется, что приведенные им факты помогут атеистам прочнее опираться в пропагандистской работе на научный анализ процесса христианизации Древней Руси, а верующим дадут возможность нагляднее убедиться в том, что их мистифицированные представления о данном процессе, почерпнутые из церковных источников, зиждутся на таких зыбких основаниях, как религиозный субъективизм и незнание отечественной истории.

Глава 1

Русь до принятия христианства

В период подготовки к тысячелетней годовщине начального этапа принятия христианства в качестве официальной религии Древнерусского государства богословско-церковные круги Московской патриархии заметно активизировали свою религиозную деятельность. Пользуясь моментом, они стремятся извлечь из этого юбилея максимум пользы для современного русского православия. И все же их главная забота — убедить советских людей (не только верующих, но и атеистов) в том, что крещение жителей древнего Киева было не просто одним из важных событий отечественной истории, а ее фактическим началом, якобы определившим все содержание последующего

исторического развития вплоть до настоящего времени. Именно так характеризуется эта акция киевского князя Владимира в современных богословских статьях и докладах. Такой изображается она и в церковных проповедях.

Делается это сознательно и с дальним прицелом. Богословы и церковные деятели понимают: если будет доказано, что крещение киевлян в 988 году — начало

15

нашего исторического бытия, «откуда есть пошла русская земля», то и тысячелетняя годовщина этого события станет восприниматься всеми советскими людьми как юбилейная дата, важная не только для русской православной церкви, но и для всего нашего общества, частью которого церковь является. Значит, богословская концепция решающей роли религии и церкви в историческом процессе получит дополнительную аргументацию, способную ввести в заблуждение не только приверженцев современного русского православия, но и какую-то часть неверующих граждан социалистического общества. Само русское православие станет восприниматься ими как движущая сила отечественной истории, как стимулятор общественного прогресса, что вызовет симпатию к нему со стороны людей, плохо знающих прошлое своей страны и не умеющих анализировать, его с позиций исторического материализма. Словом, преувеличение роли крещения киевлян в отечественной истории осуществляется церковными деятелями в религиозно-пропагандистских интересах.

Идеологи современного русского православия прибегают к различным способам искажения исторического прошлого нашей страны. Но чаще всего это делается посредством сознательного занижения уровня социально-экономического, общественно-политического и культурного развития, достигнутого нашими предками ко времени принятия христианства князем Владимиром и жителями древнего Киева.

В трудах современных церковных авторов дохристианская Русь изображается как нечто доисторическое, примитивное, ущербное в экономическом, политическом¹ и духовном отношениях. Так, например, по уверению протоиерея К. Константинова, дохристианское древнерусское общество — это «смрадный и жестокий мир», где у людей «косные и эгоистические умы» (ЖМП, 1960, № 1, с. 47, 48). Другой богослов охарактеризовал дохристианские формы духовной жизни Древней Руси как «темное, озлобленное, мстительное язычество» (ЖМП, 1958, № 5, с. 47).

Грубо и беспардонно фальсифицируют состояние древнерусского общества до принятия христианства в качестве государственной религии клерикалы из русской эмигрантской религиозно-политической группировки. Они ни во что не ставят дохристианскую Русь: ее экономический, политический и духовный потенциал преподносится современному читателю как некое нуле-

16

вое состояние, из которого древнерусское общество вышло якобы только благодаря христианизации. Мировую общественность пытаются уверить, будто «Россия создана христианством, православием». Эмигрантская церковно-политическая печать относит православие к «основным элементам нашего отечественного бытия», а православную церковь объявляет «демиургом русской истории».

Правда, некоторые из клерикалов-эмигрантов признают наличие в Древней Руси определенных политических взаимосвязей, характерных для государственных образований. В частности, автор доклада «Пути и судьбы России», прочитанного на нью-йоркском «съезде православно-русской общественности», соглашается с тем, что политическая деятельность князей от Рюрика до Владимира «объединяла Киевскую Русь». Но это объединение характеризуется докладчиком как явление чисто механическое, якобы лишенное внутренней духовной основы, которая будто бы появилась только благодаря «крещению Руси».

Однако большинство эмигрантских церковников-фальсификаторов даже таких оговорок не делает, представляя современным читателям и слушателям дохристианскую Русь в самом неприглядном виде. Если греки, римляне и германские народы, утверждается на страницах официального органа зарубежной юбилейной «Комиссии по подготовке к тысячелетию крещения Руси», пришли к христианству с «богатым языческим наследием» во всех областях общественно-политической и культурной жизни, то русские славяне, дескать, до принятия христианства «не имели совершенно ничего: ни государственных представлений, ни национального сознания, ни самобытной культуры».

По уверению автора приведенных выше клеветнических высказываний, даже богов своих у восточнославянских язычников не было, а «весь древнерусский пантеон состоял из чужеземных божеств: Перун был божеством литовским, Хоре — скифо-сарматским, Мокоша и Белее — финскими. Никто из них даже имени не носит славянского». И заключается этот поток измышлений патетической фразой: «Нетронутую душу отдал христианству русский народ».

Нетрудно заметить, что в данном случае мы имеем дело с той антинаучной и реакционной концепцией исторического процесса, согласно которой все самое существенное в своей государственной, общественно-по-

17

литической и культурной жизни наши предки будто заимствовали у других народов. Советской исторической наукой эта лжеконцепция давно опровергнута и разоблачена. И вот теперь ее вновь пускают в оборот, чтобы обосновать решающую роль христианизации Руси как якобы единственного определяющего фактора отечественной истории. Поступают так в расчете, что верующие советские люди воспримут ее некритически, а неверующие не обнаружат в ней реакционного социального содержания и не станут специально заниматься ее разоблачением.

Помимо прямой цели — лишить славянские народы нашей страны собственной истории, объявив их историческое бытие следствием чисто внешних влияний, — эмигрантско-клерикальные фальсификаторы преследуют еще и косвенную: доказать «неисторичность» Великой Октябрьской социалистической революции, чтобы скомпрометировать ее в глазах верующих трудящихся всего мира. Логика клеветников, которую им хотелось бы навязать как можно большему числу людей, такова: поскольку Октябрьская революция прервала развитие страны, начатое и обусловленное всем процессом христианизации Руси, то она якобы лишила Россию перспективы и привела к тому, что русский народ «стал отклоняться от своего подлинно исторического пути». Поэтому и тысячелетие формального начала этого процесса они рассматривают с откровенно антисоветских позиций — как напоминание о необходимости «восстановления исторической России» посредством «ликвидации революции».

Способ опровержения богословских заблуждений и клерикальных фальсификаций прост и надежен: обращение к правде истории, апелляция к фактам, опора на научно-материалистический анализ исторических событий. Полемику с поборниками современного русского православия и разоблачение клерикалов-антисоветчиков целесообразно начать не с характеристики процесса христианизации Древней Руси и его последствий, о чем разговор впереди, а с рассмотрения того отрезка отечественной истории, который этому процессу предшествовал, — с краткого, научными данными подтвержденного анализа древнерусского общества, каким оно было до введения христианства киевским князем Владимиром. Только такой анализ может доказать полнейшую несостоятельность представлений о дохристианской Руси как обществе, якобы ущербном во всех отношени-

18

ях, каковым бы оно-де и осталось, не обратись наши предки к христианству.

Итак, какой была Древняя Русь до принятия христианства князем Владимиром и его подданными?

Экономическое развитие и материальная культура

Поскольку христианизация Древней Руси — явление прежде всего политическое и идеологическое, то и повлияло оно прежде всего и главным образом на духовную жизнь древнерусского общества. Поэтому для сопоставления дохристианского и христианского периодов истории Древней Руси было бы достаточно рассмотреть общественно-политическую сферу и область духовной культуры. Но так как идеологические отношения детерминированы условиями материальной жизни общества, то, чтобы их правильно понять и объяснить, необходимо выявить ту социально-экономическую базу, на которой они выросли и сформировались. Вот почему характеристику Руси дохристианской поры мы начинаем с краткого рассмотрения уровня развития древнерусского общества VI — X веков и состояния материальной культуры того времени. При этом использованы данные, полученные и обобщенные крупнейшими советскими исследователями Древней Руси академиками Б. Д. Грековым, М. Н. Тихомировым, Б. А. Рыбаковым, Д. С. Лихачевым, профессором В. В. Мавродиным, а также их

учениками и последователями¹.

В истории нашей страны вторая половина I тысячелетия н. э. была эпохой постепенного разложения первобытнообщинного строя и медленного зарождения в его недрах феодальных отношений. «Период VI — IX вв., — указывает Б. А. Рыбаков, — можно назвать

¹ См.: *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953; *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь. М., 1975; *Рыбаков Б. А.* Первые века русской истории. М., 1964; *Он же.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963; *Он же.* Язычество древних славян. М., 1991, *Он же.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. М., 1982; *Лихачев Д. С.* Культура русского народа X — XVII вв. М., 1961; *Мавродин В. В.* Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М., 1971; *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI — XIII вв. М., 1982; *История культуры Древней Руси*, т. 1 — 2. М. — Л., 1951.

19

предфеодальным, так как в это время окончательно созревали высшие формы родоплеменного общества в виде прочно организованных союзов племен и постепенно изживали себя основные ячейки родового строя — маленькие разрозненные и замкнутые родовые коллективы, хозяйственная необходимость которых была обусловлена примитивной техникой подсечного земледелия»¹.

Поступательное развитие производительных сил проявилось прежде всего в успехах сельскохозяйственной деятельности восточных славян.

Ограниченность археологических материалов и недостаточно внимательное изучение древнерусских письменных источников привели дореволюционных историков Киевской Руси к ошибочному выводу о том, что основой славянского и древнерусского хозяйства была охота, а земледелие якобы стало важным фактором хозяйственной жизни наших предков лишь во второй половине XI века. Академик Б. А. Рыбаков образно охарактеризовал этот вывод как «вопиющее искажение исторической действительности»², которое убедительно опровергнуто советской исторической наукой. Современная археология располагает огромным арсеналом данных, доказывающих наличие высокого уровня земледельческой культуры не только в Древней Руси IX века, но и у славянских племен более раннего периода отечественной истории.

С давних времен успешно развивалось земледелие в лесостепной зоне Среднего Приднепровья, где еще в первой половине I тысячелетия н. э. славяне выращивали хлеб и для собственных нужд, и для продажи в страны античного мира. Далеко в глубь веков уходит и начало земледелия в лесной зоне расселения древних славян. «Было бы крайне неосторожно, — предупреждает Б. А. Рыбаков, — резко разграничивать лесную и лесостепную зоны в отношении их хозяйственных возможностей в период вызревания славянской государственности. Различие было... но это различие скорее количественное, чем качественное. Одни и те же виды хозяйственной деятельности были возможны тогда и в лесостепи, и в более северной зоне лиственных лесов... Разным был объем урожая, разным количество труда,

¹ *Рыбаков Б. Л.* Первые века русской истории, с. 16,

² *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв., с. 241.

20

затрачиваемого крестьянином на распашку открытой земли или на расчистку земли из-под векового леса»¹.

На смену примитивной и трудоемкой подсечной, или огневой, системе освоения новых земель (выжигание лесных массивов под пашню) приходило пашенное земледелие — многократное использование уже окультуренных земельных участков, обработка их с помощью сначала сохи, а затем деревянного плуга («рало»), в который впрягались волы (на юге) или кони (на севере). Применялись двупольная и трехпольная системы севооборота, что повышало урожайность и степень ее гарантированности. Возделывали многие злаковые культуры (мягкую и твердую пшеницу, рожь, просо, ячмень), сеяли бобовые, культивировали волокнистые (коноплю и лен), выращивали репу, капусту и т. п.

Успехи земледелия подготавливали почву и для увеличения прибавочного продукта, и для более

полного разделения труда, а значит — и для дальнейшего развития общественных отношений и форм духовной жизни. Отмечая это, академик Д. С. Лихачев писал: «Основой успехов Руси в развитии всех сторон культуры, ее внешнеполитического могущества, ее быстрого общественного развития был труд русского народа, труд земледельческий в первую очередь»².

Продолжало развиваться и становиться все более интенсивной отраслью хозяйства животноводство, поставлявшее землепашцам рабочий скот, воинам — боевых коней, ремесленникам — шкуры для последующей обработки и превращения их в одежду, обувь, седла, воинские доспехи и т. д., а всем вместе — мясную и молочную пищу. Наряду с разведением коней и крупного рогатого скота много внимания уделялось свиноводству и овцеводству; держали в хозяйстве и коз, дававших помимо мяса и молока еще и шерсть.

Поэтому у авторов фундаментальной «Истории культуры Древней Руси» были основания заявить: «В IX — X вв. земледельческая техника и состав культурных растений, за малым исключением, приобрели... характер, свойственный и более позднему времени XI — XIII вв.... Все виды домашнего скота были знакомы славянским племенам еще с глубокой древности, и

1 Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв., с. 243.

2 Лихачев Д. С. Культура русского народа X — XVII вв., с. 10.

21

в этом отношении и Киевская Русь не принесла ничего нового»¹.

По мере развития производительных сил углублялось разделение труда, возникали и множилось ремесла, что влекло за собой дальнейшее расширение обмена внутри племени и между племенами.

Археологические раскопки и другие источники сведений о Древней Руси убедительно свидетельствуют о высоком уровне материальной культуры древнерусского общества IX — X веков.

Хотя и медленно, но все же совершенствовались сельскохозяйственные орудия: соха, сменивший ее плуг с железным лемехом и ножом для вспарывания дерна («чересло»), серп, коса и т. п. Сложнее и разнообразнее становился инструмент, которым пользовались ремесленники: кузнецы, гончары, оружейники, плотники, ювелиры и пр. По подсчетам исследователей, в Древней Руси насчитывалось более сорока ремесленных специальностей.

Быстро прогрессировала технология добывания металла и изготовления металлических изделий. Проанализировав огромный археологический материал, В. В. Седов пишет в своем обобщающем труде по истории славян VI — XIII веков: «Железообрабатывающее ремесло восточных славян накануне образования Древнерусского государства находилось на достаточно высокой степени развития»². В частности, ремесленникам X века были известны несколько способов получения высококачественной стали, она шла на оружие и инструмент. Кузнецы имели в своем распоряжении большой набор орудий труда, назначение и форма которых сохранились вплоть до настоящего времени. Это давало им возможность изготавливать кузнечные изделия — в том числе и такие, слава о которых выходила далеко за пределы Древней Руси. Например, высоко ценились на Руси и в Европе замки, изготавливаемые русскими кузнецами («русские замки»).

Мощной отраслью ремесленного производства на Руси было изготовление оружия и военного снаряжения: мечей, боевых топоров, стрел и колчанов, кольчуг, щитов, шлемов, седел и сбруи для боевых коней. Многие виды оружия, особенно предназначенного для кня-

¹ История культуры Древней Руси, т. 1, с. 71.

² Седов В. В. Восточные славяне в VI — XIII вв., с. 241.

22

зей и знатных дружинников, покрывались художественным узором, украшались драгоценностями, имели вид ювелирных изделий.

Важное место в ремесленном производстве Древней Руси занимало гончарное дело — изготовление разнообразной глиняной посуды, предназначенной для варки пищи, хранения продуктов (зерна, меда, вина и пр.), а также для застолья. Применение гончарного круга позволило расширить ассортимент выпускаемой посуды, повысить ее качество, уровень художественного оформления. Совершенствовалась технология приготовления глиняной массы и обжига керамических изделий. Гончары же выделывали кирпич, черепицу, декоративную плитку и другие строительные материалы

из обожженной глины.

Основным строительным и поделочным материалом на Руси было дерево, поэтому ремесло плотников («древделов») очень высоко ценилось в древнерусском обществе, и притом вполне заслуженно. «Весьма многочисленные материалы, — пишет В. В. Седов, — свидетельствуют о том, что восточные славяне во второй половине I тысячелетия н. э. были знакомы со многими видами обработки дерева»¹.

Основными орудиями плотника были топор и тесло (пила уже была, но пользовались ею крайне редко — даже доски чаще всего вытесывали). Вместе с тем применялся широкий набор разнообразных инструментов, что обеспечивало высокое качество строительных и поделочных работ.

Из дерева строили жилища, здания хозяйственного и общественного назначения, укрепления, мосты и т. п. Дерево — материал недолговечный и плохо сохраняющийся в земле, поэтому остатки деревянных сооружений редко попадают археологам. Тем не менее ученые предполагают, что у восточных славян «были деревянные рубленые языческие храмы»², способы сооружения которых перенесены впоследствии на христианские церкви, «В основе построения славянского языческого храма, — пишут историки русской архитектуры, — лежала, как можно предположить, клеть, иногда башнеобразной формы. Можно также предположить, что

¹ Седов В. В. Восточные славяне в VI — XIII вв., с. 239.

² История русского искусства. В 2-х томах. Изд. 2-е, т. 1. М., 1978, с. 8.

23

наиболее крупные языческие храмы состояли из нескольких деревянных срубов, соединенных между собой, и что под их влиянием строились первые деревянные соборы, подобные Софии новгородской 989 г., тринадцатиглавой, как о том говорит летопись, т. е., вероятно, тринадцатисрубной»¹.

Каменное строительство только начинало развиваться в рассматриваемое время. Но начало это было обнадеживающим, создававшим предпосылки для сооружения русскими мастерами в последующие века подлинных шедевров из камня. Именно так оценивает потенциальные возможности древнерусских строителей академик Б. А. Рыбаков: «Будучи подготовленными еще за языческий период к строительству крепостей, башен, дворцов, деревянных языческих храмов, русские архитекторы с поразительной быстротой освоили новую византийскую технику кирпичного строительства и украсили крупнейшие русские города великолепными монументальными сооружениями»².

Сохранились сравнительно немногие, но отлично выполненные украшения, убедительно демонстрирующие высокий технический уровень ювелирного производства в Древней Руси. Ювелиры того времени освоили сложную технику золотого, серебряного и бронзового литья по восковым моделям и в каменных формах, применяли штамповку на матрицах, ковку и чеканку, пайку, золочение, чернь и т. п. Они владели сложнейшим искусством изготовления эмалей. Если до середины X века преобладала выемчатая эмаль (заполнение эмалью специально сделанных выемок на ювелирных изделиях), то впоследствии ее сменила более сложная перегородчатая эмаль: на гладкую поверхность изделия напаивались тонкие перегородки, а между ними плавилась многоцветная эмаль (финифть). Многие ювелирные изделия изготовлялись в технике зерни (напаивание на пластинки золотых или серебряных шариков-зерен) и филиграни, или скани (применение скрученной золотой или серебряной проволоки).

Оценивая технический уровень производства ювелирных изделий в Древней Руси, академик Б. А. Рыбаков писал: «По технике исполнения изделия городских мастеров, особенно тех, которые обслуживали самых

¹ История русской архитектуры. Изд. 2-е. М., 1956, с. 14 — 15.

² Рыбаков Б. А. Культура Древней Руси. М., 1956, с. 28.

24

знатных заказчиков в княжеских дворцах, не уступали образцам самого передового мирового искусства того времени — искусства Византии и Ближнего Востока.. Чеканщики могли изготовить превосходные рельефы на серебре, литейщики отливали сложные хитроумные изделия. Мастера

золотых и серебряных дел в поисках наилучшей игры света оттеняли серебро чернью и позолотой, а иногда покрывали гладкую серебряную поверхность колта (полая золотая или серебряная привеска, украшавшая золотой убор. — Н. Г.) тысячами (!) микроскопических колечек и на каждое (!) колечко напаивали крошечное зернышко серебра»¹.

На Руси ремесла были распространены повсеместно. Гончар обслуживал 3 — 4 населенных пункта, изделия кузнеца расходились в радиусе 10 — 20 километров (например, на территории небольшого Полоцкого княжества было до 250 кузниц)². С развитием городов ремесленники составили одну из наиболее многочисленных групп городского населения. По данным летописи, число городов возрастало в Древней Руси из века в век: если в IX — X веках их было не менее 25, то в XI веке стало почти 90, и рост продолжался стремительными темпами. Поэтому не случайно скандинавские саги называли Древнюю Русь «страной городов» («Гардарик»),

Древнерусские города были очагами ремесленного производства, центрами интенсивного товарного обмена, развивающейся торговли — не только внутренней, но и внешней. Древняя Русь обменивалась товарами со многими соседними странами. По ее территории проходил древний торговый путь «из варяг в греки». Как видно из договоров, заключенных киевскими князьями Олегом и Игорем в первой половине X века с Византией, древнерусские воины-купцы издавна вели оживленную торговлю в обширных пределах Византийской империи и пользовались там определенными льготами, а византийские — беспрепятственно торговали на Руси. Русские торговые пути пролегали во все окрестные страны; вели они в Западную Европу, в страны арабского мира. Вывозились главным образом шкуры, меха,

¹ Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X — XIII веков. Л., 1971, с. 28 — 29.

² См.: Мавродин В. В. Очерки истории СССР. Древнерусское государство. М., 1956, с. 51.

25

мед, воск, а позднее — и ремесленные изделия. Ввозились разнообразные ткани, украшения, оружие и т. п.

Развитие внутренней и внешней торговли повлекло за собой возникновение и совершенствование денежного обращения. Первоначально функции денег выполняли скот, меха. Затем им на смену пришло монометаллическое денежное обращение — в ходу были золотые и серебряные монеты, а также серебряные слитки («гривны»).

Таким было состояние экономики и материальной культуры Древней Руси. «Можно спорить, — пишут авторы учебного пособия по истории русской культуры, — о количестве тех или иных ремесленников, о выделении отдельных производств в самостоятельный вид ремесла, но остается несомненным, что древнерусское ремесло носило всеобъемлющий характер, достигло большого мастерства, создало основы для дальнейшего развития материальной культуры»¹.

Одним из стимулов такого развития явились разнообразные потребности, порожденные христианизацией Древней Руси: необходимость в храмах (сначала деревянных, а затем каменных), монастырских постройках, богослужебных одеждах, культовых принадлежностях, иконах, церковных книгах и т. п. Хотя начальные образцы всего этого были завезены в нашу страну из Византии, откуда прибыли и первые архитекторы, мастера каменной кладки и книжного дела, живописцы и пр., однако основной объем работ по сооружению и украшению храмов выполнялся русскими умельцами, опиравшимися на опыт многих поколений ремесленников дохристианской Руси.

Следовательно, совершенно безосновательны попытки современных поборников русского православия представить дело таким образом, будто появление в древнерусском обществе богатой материальной культуры связано лишь с «крещением Руси» и должно рассматриваться как его прямое следствие. В действительности налицо не одномоментное возникновение чего-то совершенно нового, ранее не существовавшего, а лишь дальнейшее развитие — пусть и на качественно более высоком уровне — уже существовавших компонентов, экономических отношений и материальной культуры Древней Руси дохристианских времен.

¹ Сахаров Л. М. и Муравьев А. В. Очерки русской культуры IX — XVII вв., М., 1962, с. 17.

26

Развитие общественных отношений и становление государственности

Как уже отмечалось, идеологи современного русского православия стремятся связать воедино два процесса: христианизацию Древней Руси и возникновение древнерусской государственности, причем связать так, чтобы первый процесс воспринимался как первооснова второго. Так, например, в редакционной статье «Сорок лет возрожденного патриаршества» утверждается, будто начало русского православия как продукта «крещения Руси» восходит «к самым истокам русской государственности в Киеве» (ЖМП, 1957, № 12, с. 36).

Делается все это для того, чтобы становление и развитие древнерусской государственности воспринималось советскими людьми как следствие обращения наших предков в христианство и целиком относилось на счет русской православной церкви, деятели которой якобы «направляли свое влияние на устройство государства» (Русская православная церковь. Изд. Московской патриархии. М., 1980, с. 11).

Сопоставим эту богословско-церковную апологию русского православия с достоверными свидетельствами отечественной истории.

Советская историческая наука датирует время образования Древнерусского государства IX веком. «К началу IX в., — пишет Б. А. Рыбаков, — в центре восточнославянских племен сложилось государство Русь, объединившее почти половину племен вокруг Киева и ведшее борьбу с кочевниками, с Византией и с варягами»¹. Б. Д. Греков полагал началом этого государства захват новгородским князем Олегом Киева (882 г.) и распространение великокняжеской власти на Киевскую и Новгородскую земли: «Под Древнерусским государством мы понимаем то большое раннефеодальное государство, которое возникло в результате объединения Новгородской Руси с Киевской Русью»².

Поскольку для рассмотрения интересующей нас проблемы такие различия в датировке несущественны, мы на них останавливаться не будем, а отметим то, в чем все советские историки совершенно единодушны:

Древнерусское государство возникло более чем за столетие до крещения киевлян и стало исторической ре-

¹ Рыбаков Б. А. Первые века русской истории, с. 32.

² Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 450.

27

альностью задолго до религиозной акции киевского князя Владимира Святославича.

Образование государства — не начало, а определенный итог общественного развития, переход в новое качество, которому предшествовал продолжительный подготовительный период, длительный процесс постепенного накапливания количественных изменений в общественной жизни Древней Руси. Следовательно, становление русской государственности происходило в еще более древние времена.

Действительно, предпосылки образования государственности у восточных славян стали закладываться еще в VI веке, когда появился институт племенных вождей. Характеризуя этот период отечественной истории, Б. А. Рыбаков писал: «VI век ознаменовался тремя группами явлений, определивших новое направление славянской жизни: во-первых, благодаря развитию производительных сил родовой строй к этому времени у большинства племен достиг своего наивысшего развития и породил уже такие противоречия, которые подготавливали возникновение классовых отношений; во-вторых, для усиливавшихся племенных дружин открывалась, в результате великого переселения народов, возможность далеких походов в богатые южные страны и даже поселения в них. Третьей особенностью этой эпохи является обилие кочевых орд в степях, воинственных и плохо управляемых, представлявших постоянную и грозную опасность для всех славянских племен лесостепи. Взаимодействие этих трех разнородных явлений, связанных как с внутренним развитием, так и с внешней обстановкой, привело к очень важному результату — отдельные разрозненные славянские племена, каких в Восточной Европе было, вероятно, около полутора десятка, стали объединяться в крупные союзы»¹.

Материальной предпосылкой такого объединения было дальнейшее развитие производительных сил, породившее новые общественные отношения. Переход от подсечной системы земледелия,

требовавшей объединенных усилий большой группы людей — родового коллектива, к пашенной сделал обработку земли посильной для отдельных крестьянских семей. Хозяйственно самостоятельные семьи выделялись из родовых коллективов, что означало замену коллективной родовой собственности семейной и личной. Это с неизбежно-

' Рыбаков Б. А. Первые века русской истории, с. 8 — 10.

28

стью вело к дифференциации в получении прибавочного продукта, а значит, и к появлению имущественного неравенства, открывающего путь к классовому расслоению и к возникновению социальных антагонизмов, вызывавших тревогу у обладателей собственности.

Для совместной защиты своих хозяйственных интересов территориально близкие семьи объединялись в соседские общины, состав которых становился имущественно (а стало быть, и социально) неоднородным. Состоятельные семьи концентрировали в своих руках всевозраставшее богатство, подчиняли себе разорившихся общинников, превращая их в экономически зависимых людей — холопов. Создавалась ячейка феодального общества — боярский двор, усадьба, объединявшая вокруг себя соседские общины, совокупность которых составляла вотчину.

Хозяйственное развитие вело к усилению разделения труда и расширению межобщинного обмена, что укрепляло связи и внутри вотчин и между ними. Возникали более крупные объединения — племена («земли»), где к власти приходила уже сформировавшаяся знать, выдвигавшая из своей среды племенных вождей — князей отдельных «земель». Иностранцы, описывавшие жизнь восточных славян VI века, называли этих князей «риксами» и «царями» и отмечали их многочисленность.

Для решения задач, превышающих возможности каждого отдельно взятого племени (организация отпора воинствующим кочевникам, проведение разового похода за добычей и т. п.), могли создаваться временные союзы племен. Но из-за кратковременности своего существования они не оставили после себя отчетливых следов: о них не сообщают ни русские летописцы, ни иностранные географы.

По мере укрепления производственных, обменных и культурных связей между соседними племенами и стабилизации их взаимоотношений племенные союзы становились более устойчивыми. Их существование растягивалось на десятки и даже сотни лет, оставляя память о себе и в археологических материалах, и в топонимике соответствующей территории, и в древних пластах языка. Есть сведения о них и в летописи — в частности, в «Повести временных лет», где эти союзы назы-

' Топонимика (гр. *topos* — место и *онома* — имя) — совокупность географических названий какой-либо определенной территории.

29

ваются «княжениями». В каждый такой союз входило 8 — 10 соседних племен, а число самих союзов исследователи доводят до пятнадцати. Автор «Повести временных лет», на которую исследователи ссылаются как на источник, упоминает племенные княжения полян, древлян, дреговичей, словен и полочан.

Историки полагают, что союзы племен существовали в Древней Руси в VI — VIII веках и были важным этапом на длинном и трудном пути становления Древнерусского государства. Определяя их место в этом процессе, Б. А. Рыбаков отмечает, что союзы племен — не что иное, как «политическая форма эпохи военной демократии, т. е. того переходного периода, который связывает последние этапы развития первобытнообщинного строя с первыми этапами нового классового строя». Образование таких союзов ученый определяет как «естественный процесс прогрессивного развития институтов родоплеменного строя, подготовивший в известной мере будущее феодальное государство», и называет «значительным шагом в развитии славянского родоплеменного общества, приблизившим рождение государственности». Переходя далее к характеристике княжения полян, существовавшего в VI — VII веках, Б. А. Рыбаков подчеркивает, что это «только союз племен, а не государство в современном смысле слова», поскольку при наличии имущественного неравенства и выделении племенной знати все же «феодальных отношений здесь еще не было» 1.

Из этих высказываний видно, что крупнейший советский исследователь Древней Руси рассматривает возникновение союзов племен как завершающий этап развития родоплеменной политической организации и одновременно как подготовительную стадию процесса становления феодальной государственности, но еще не само государство, как таковое.

Примерно так же характеризует место союзов племен в процессе зарождения древнерусской государственности и профессор В. В. Мавродин. «Племенные княжения, — пишет он, — были зародышевой формой государственности Древней Руси в тот период, когда основная масса сельского населения не утратила еще своей общинной собственности и не стала зависимой от феодала»².

¹ Рыбаков Б. Л. Первые века русской истории, с. 10, 11.

² Мавродин В. В. Очерки истории СССР, Древнерусское государство, с. 79.

30

Следующим шагом на пути создания предпосылок древнерусской государственности были объединения союзов племен, названные Б. А. Рыбаковым «союзами союзов». Эти «сверхсоюзы» создавались как для защиты от внешней опасности, так и для ведения наступательных военных действий. Князь, возглавлявший «союз союзов», опирался на постоянное воинское соединение — княжескую дружину, состоявшую из воинов-профессионалов. По мнению историков, появилась дружина в VI — VII веках, а к IX веку стала важным инструментом княжеской власти.

Именно такими «сверхсоюзами» были в VIII — IX веках объединения южной части восточнославянских союзов племен под властью Киева, а северной — под властью Новгорода. Эти объединения явились уже вполне созревшими элементами будущей единой русской государственности, ее начальной стадией.

Первыми киевскими князьями летопись называет Аскольда и Дира, при которых была ликвидирована зависимость Киевской Руси от Хазарского каганата и совершались походы на Византию.

Первым князем, завершившим процесс объединения северных славянских племен и подчинения их Новгороду, стал Рюрик, которого, согласно летописи, пригласили на княжение (вместе с братьями Синеусом и Трувором) ильменские славяне. Следует подчеркнуть, что Рюрик прибыл во главе наемной варяжской дружины в Новгород тогда, когда все предпосылки русской государственности, рассмотренные выше, уже имелись в наличии. Стало быть, его княжение в Новгороде не начинало процесс становления Русского государства, а завершало.

Летописный рассказ о «призвании варягов на Русь», тенденциозно изложенный и фальсификаторски интерпретированный, был положен в основу так называемой «норманской теории» возникновения Русского государства, согласно которой варяги (норманны, скандинавы) создали государственность на Руси. Эта глубоко антинаучная и социально реакционная лжетеория, разработанная во второй четверти XVIII века, убедительно опровергнута советской исторической наукой, и такие опровержения читатель найдет в любой книге по истории Древнерусского государства, что освобождает нас от необходимости рассматривать их здесь.

В частности, хорошо аргументированная, научно достоверная и глубоко партийная критика норманизма

31

дана академиком Б. А. Рыбаковым, который отметил в своем капитальном исследовании по истории Киевской Руси, что норманисты в конце концов скатились на позицию самого оголтелого антисоветизма. «На всем своем дальнейшем двухсотлетнем пути, — резюмирует ученый, — норманизм все больше превращался в простую антирусскую, а позднее антисоветскую политическую доктрину, которую ее пропагандисты тщательно оберегали от соприкосновения с наукой и критическим анализом»¹.

Не сообщают ничего конкретного о деятельности Рюрика летописи. Нет достоверных сведений об этом варяге, ставшем новгородским князем, в иностранных источниках. Молчит о нем и книжник XI века митрополит Иларион, назвавший в числе предков киевского князя Владимира только Святослава и Игоря.

Подробнее описано в летописях и других источниках княжение преемника Рюрика Олега, который

обманом захватил Киев, убив Аскольда и Дира. Он перенес центр объединенного государства в Киев (882 г.). Так образовалось Древнерусское государство, продолжавшее сохранять название Киевской Руси.

Олег и его преемники повели борьбу за подчинение Киеву оставшихся независимыми восточнославянских племен. Древян, северян и радимичей покорил сам Олег, уличей и тиверцев — Игорь, а вятичей — Святослав и Владимир. Тогда-то была окончательно преодолена племенная обособленность и сформировалась территория Древнерусского государства. С целью расширения этой территории велись походы против хозар, камских и дунайских болгар, против пародов Северного Кавказа.

Частыми в то время стали походы Древней Руси на Византию. Об успешности похода Олега свидетельствует русско-византийский договор 911 года, условия которого были выгодны для Руси. Менее успешными оказались походы Игоря (941 — 944 гг.), поэтому договор 944 года не так благоприятен для русских, но и он предусматривал установление широких торговых связей между Византией и Русью, активизацию византийско-русских политических отношений.

Особенно много и упорно воевал с Византией сын Игоря Святослав. Выносливый и неприхотливый, он

' Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв., с. 296.

32

обладал большим полководческим талантом. Князь подумывал даже о том, чтобы перенести столицу своего государства из Киева в Дунайскую Болгарию — поближе к византийским рубежам. Однако в 971 году он потерпел поражение от византийского императора и согласился на мир, обязывающий его не выступать против Византии. По возвращении домой Святослава, оставшегося с малой частью своей дружины, подстерегли печенеги и убили. Полагают, что произошло это не без содействия Византии, жаждавшей избавиться от столь беспокойного соседа.

Походы своего отца против Византии продолжил князь Владимир Святославич, и притом успешно. Ему удалось не только заставить Византию считаться с мощью Киевской Руси, но в известной степени даже признать ее равенство в отношениях с Византийской империей, что нашло отражение в браке Владимира с сестрой императоров Василия II и Константина IX Анной.

В отличие от своих предшественников, которые лишь с помощью военной силы объединяли и укрепляли Древнерусскую державу, князь Владимир использовал для этой цели еще и идеологическое средство — религию. Первоначально это было язычество восточных славян, которому попытались придать черты общегосударственной религии. И, лишь убедившись в том, что местные религиозные верования, скроенные по меркам до-государственной Руси, не подходят для предназначавшихся им целей, князь Владимир решает использовать в качестве государственной религии христианство, с которым он ознакомился благодаря многочисленным контактам с Византией, Болгарией и другими европейскими трапами.

Таким образом, христианство входит в общественную жизнь Киевской Руси как мощный идеологический фактор не в догосударственный период ее истории, а лишь тогда, когда Древнерусская держава просуществовала уже более века, политически окрепла и заявила о себе всему миру как могучая сила, с которой должны были считаться соседние государства, вплоть до императорской Византии. Поэтому утверждение идеологов церкви о том, будто с принятия христианства князем Владимиром и его подданными начинается русская государственность, является искажением исторической правды.

Христианизация Древней Руси, начатая киевским князем Владимиром, не создала русскую государствен-

33

ность, а только укрепила и развила ее. Это было не начало процесса, а его продолжение, внесшее в государственную жизнь Древнерусской державы очень много нового, поднявшее ее на более высокий уровень и тем не менее лишь развившее уже существовавшие державные начала.

Состояние духовной культуры

Ни один вопрос не обсуждается православными богословами и церковными проповедниками так

активно и с таким полемическим запалом, как проблема взаимосвязи религии и культуры. Цель обсуждения более чем конкретна: убедить советских людей, интересующихся различными аспектами культурного прогресса, в том, что религия — первооснова культуры и ее глубинный стимулятор, а русское православие — главный фактор возникновения, становления и развития культурного наследия славянских народов нашей страны.

«В церкви, — уверяет своих читателей официальный орган Московской патриархии, — родилась русская национальная культура» (ЖМП, 1983, № 9, с. 79).

В этой связи и крещение киевлян рассматривается современными церковными авторами как начало культурного прогресса древнерусского общества, — прогресса, сводящегося к простому усвоению византийских эталонов культуры нашими предками, якобы не имевшими за душой ничего, кроме природной гениальности, понимаемой как способность к быстрому и глубокому усвоению готовых культурных форм. «Вместе с христианством, — утверждается в статье «Краткий обзор истории русской церкви», — русская церковь принесла на Русь самые высокие по тому времени византийскую образованность, культуру и искусство, павшие на добрую почву славянского гения и давшие свой плод в исторической жизни народа» (50-летие восстановления патриаршества. — ЖМП. Спец. выпуск, 1971, с. 25).

Такая интерпретация культурного прогресса, сводящая все к усвоению византийского наследия и не допускающая наличия у этого прогресса собственных древнерусских истоков, глубоко ошибочна и в общем-то оскорбительна для славянских народов нашей страны, изображаемых жалкими эпигонами. Между тем усвоение и творческое переосмысление элементов византийской культуры, попавших на Русь в ходе христианизации древнерусского общества (христианство в данном

34

случае выполняло чисто коммуникативную функцию — выступало в роли простого передатчика этих элементов), стали возможными только потому, что в дохристианской Руси не было какого-то культурного вакуума, как утверждают современные церковные авторы, а существовал достаточно высокий уровень развития духовной культуры.

Это убедительно доказано советской исторической наукой, основывающейся на глубоком и всестороннем анализе культурного наследия наших далеких предков. «Богатейший фактический материал, — говорится в труде по истории культуры Древней Руси, — свидетельствует о высоте и самостоятельности древнейшей русской культуры и ее быстром прогрессе»¹. Высоко оценивая древнерусское искусство X и последующих веков, авторы двухтомной «Истории русского искусства» вместе с тем отмечают: «Истоки его восходят к предшествующей художественной культуре восточнославянских племен... Ко времени образования Древнерусского государства (т. е. ко второй половине IX века. — *И. Г.*) у восточных славян уже сложились глубокие, разветвленные художественные традиции. Поэтому с первых шагов мастера древнерусского искусства могли создавать выдающиеся произведения»².

Опровергая расхожие домыслы об «отсталости древнерусской культуры» и отвергая попытки вывести эту культуру из христианизации древнерусского общества, один из крупнейших знатоков и ценителей культурного наследия народов нашей страны академик Д. С. Лихачев писал: «Русской культуре значительно больше тысячи лет. Она одного возраста с русским народом, с украинским и белорусским... Более тысячи лет русскому народному творчеству, русской письменности, литературе, живописи, архитектуре, скульптуре, музыке»³.

На наличие у нашего народа древних культурных традиций указывает академик Б. А. Рыбаков, многие годы посвятивший изучению древнерусского искусства. «Истоки русского народного искусства, — отметил он, — уходят в глубину тысячелетий», и поэтому «ко времени принятия христианства русское искусство находилось на достаточно высокой ступени развития»⁴.

¹ История культуры Древней Руси, т. 1, с. 5.

² История русского искусства, т. 1, с. 7.

³ Лихачев Д. С. Культура русского народа X — XVII вв., с. 5.

⁴ Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X — XIII веков. Альбом. Л., 1971, с. 8, 14.

35

А теперь обратимся непосредственно к духовному наследию наших предков, еще не принявших христианства, и посмотрим, кто прав: богословы или ученые.

Называя дохристианские формы духовной жизни язычеством, современные православные богословы и церковные проповедники характеризуют их как воплощение примитивизма и убожества. Язычество, утверждал автор статьи «Апостолам равный», отвечало лишь «нуждам скудным, потребностям малым, вкусам низким» (ЖМП, 1958, № 5, с. 48). Между тем даже та малая часть памятников духовной культуры дохристианской Руси, которая дошла до нас и стала объектом самого тщательного научного изучения, начисто опровергает подобные утверждения.

Экономическое и политическое развитие Древней Руси дохристианской поры, отличавшееся динамизмом и многокачественностью, породило множественность форм и проявлений духовной культуры, достаточно высокой для своего времени. К сожалению, очень многое из культурного достояния древнерусского общества безвозвратно утрачено: в том повинны и безжалостное время, и всеокрушающие стихийные бедствия (прежде всего пожары), и многочисленные вражеские нашествия, перемежавшиеся княжескими междоусобицами, и пренебрежительное отношение господствующих классов к народному культурному наследию. Есть доля вины (и притом немалая!) и на русской православной церкви: по ее повелению истреблялись как «порождения языческого суеверия» или предавались забвению многие произведения культуры дохристианского времени.

Но и то сравнительно немного, что удалось сохранить и научно осмыслить, убедительно свидетельствует о большом культурном потенциале Древней Руси дохристианской поры, о наличии у наших далеких предков самых различных форм и проявлений духовной культуры, об их способности понимать и ценить прекрасное в жизни и в искусстве.

Как известно, эстетическое чувство формировалось у человека в процессе трудовой деятельности и под ее непосредственным воздействием. Наблюдая гармонию в природе и воспринимая ее как выражение прекрасного, люди стремились внести красоту и в свой труд:

добивались того, чтобы и орудия труда и продукты трудовой деятельности были гармоничными, порождающими эстетическое наслаждение. Имея в виду именно эту

36

особенность трудового процесса, К. Маркс отмечал, что «человек строит также и по законам красоты»¹.

О тонком понимании в древнерусском обществе красоты красноречиво говорят совершенные для своего времени формы предметов труда и быта, высокий художественный уровень оформления оружия и воинских доспехов, изящество украшений. Изучив народную вышивку, академик Б. А. Рыбаков пришел к выводу, что ее сюжеты и композиционные решения, поражающие эстетическим совершенством, выработаны тысячелетия назад, когда христианства еще не было и в помине. С большим вкусом оформлялись древнейшие орудия женского труда — прялки: нанесенные на них старинные орнаменты и узоры отличаются высокой художественностью.

По найденным вкладах украшениям можно судить о том, что древние ювелиры не только владели технологией изготовления сложнейших поделок из золота, серебра, бронзы, но и обладали тонким пониманием прекрасного. Было такое понимание и у заказчиков этих украшений, чьим вкусам старались потрафить мастера.

Во всех книгах по истории культуры Древней Руси непременно упоминаются и восторженно описываются турьи рога из Черной Могилы в Чернигове, датируемые X веком. Их серебряная оправа, на которой вычеканен, по предположению Б. А. Рыбакова, сюжет черниговской былины об Иване Годиновиче, действительно относится к числу шедевров древнерусского искусства, свидетельствующих о наличии у наших предков большой эстетической культуры.

Ученые предполагают, что в Древней Руси дохристианской поры имелось живописное искусство. Оснований для таких предположений вполне достаточно. Если бы древнерусское общество не располагало живописными традициями, то не привилось бы так быстро и не достигло бы таких высот искусство фрески, мозаики и иконописи, стимулированное введением христианства. Имея в виду именно это обстоятельство, Б. А. Рыбаков писал: «Высокий уровень художественной выразительности, достигнутый древнерусской живописью, отчасти объясняется тем, что восприятие византийского мастерства было подготовлено развитием славянского народного искусства еще в

языческий период»².

¹ Маркс К; Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 94.

² Рыбаков Б. А. Культура Древней Руси, с. 34.

37

Наличествовали в Древней Руси и зачатки скульптуры — творчество резчиков по дереву и камню. Изготавливались уничтоженные впоследствии статуи языческих богов: Перуна, Хорса, Велеса и др. Имелись статуэтки божков — покровителей домашнего очага и т. п. Одна из весьма сложных скульптурных композиций была найдена на берегу реки Буж (Буш), впадающей в Днестр. На камне пещеры — барельефное изображение мужчины, молящегося перед священным деревом с сидящим на нем петухом¹. Специалисты в области истории ваяния отмечают: «В народном искусстве языческой Руси, в монолитных, столбообразных, лаконичных объемах деревянных идолов уже выражалось развитое чувство крупной пространственной формы»².

Историки русского зодчества утверждают, что «в пору превращения христианства в государственную религию Русь уже обладала развитым искусством архитектуры, имевшим глубокие исторические корни»³. Еще четче выражена эта мысль в труде по истории русской архитектуры, где, в частности, сказано: «В IX в. сложилось мощное древнерусское государство. Архитектура этого государства была дальнейшим развитием архитектуры восточных славян предшествующего исторического периода на новой социально-экономической базе и на основе нового этапа развития их культуры... Только большая, накопленная веками культура восточных славян делает понятным блестящее развитие древнерусской каменной архитектуры X — XI вв. — времени расцвета Киевской Руси»⁴.

Разнообразным эстетическим содержанием были наполнены народные бытовые обряды, многие из которых включали в себя театрализованные действия. В Древней Руси тех далеких времен закладывались основы скоморошества — профессионального искусства бродячих актеров, пользовавшихся большой любовью и поддержкой широких народных масс. Раньше считалось, что скоморохи, впервые упомянутые в «Повести временных лет» под 1068 годом, вышли на историческую арену уже после обращения в новую веру населения Киевской Руси. Однако современные исследователи пришли к выводу, что скоморошество появилось «не после

¹ См.: Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 397.

² История русского искусства, т. 1, с. 18.

³ Там же, с. 9.

⁴ История русской архитектуры, с. 15.

38

принятия христианства, а до него», что скоморохи «существовали и при язычестве»¹.

Подлинным духовным богатством Древней Руси было устное народное творчество во всем многообразии его проявлений: песни на бытовые, обрядовые и исторические темы, пословицы и поговорки, сказания и былины.

Уже в глубокой древности имелись на Руси гусли-сказители, чья слава нашла свое воплощение в образе легендарного Бояна, воспетого автором «Слова о полку Игореве». Ими создавались и непосредственно исполнялись песни на героические темы, воспевавшие народных богатырей, защитников родной земли. «Автор «Слова о полку Игореве», — отмечает Б. А. Рыбаков, — еще знал какие-то песни о походах через степи на Балканы... что могло отражать события VI в., когда значительные массы славян победоносно воевали с Византией, и знал также еще более ранние песни-плачи о трагической судьбе славянского князя IV в. Буса, плененного в битве с готами и мучительно убитого ими»².

Какая-то часть песен такого рода вошла в фольклорные произведения более позднего времени, но многие были впоследствии забыты, безвозвратно утрачены. «Если бы не так поздно, ~ сокрушался академик Б. Д. Греков, глубоко изучивший и высоко ценивший дописьменную культуру древних славянских народов, — стали собирать и записывать русский эпос, мы располагали бы несравненно большим богатством этих ярких показателей глубокого патриотизма народных масс, их непосредственного интереса к своей истории, умения делать правильную оценку лиц и событий»³.

Историками Древней Руси отмечено, что в «Повести временных лет» и других летописных сводах использованы народные песни и былины, сложенные на много веков раньше. В их числе сказания о братьях Кие, Щеке, Хориве и их сестре Лыбеди; о мести Ольги древлянам, убившим ее мужа князя Игоря; о пирях киевского князя Владимира и о взятии им в жены полоцкой княжны Рогнеды и др. Выдающийся русский ученый В. О. Ключевский в своем «Курсе русской истории»

' Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975, с. 43.

2 Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв., с. 159.

3 Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 402.

39

называл эти сказания «народной киевской сагой». На основе тщательнейшего анализа Б. А. Рыбаков отнес сказание о Кие к VI — VII векам¹.

В жизни наших предков большую роль играли песни: свадебные, похоронные и т. п. Песнями сопровождалось многие обряды и праздники; их пели на пирях и тризнах. И хотя до нас не дошли мелодии того времени, но исследователи обоснованно полагают, что последующие успехи в развитии песенного творчества и инструментальной музыки были бы невозможны без наличия у этого вида искусства древних традиций. Поэтому их вывод достаточно категоричен: «Древнерусское народное песенное и музыкальное творчество не было примитивным»².

В далекие дохристианские времена уходит своими корнями былинное народное творчество, хотя значительная часть былинных сюжетов более позднего происхождения. По хорошо аргументированному заключению академика Б. А. Рыбакова основа былины об Иване Годиновиче появилась в IX — X веках. Примерно тогда же были сложены былины о Михаиле Потоке и о Дунае (Доне Ивановиче). А былины о Вольге Свято-славиче и Микуле Селяниновиче ученый относит к кануну княженья Владимира Святославича³.

В более поздних записях (в частности, в «Повести временных лет») дошли до нас древние заклинания и заговоры. Примеры таких заклинаний приведены в тексте договора, заключенного между Киевской Русью и Византией в 944 году: «Те из них (участников договора. — Н. Г.), которые не крещены, да не имеют помощи и от бога, и от Перуна, да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия, и да будут рабами во всю свою загробную жизнь»⁴. Туда же включены и многие старинные пословицы и поговорки: «погибоша аки обре» (о гибели племени обров (аваров), воевавшего со славянами), «мертвый бо срама не имам» (сло-

¹ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи, с. 36.

2 История культуры Древней Руси, т. II, с. 494.

3 См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь; Сказания. Былины. Летописи, с. 44 — 49, 52.

4 Здесь и далее «Повесть временных лет» цитируется по переводу, содержащемуся в издании: Повесть временных лет, ч. 1. М.- — Л., 1950, с. 232. При этом само издание не приводится, а указываются лишь страницы.

40

ва князя Святослава, сказанные перед битвой с византийцами) и т. д.

Многое из устного народного творчества Древней Руси не сохранилось не только потому, что записывать его стали очень поздно: первый сборник былин издали лишь в XVIII веке, когда многие элементы уже были утрачены. Роковую роль сыграло неприязненное отношение к древнерусскому фольклору и литературе, создававшейся на его основе, со стороны русской православной церкви, которая клеймила все это как язычество и старалась искоренить всеми доступными ей средствами. «Средневековая церковь, ревниво истреблявшая апокрифы и сочинения, в которых упоминались языческие боги, — отмечал академик Б. А. Рыбаков, — вероятно, приложила руку к уничтожению рукописей, подобных «Слову о полку Игореве», где о церкви сказано мимоходом, а вся поэма полна языческими божествами»¹.

Следовательно, не бедна была Древняя Русь, еще не принявшая христианства, дописьменной культурой. Поэтому даже те в общем-то довольно ограниченные сведения о ней, которые дошли до нашего времени, убедительно опровергают богословские представления о древнерусском обществе,

не побывавшем в горниле христианизации, как о торжестве бескультурья.

Не выдерживают сопоставления с фактами отечественной истории и утверждения современных церковных авторов о том, будто дохристианская Русь совершенно не знала письменности, которая якобы появилась лишь в процессе христианизации древнерусского общества и была введена в обиход стараниями церкви. А между тем утверждения такого рода высказываются все чаще на страницах богословских изданий и в храмовых проповедях. Так, например, протоиерей И. Сорокин заявил в одной из своих проповедей, что от церкви «русские люди получали письменность, образование и прививались к многовековой христианской культуре» (ЖМП, 1980, № 7, с. 45). Ему вторит архимандрит Палладий (Шиман), уверяя своих слушателей и читателей, будто только в ходе «крещения Руси» и благодаря ему у славянских народов нашей страны «вскоре появилась своя оригинальная письменность и самобытное искусство» (Православный вѣстник — далее ПВ, — 1982, № 8, с. 32). По уверениям протоиерея А. Егорова ' Наука и религия, 1970, № 2, с. 95.

41

ва, «в монастырях зародилась первая русская письменность» (ЖМП, 1981, № 7, с. 46).

Ученые располагают достаточным фактическим материалом, доказывающим, что у восточных славян письменность начала складываться задолго до крещения киевлян. И в этом нет ничего неожиданного. Письменность, как и другие проявления культуры, возникла из потребностей социального развития — прежде всего из необходимости расширения возможностей общения между людьми, а также для фиксирования и передачи опыта, накопленного предшествующими поколениями. А такая необходимость стала настоятельной в эпоху формирования феодальных отношений на Руси, в период становления древнерусской государственности. «Нужда в письменности, — отмечает академик Д. С. Лихачев, — появилась с накоплением богатств и развитием торговли: нужно было записать количество товаров, долги, различные обязательства, письменно закрепить передачу накопленных богатств по наследству и т. д. В письменности же нуждалось и государство, особенно при заключении договоров. С ростом патриотического самосознания появилась потребность вести запись исторических событий. Возникла необходимость и в частной переписке» 1.

Опираясь на данные научных изысканий и на свидетельства древних авторов, Д. С. Лихачев высказал предположение, что «отдельные системы письменности существовали на территории Русской земли издавна, особенно в районах, прилегающих к северным берегам Черного моря, где когда-то располагались античные колонии» 2. Вот лишь некоторые из этих свидетельств.

Автор сказания «О письменах», написанного не позднее начала X века, отмечал, что, пока славяне были язычниками, они использовали в качестве письменности какие-то «черты» и «резы», при помощи которых «читали и гадали».

В «Паннонском житии Константина Философа» (Кирилла — создателя славянской азбуки) сообщается, что во время своей поездки в Хазарию (около 860 г.) он видел в Херсонесе (Корсуне) евангелие и псалтырь, написанные «русьскими письмены». Полагают, что книги были написаны «глаголицей» — древним славянским алфавитом, пришедшим на смену «чертам» и «резам».

1 Лихачев Д. С. Культура русского народа X — XVII вв., с. 16,

2 Там же, с. 15.

42

О наличии письменности у восточных славян дохристианской поры сообщают арабские и немецкие источники X века: в них упоминается о надписи на памятнике воину-русу, о пророчестве, написанном на камне, который находился в славянском храме, о «русских письменах», присланных одному из кавказских «царей».

Следы древнерусской письменности обнаружены и археологами. Так, во время раскопок Гнездовских курганов под Смоленском (1949 г.) был найден глиняный сосуд, датированный первой четвертью IX века. На нем прочли надпись, обозначающую пряность («горухща» или «горушна»). Значит, уже тогда письменность использовалась и для чисто бытовых целей.

Убедительнейшие доказательства существования начал письменности на Руси в дохристианские

времена — тексты договоров, заключенных русскими князьями с Византией в первой половине X века.

Из текста договора 911 года, приведенного в «Повести временных лет», видно, что он был составлен в двух экземплярах («на двою харатью»), один из которых подписывали греки, а другой — русские. Так же составлялся и договор 944 года.

В договорах констатируется наличие на Руси во времена Олега письменных завещаний («пусть возьмет завещанное ему тот, кому написал умирающий наследовать его имущество» — договор 911 года), а во времена Игоря — сопроводительных грамот, которыми снабжались русские купцы и послы («раньше послы приносили золотые печати, а купцы серебряные; ныне же повелел князь ваш посылать грамоты к нам, царям» — договор 944 года).

Полагают, что при создании славянского алфавита Кирилл и Мефодий могли использовать древние русские письмена. Эта догадка выражена в одной древнерусской рукописи, где, в частности, сказано: «А грамота русская явилася, богом дана, в Корсуни русину, от нее же научился Философ Константин, а отгуду сложив и написав книги русским языком».

Все это, вместе взятое, позволило советским историкам сделать вывод о том, что «потребность в письменности на Руси появилась уже давно, и целый ряд хотя и не совсем ясных известий говорит нам о том, что письменами русские люди пользовались и до признания христианства государственной религией»¹. «Нет ника-

¹ Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 390.

43

кого сомнения, — заключает профессор В. В. Мавродин, — в том, что у славян, в частности у восточных славян, русских, письменность появилась до принятия христианства и возникновение ее отнюдь не связано с крещением Руси»¹.

Что же касается воздействия «крещения Руси» на дальнейшее развитие письменности, то оно было, вопреки утверждениям современных православных богословов и церковных проповедников, стимулирующим, но не определяющим, ускоряющим уже давно протекавший процесс, а не начинающим его. «Христианство, — подчеркивал один из крупнейших советских исследователей Киевской Руси академик Б. Д. Греков, — стало лишь одним из факторов, усиливающих потребность в письменности и несомненно ускоривших усовершенствование своего собственного алфавита»². Именно «одним из» — и не более того!

Действительно, христианизация Руси, создавшая потребность в богослужебной и апологетической литературе, в разнообразных житийных материалах³, в религиозно-назидательном чтении для верующих и т. п., дала могучий толчок дальнейшему развитию письменности и книжного дела. Но помимо христианства продолжали действовать (притом во всевозрастающей степени!) те стимуляторы развития письменности, которые существовали и в дохристианские времена: потребность в государственной и деловой документации, необходимость учета продукции и товаров, культурно-эстетические запросы, удовлетворяемые литературным творчеством, необходимость закрепления и передачи знаний и т. д.

В частности, такая потребность в фиксировании и оценке исторических событий вызвала к жизни летописание, появившееся еще в дохристианские времена, по принявшее свои классические формы уже после утверждения христианства на Руси в качестве государственной религии.

Поэтому попытки современных православных богословов и церковных проповедников поставить русскую письменность в полную зависимость от «крещения Ру-

¹ Мавродин В. В. Очерки истории СССР. Древнерусское государство, с. 241.

² Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 391.

³ «Жития святых» — религиозная литература биографически-назидательного содержания, прославляющая тех, кого церковь причислила к лику святых.

44

си» и целиком вывести ее развитие из процесса христианизации древнерусского общества нельзя назвать иначе, как искажением исторического прошлого.

Наконец, явную тенденциозность, ведущую к поправанию исторической правды, демонстрируют

современные поборники православия при рассмотрении религиозного состояния Древней Руси. Причина этой тенденциозности — убеждение в том, что христианство (а значит, а русское православие) принципиально отличается от дохристианских верований, именуемых язычеством, как истина от заблуждения, свет от тьмы, и что только с утверждением православия на Руси началось приобщение наших предков к истинным религиозным ценностям, к подлинной духовности. Отсюда стремление представить религиозность древнерусского общества в канун крещения киевлян как выражение духовной неполноценности, как пребывание в «языческом невежестве», а принятие христианства — как обретение «истинной веры». Более того, язычество славянских народов характеризуется в современной церковной печати не только как заблуждение, суеверие, но и как состояние угнетенности, духовной кабалы, из которого их якобы вывела русская православная церковь, боровшаяся «с языческими предрассудками и суевериями, духовно закабалявшими народ» (50-летие восстановления патриаршества, с. 25).

Делается все это для того, чтобы советские люди воспринимали религиозность дохристианской Руси как состояние нераскрытых и неиспользованных возможностей духовной жизни, реализовать которые народ смог якобы только после приобщения к христианству и благодаря стараниям русской православной церкви.

На самом же деле христианство в познавательном отношении никак не совершеннее язычества. Конечно, у первого шире, чем у второго, объект отражения (не только природа, но и общество, классовые отношения, государство и т. п.), сложнее догматика, разнообразнее обрядность, больше включений нерелигиозных компонентов и т. д. Но от истины они одинаково далеки, поскольку являются фантастическим отражением действительности, представляют собой различные модификации веры в сверхъестественное.

Само христианство, выйдя на следующий по отношению к язычеству этап религиозного развития, продолжает нести в себе огромный массив языческого наследия, поскольку выросло оно из тех первобытных ре-

45

лигиозных верований, совокупность которых получила название язычества. Различаются они лишь идеологически: в язычестве объектом искажения выступает первобытнообщинный строй, и поэтому оно является идеологией доклассовой, а в христианстве — рабовладельческий и феодальный, что делает эту религию классовой идеологией.

Действительно, вера в Троицу ничуть не ближе к истине, чем вера в Род и Рожаницы; Перун не реальнее Ильи-пророка, и, наоборот, христианский Власий ничем не возвышался над языческим Белесом, а православное богослужение точно так же не помогает верующему решать его жизненно важные проблемы, как и волхование. И поэтому эпохальность принятия христианства в качестве государственной религии Киевской Руси заключена не в нем самом, а в обстоятельствах социального характера. Она состоит не в замене «менее истинной» религии «более истинной», как утверждают церковные авторы в апологетических целях, а в исторической значимости перехода Древней Руси от доклассового общества, породившего язычество, к классовому, продуктом которого явилось и которому идеологически служило христианство.

Что же касается попыток идеологов современного русского православия скомпрометировать славянские религиозные верования указанием на их примитивность, несоответствие уровню развития древнерусского общества и духовным запросам населения Древней Руси, то они несостоятельны во всех отношениях.

Во-первых, религиозные верования дохристианской Руси полностью соответствовали породившей их эпохе. Скроенные по меркам доклассового общества, они были такими, какими им и следовало быть в условиях создавшего их первобытнообщинного строя. И пока родо-племенные отношения славян не изжили себя в достаточной мере и не уступили своих позиций феодальным отношениям, древнеславянское язычество оставалось единственно возможной формой религиозности на Руси, легко ассимилируя многие языческие верования и культы соседних народов, приспособлявая их к собственным нуждам.

Именно поэтому в общеславянском языческом пантеоне, который великий князь киевский Владимир Святославич первоначально намеревался сделать религиозно-идеологической опорой

Древнерусской державы, оказались боги, почитавшиеся не только на Руси (Пе-

46

рун, Дажьд-бог, Стрибог, Мокошь), во и по соседству (Хоре, Симург, или Симаргл).

Христианство же — религия развитого классового общества. Поэтому оно и не могло утвердиться на Руси раньше, чем там возникли и достаточно окрепли феодальные отношения. Пока островки феодализма тонули на Руси в океане родоплеменных структур, христианизация не принимала массового характера, а распространялась лишь на отдельных лиц и небольшие социальные группы.

Вот почему сам князь Аскольд и какая-то часть его дружины христианство приняли (если верить летописцу), но крестить всю подвластную им Киевскую Русь не могли, так как тогда еще не созрели социальные условия, оптимальные для классовой религии. Точно так же и княгине Ольге не удалось сколько-нибудь значительно продвинуться по пути христианизации Древней Руси, поскольку феодальные отношения еще не набрали силы. Даже ее родной сын Святослав отказался креститься, заявив, по свидетельству «Повести временных лет»: «Как мне одному принять иную веру? А дружина моя станет насмехаться». Уговоры не помогли — он, по словам летописца, «не послушался матери, продолжая жить по языческим обычаям» (с. 243).

Лишь после того, как феодальные отношения на Руси не просто зародились, но и достаточно укрепились, приобрели должный размах, создались реальные предпосылки для перехода от доклассовых форм религиозности, куда относилось и славянское язычество, к религии классового общества, каковым явилось христианство.

Во-вторых, религиозные верования и культы славян не были примитивнее той части вероучения и обрядности христианства, которую оно унаследовало от дохристианских религий и ассимилировало.

Глубоко и всесторонне изучив религиозные верования наших далеких предков, выдающийся советский ученый академик Б. А. Рыбаков убедительно доказал, что они не являются чем-то неполноценным и узколокальным. «Славянское язычество, — подчеркнул он, — часть огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий»¹.

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 3.

47

В фундаментальном исследовании Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян» на огромном археологическом и этнографическом материале показано, что религиозные верования, существовавшие на Руси во время принятия христианства, уходят своими корнями в глубокое прошлое. Они представляли собой продукт длительной эволюции, отражавшей основные этапы развития предков славян времен Киевской Руси.

Не только славянское язычество конца I тысячелетия н. э., но и религия праславян I тысячелетия до н.э. представляли собой сложную, внутренне противоречивую и тем не менее достаточно стройную систему верований и обрядов, в которой прослеживается вполне осязаемая тенденция перехода от многобожия (политеизма) к единобожию (монотеизму). Б. А. Рыбаков установил, что эта система многослойна: «архаичные представления, возникшие на ранних стадиях развития, продолжали существовать, несмотря на то что рядом с ними (так сказать, над ними) уже образовались новые наслоения»¹.

В отличие от других исследователей, сосредоточившихся на изучении славянского язычества I тысячелетия н. э., Б. А. Рыбаков обратился к более отделенным временам и там обнаружил истоки многих верований, бытовавших в канун «крещения Руси».

В частности, он предположил, что Велес (Волос) был для первобытных охотников палеолита 2божеством охотничьей удачи и отождествлялся с медведем. В бронзовом веке³ у пастухов он из Велеса-медведя превратился в «скотьего бога», каковым и оставался до времен Киевской Руси.

Весьма древен матриархальный культ Рожаниц — богинь плодovitости и плодородия, воспринимавшихся как небесные Хозяйки Мира: мать Лада и дочь Леля. Над ними возвышалась Мокошь (или Макошь) — олицетворение Матери-Земли, в которой усматривали покровительницу урожая и одновременно прародительницу Мира.

С победой патриархата возникла идея мужского божества: сложился культ бога Вселенной — Рода.

Б. А. Рыбаков считает неаргументированным традици-

' *Рыбаков Я. А. Язычество древних славян*, с. 597 — 598,

2 Палеолит — древний каменный век, существовавший до 10-го тысячелетия до н. э.

3 Бронзовый век продолжался с конца 4-го до начала 1-го тысячелетия до н. э.

48

онное представление о Роде как о покровителе семьи, мелком домашнем божке-домовом. По его мнению, «Род в русских средневековых источниках обрисован как небесный бог, находящийся на воздухе, управляющий тучами и вдувающий жизнь во все живое. Наибольшее количество грозных обличений направлено церковниками против *общественных* празднеств в честь Рода и Рожаниц. В этих обличениях славянский языческий Род приравнен к египетскому Озирису, библейскому Ваалу (Баал-Хадду), христианскому Саваофу, богу-творцу и вседержителю»'. Б. А. Рыбаков полагает далее, что Род заслони́л собою архаичных Рожаниц, функции которых никогда не выходили за пределы идеи плодovitости-плодородия. «В русской вышивке, — пишет он, — трехчастная композиция, состоящая из Макоши и двух Рожаниц с воздетыми к небу руками, представлена как обращение к небесному богу, в котором следует видеть Рода, «вдувающего жизнь». С небесным Родом, очевидно, связаны и моления на высоких горах, расположенных ближе к небу»².

" Иначе говоря, культ Рода содержал а себе, по достаточно убедительному предположению Б. А. Рыбакова, элементы «древнего дохристианского монотеизма», который религиозные идеологи (в том числе и богословы русской православной церкви) считают привилегией христианства.

Вслед за Е. В. Аничковым и некоторыми другими исследователями Б. А. Рыбаков предполагает, что выдвижение Перуна на первенствующее место в славянском языческом культе не имеет корней в первобытности, а связано с процессом становления древнерусской государственности. Поэтому поклонение Перуну не обрело силы традиция, и после христианизации Киевской Руси упоминание о нем исчезло раньше из летописей и церковных источников, чем ссылки на Род и Рожаниц.

Таким образом, даже относительно условная и во многом гипотетическая реконструкция древних славянских верований, осуществленная академиком Б. А. Рыбаковым и другими исследователями, убеждает в том, что попытки идеологов современного русского православия представить язычество славян как нечто аморфное, примитивное и бессистемное совершенно несостоятельны. Это была достаточно стройная и целостная кон-

' *Рыбаков Б. А. Язычество древних славян*, с. 604.

2 Там же.

49

струкция, если и не равная по сложности своей архитектоники христианству (оно все же является следующим этапом развития религии по сравнению с язычеством), то, во всяком случае, сопоставимая с ним.

Что же касается мировоззренческого содержания языческих и христианских верований, то с гносеологической точки зрения оно было практически тождественным — в равной мере ошибочным. Возьмем, к примеру, следующее языческое представление о появлении человека, высказанное белозерскими волхвами в полемике с приверженцами христианства и приведенное на страницах «Повести временных лет»: «Бог мылся в бане, распотелся, отерся ветошкой и бросил ее с неба на землю. И заспорил сатана с богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а бог душу в него вложил. Потому-то, когда умирает человек, в землю идет его тело, а душа к богу» (с. 318).

Сравним рассказ волхвов с библейским повествованием о сотворении человека: «И создал господь бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Созданному им человеку бог сказал: «Возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19).

И наконец, приведем по «Повести временных лет» высказывание по данному вопросу христианина Яна Вышатича, полемизировавшего с белозерскими волхвами: «Сотворил бог человека из земли, состоит человек из костей и кровяных жил, нет в нем больше ничего» (с. 318).

Сопоставив все три рассказа, нетрудно заметить, что языческое представление о появлении человека

ничуть не примитивнее христианского — как изложенного в Библии, так и пересказанного обратившимся в новую веру христианином из ближайшего окружения князя Святослава Ярославича. На одном уровне примитивности (если уж употреблять этот термин, охотно используемый богословско-церковными кругами Московской патриархии и лидерами русской церковной эмиграции) находятся такие компоненты языческого и христианского мировоззрения, как поклонение кумирам и почитание икон, обращение к духам и призывание святых, вера в сверхъестественные свойства волхвов и наделение «божественной благодатью» священнослужителей, уверенность в чудодей-

60

ственности языческого фетиша и надежда на спасительную систему христианского креста. Подобные параллели можно продолжать до бесконечности, и некоторые из них будут раскрыты нами более обстоятельно. На дело не в количестве сопоставлений, а в их существовании. А оно таково: христианство является таким же искаженным отражением действительности, как и язычество. По справедливому замечанию Б. А. Рыбакова, «христианство отличается от язычества не своей религиозной сущностью, а только теми чертами классово-идеологическими, которые наслоились за тысячу лет на примитивные верования, уходящие корнями в такую же первобытность, как и верования древних славян или их соседей»¹.

Следовательно, даже взятое в чисто религиозном аспекте, крещение киевлян не может рассматриваться как начало начал. Оно не ознаменовалось введением в Киевской Руси какой-то принципиально новой формы духовной жизни, прежде совершенно не практиковавшейся. Это был перевод древнерусского общества с одного религиозного уровня на другой, более высокий (не в мировоззренческом смысле, а в социальном), полнее отвечающий новому этапу общественного развития.

Такова реальная картина соотношения язычества и христианства в общем процессе религиозного развития Древней Руси. Принять ее идеологи современного русского православия не могут и не хотят, чтобы не подорвать важный богословский тезис о принципиальном отличии христианства от дохристианских (языческих) верований. Поэтому-то они и стараются вырыть пропасть между христианством и язычеством, поэтому и рассматривают христианизацию Киевской Руси в отрыве от дохристианского этапа религиозного развития древнерусского общества.

* * *

Из сказанного видно, что у современных православных богословов и церковных проповедников нет оснований утверждать, будто отечественная история начинается с принятия христианства киевлянами. Безосновательны и их заявления о том, что русская православная церковь якобы «стояла у истоков русского национального самосознания, государственности и культуры»

¹ Рыбаков Б. А. Первые века русской истории, с. 53.

51

(ЖМП, 1970, № 5, с. 56) и имела перед собой «непросвещенную душу русского человека» (ЖМП, 1982, №5, с. 50).

Утверждения такого рода не имеют ничего общего с истиной. Они искажают историческую правду и делают это в расчете на то, чтобы, завывив масштабность крещения киевлян и преувеличив его роль в Отечественной истории, заставить всех советских людей (в том числе и неверующих) воспринять это событие как начало всех начал и отнести к его предстоящему юбилею как к общенародному празднику.

Таковыми искажениями стараются воспользоваться в идеологически диверсионных целях реакционные круги русской церковной эмиграции, противопоставляющие крещение жителей древнего Киева как «истинное начало» отечественной истории Великой Октябрьской социалистической революции как якобы «ложному началу». Аргументированно доказывать полнейшую несостоятельность подобного противопоставления разномасштабных событий и убедительно разоблачать подлинные цели данной акции церковно-эмигрантских фальсификаторов истории — обязанность не только ученых-историков, но и популяризаторов исторических знаний, идеологических работников, пропагандистов научного атеизма. Это патриотический долг каждого советского человека, знающего историю своей

Родины, прошлое своего народа и умеющего правильно, с научных позиций освещать каждый этап исторического развития страны

Следовательно, обращение к временам дохристианской Руси и правильное освещение их — не простая дань исторической старине, не удовлетворение праздного любопытства и не ориентация на прошлое. Это — решение задачи, имеющей прямой выход на современность: опровержение религиозно-идеалистической интерпретации отечественной истории и разоблачение попыток церковников-эмигрантов использовать эту интерпретацию в антисоветских целях.

Глава 2

Как осуществлялось «крещение Руси»

Одна из особенностей религиозного сознания — ориентация на принцип провиденциализма, усматривающий во всех природных и социальных явлениях действие промысла божия (провидения). Следуя этому принципу, верующий лишь то историческое событие рассматривает как эпохальное и имеющее непреходящее значение, которое воспринимается им как predetermined свыше и реализуемое при содействии сверхъестественных сил. Отсюда стремление религиозного человека доказать себе и другим «промыслительность» такого важного для него явления, как возникновение и утверждение исповедуемой им религии

Вот почему и христианизация Древней Руси, давшая жизнь русскому православию, преподносится идеологами данной конфессии как проявление «провидения господня», якобы приведшее к распространению среди славянских народов нашей страны «богоустановленной веры» с ее универсальностью (пригодностью для всех социальных групп, сословий и классов) и абсолютно-

53

стью (приемлемостью для всех социальных эпох). Поэтому редко какая богословская работа, затрагивающая проблему «крещения Руси», не начинается с обоснования «промыслительности» данного процесса. Типичный пример — статья архимандрита Палладия Шимана) «Духовное наследие святого князя Владимира в русской православной церкви», где, в частности, говорится: «Распространение среди древних русов истины православной веры прежде всего имело своей причиной божественный промысел о спасении грешного человечества» (ПВ, 1982, № 8, с. 30).

Особенно настойчиво отстаивают идею «промыслительности» «крещения Руси» клерикальные круги русской эмиграции, которым она нужна для обесценивания в глазах верующих Великой Октябрьской социалистической революции как события не «провиденциального», а значит, якобы не имеющего шансов на длительную историческую перспективу. Потому-то председатель эмигрантской юбилейной комиссии протоиерей А. Киселев на первом же «съезде православно-русской общественности» в Нью-Йорке заявил о недопустимости иного подхода к объяснению причин и обстоятельств христианизации Древней Руси. «Не дай господь нам, — патетически воскликнул он, — относиться к крещению нашего народа как к религиозной формальности или как к акту, прикрывающему государственно-политические интересы» (Русское возрождение, 1978, № 1, с. 9).

Поскольку в прошлом религиозное восприятие мира было присуще большинству людей, к которым апеллировала церковь, провиденциалистская интерпретация предпосылок и обстоятельств «крещения Руси» казалась поборникам русского православия вполне достаточной, чтобы внушить этим людям благоговейное отношение как к данному явлению, так и к его последствиям. Поэтому социально-политические аспекты процесса христианизации Древней Руси либо вообще не рассматривались дореволюционными богословами и церковными проповедниками, либо затрагивались попутно и сводились в конечном счете все к тому же «божью промыслу о мире».

Сейчас ситуация изменилась самым радикальным образом. Церковь функционирует в обществе массового атеизма, и ее богословам приходится подыскивать такие обоснования эпохальности «крещения Руси», которые оказались бы убедительными не только для веру-

54

ющих советских людей, но и для неверующих, причем для последних — в первую очередь, так как именно они составляют все увеличивающееся большинство граждан Советского Союза. Поэтому помимо ссылок на действие «промыслительных сил» они обращаются и к аргументам чисто

социального характера. В частности, говорят о наличии объективных предпосылок, а в действиях князя Владимира — мотивов, связанных с «задачами, которые ставила перед ним жизнь» (ПВ, 1976, № 4, с. 24). Князь Владимир, заявил архимандрит Палладий (Шиман), лишь тогда «был избран орудием божьей воли», когда «общественные условия Древнерусского государства достигли соответствующего уровня развития» (ПВ, 1982, № 8, с. 30). Богословы доказывают подготовленность к христианизации всех социальных слоев Киевской Руси, твердят о «триумфальности» победы новой веры, акцентируют внимание на содействии «крещения Руси» прогрессивным тенденциям общественного развития, в частности «укреплению и духовному расцвету Древнерусского государства» (Православный церковный календарь на 1982 год, с. 2). Но подбираются и преподносятся все эти аргументы с расчетом, чтобы они «работали» на православное, то есть религиозно-мистическое, истолкование предпосылок и обстоятельств христианизации Древней Руси. Такой синтез богословской и социальной аргументации используется идеологами современного русского православия для того, чтобы навязать советским людям — не только верующим, но и атеистам — следующие положения религиозно-апологетического характера, принципиально важные для церкви:

истоки христианизации древнерусского общества восходят к апостольским временам (I век н. э.), а поэтому «крещение Руси» должно рассматриваться как конечный результат деятельности одного из непосредственных учеников Иисуса Христа, предпринятой ради утверждения на русской земле «истинной веры»;

в новой религии, принесенной в нашу страну из Византии, были в равной степени заинтересованы как верхи, так и низы Киевской Руси, поэтому она была принята при всеобщей поддержке и повсеместном ликовании. Процесс крещения жителей городов и сел Древнерусской державы прошел гладко и безболезненно, не встретив сопротивления и не вызвав необходимости в принуждении;

55

новая вера оказалась настолько созвучной духовным запросам наших предков, что христианизация Древней Руси заняла всего лишь несколько десятилетий.

Богословско-церковным кругам Московской патриархии хотелось бы, чтобы приведенные выше утверждения принимались на веру и рассматривались как аксиомы, не нуждающиеся в доказательствах. Но мы отнесемся к ним критически, сопоставим их с фактами отечественной истории, с документальными свидетельствами, с выводами историков (в том числе и церковных) и в этих достоверных источниках исторической правды постараемся найти ответ на вопрос о том, как осуществлялось «крещение Руси».

Предопределение или социальная обусловленность?

Имеются два летописных рассказа о предпосылках христианизации Древней Руси. Первый из них связывает появление и распространение христианства на территории Древнерусского государства с миссионерской деятельностью апостола Андрея Первозванного¹, а второй объявляет «крещение Руси» следствием сознательного выбора новой веры киевским князем Владимиром Святославичем.

В «Повести временных лет» говорится о том, что апостол Андрей занимался миссионерской деятельностью на берегах Черного моря, называвшегося тогда Русским. Но предоставим слово самому летописцу; «Когда Андрей учил в Синопе и прибыл в Корсунь, он узнал, что недалеко от Корсуни — устье Днепра, и захотел отправиться в Рим и проплыл в устье Днепровское и оттуда отправился вверх по Днепру. И случилось так, что он пришел и стал под горами на берегу. И утром встал и сказал бывшим с ним ученикам: «Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать божия, будет великий город и воздвигнет бог много церквей». И взошел на горы эти, благословил их, и поставил крест, и помолился богу, и сошел с горы этой, где впоследствии возник Киев, и отправился по Днепру

¹ Назван так церковью потому, что якобы первым откликнулся на зов Иисуса Христа и последовал за ним вместе со своим братом Петром.

56

вверх. И пришел к славянам, где нынче стоит Новгород, и увидел живущих там людей — каков их обычай и как моются и хлещутся, и удивился им. И отправился в страну варягов, и пришел в Рим, и

поведал о том, как учил и что видел, и рассказал: «Удивительное видел я в Славянской земле на пути своем сюда. Видел бани деревянные и разожгут их докрасна, и разденутся, и будут наги, и обольются квасом кожевненным, и поднимут на себя молодые прутья, и бьют себя сами, и до того себя добьют, что едва слезут, еле живые, и тогда обольются водою студеною, и только так оживут. И делают это всякий день, никем же не мучимые, но сами себя мучат, и это совершают омовенье себе, а не мученье». Те, кто слышал об этом, удивлялись; Андрей же, побыв в Риме, пришел в Синоп» (с. 208). Ни фактической, ни документальной основы это летописное повествование не имело, так как ни во время написания «Повести временных лет» (XII в.), ни сейчас нет никаких данных о таком путешествии апостола Андрея. Поэтому историческая наука давно отнесла летописный рассказ о посещении Андреем киевских и новгородских земель в разряд легенд. Уже Н. М. Карамзин, приведя в «Истории государства Российского» (т. 1, с. 17) этот рассказ, сопроводил его следующим примечанием: «Впрочем, люди знающие сомневаются в истине сего Андреева путешествия». О последующих русских историках и говорить нечего — все они рассматривали данный фрагмент летописи как легенду.

Так же трактует этот рассказ летописца и большинство дореволюционных авторов богословских трудов по истории русского православия, начиная с первого историка церкви митрополита Платона (Левшина). В «Краткой российской церковной истории» он достаточно ясно выразил сомнение в достоверности летописного повествования об апостоле Андрее и его путешествии по славянским землям (ч. 1, гл. 2). Архиепископ Филарет (Гумилевский) охарактеризовал данный рассказ как «частное мнение» (История русской церкви. Изд. 6-е. СПб., 1894, с. 13). А профессор Московской духовной академии Е. Е. Голубинский посвятил целый раздел своей фундаментальной «Истории русской церкви» (т. I, ч. I. М., 1901; т. I, ч. II. М., 1904) скрупулезному разбору летописного рассказа о пребывании в нашей стране апостола Андрея, назвал его «легендой» и даже «крайне несообразным вымыслом» (т. I, ч. I, с. 1. 28).

57

«Несообразность» летописного сказания о путешествии Андрея в пределы нашей страны Е. Е. Голубинский усматривал в том, что оно, во-первых, «заставляет апостола идти путем, который не только в 50 раз длиннее обыкновенного¹, но который в его время был совершенно неизвестен», а во-вторых, направляет его в «неведомую пустыню», где он «не мог иметь никакой надежды утвердить² сколько-нибудь прочным образом христианство». «Для чего же, — иронизирует Е. Е. Голубинский, — предпринимал бы он в нее путешествие? Не для того же в самом деле, чтобы ставить кресты на необитаемых горах или наблюдать такие обычаи, как паренье в банях» (т. I, ч. I, с. 28, 29).

Церковные историки считали (и нет оснований с ними не соглашаться в данном случае), что летописный рассказ о посещении киевской и новгородской земель апостолом Андреем понадобился религиозным и государственным деятелям Древней Руси для того, чтобы сего помощью отстоять идею независимости русской православной церкви от византийской. Во всяком случае, в царской России он использовался именно таким образом. Вот два случая такого использования, приведенные Е. Е. Голубинским в его «Истории русской церкви» (т. I, ч. I, с. 27).

Папский посол иезуит Антоний Поссевин убеждал Ивана Грозного пойти на союз с папой римским. При этом он сослался на пример греков-византийцев, принявших Флорентийскую унию². Царь ему ответил: «Мы верим не в греков, а в Христа; мы получили христианскую веру при начале христианской церкви, когда Андрей, брат апостола Петра, пришел в эти страны, чтобы пройти в Рим; таким образом, мы на Москве приняли апостольскую веру в то же самое время, как вы в Италии, и с тех пор доселе мы соблюдали ее ненарушимою».

Столетие спустя к такому же доводу обратился келарь³ Троице-Сергиевой лавры Арсений Суханов, по-

1 Идти из Корсуня в Рим через киевские и новгородские земли, язвительно замечает Е. Е. Голубинский, все равно что добираться из Москвы в Петербург через Одессу.

2 Флорентийская уния — соглашение об объединении православных с католиками при условии признания главенства папы римского. Заключено в 1439 г., окончательно расторгнуто в 1472 г.

3 Келарь — эконом; монах, ведающий монастырским хозяйством.

58

сланный царем Алексеем Михайловичем на Восток для ознакомления с церковными обрядами и богослужебными книгами. В ответ на заявление византийцев, что поскольку русские приняли веру от них, то и соглашаться с ними должны во всем, А. Суханов сказал напрямик; «Векую вы собою хвалитесь, что мы от вас крещение прияли; мы крещение прияли от апостола Андрея, когда он по вознесении господни прииде в Византию и оттуда поиде Черным морем до Днепра, и Днепром вверх до Киева, и от Киева даже до Великого Новгорода и, ходя тем путем, учение свое о вере Христове распространял, а иных крестил... Веру вы изначала прияли от апостола Андрея, а мы также от апостола Андрея».

Была у летописца-киевлянина еще одна, так сказать, побочная цель: высмеять новгородцев, тяготившихся своей зависимостью от Киева и противопоставлявших свой город столице Киевской Руси. Именно этим объясняют включение в серьезное повествование о миссионерской деятельности апостола Андрея анекдотического рассказа о его потрясении новгородскими банями. Новгородцы, как известно, не остались в долгу. В своей летописи они рассказ о банях опустили, зато добавили — в пику киевлянам — сообщение о том, что апостол Андрей в Новгородской земле не просто пребывал, как в Киевской, а еще и проповедовал и даже оставил там свой жезл.

Такой же легендарный характер носит летописное повествование об «испытании вер» («выборе веры») князем киевским Владимиром Святославичем. Согласно этому повествованию, крещению киевлян предшествовала следующая процедура. Прежде чем принять византийский вариант христианства, Владимир выслушал приверженцев различных религий: иудаизма, ислама (мусульманства) и христианства. Затем он направил своих послов в те страны, где эти религии утвердились. Выполнив задание великого князя, послы возвратились в Киев и сообщили следующее Владимиру и его окружению («боярам» и «старцам»): «Ходили де к болгарам, смотрели как они молятся в храме, т. е. в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как бешеный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу

89

своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве». Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его баба твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей». И спросил Владимир: «Где примем крещение?». Они же сказали: «Где тебе любо» (с. 273 — 274).

Идеологическая цель этого летописного рассказа никогда не вызывала сомнений. Он понадобился летописцу для того, чтобы доказать: Древняя Русь приняла в качестве государственной религии не первую подвернувшуюся веру, а «веру истинную», сознательно выбранную на основании самого тщательного предварительного рассмотрения и испытания.

Ученые почти единодушно высказали сомнение в реальности описанных летописцем событий, связанных с «испытанием вер». Однако они не исключают возможности того, что и перед крещением жителей столицы и после того киевский князь мог интересоваться религиозными верованиями соседних народов, чтобы определить степень соответствия этих верований политическим и идеологическим потребностям своего государства. Об этом свидетельствуют зафиксированные в летописи факты: многочисленные случаи направления Владимиром своих послов в Рим, Иерусалим, Египет, Вавилон, к чешским и венгерским королям и т. п., а также приема им посольских миссий из разных стран.

Дореволюционные церковные историки и богословы по-разному относились к летописному рассказу об «испытании вер». Так, например, архиепископ Макарий (Булгаков), впоследствии ставший митрополитом, характеризовал его как достоверное событие. Он заявил в своей «Истории русской церкви» (изд. 2-е, т. 1, СПб., 1868), что князь Владимир «принял святую веру не прежде, как предварительно испытал разные веры и глубоко убедившись в превосходстве ее перед всеми

другими; принял не иначе, как после неоднократного совещания с представителями своего народа и по их единодушному согласию; принял именно с востока — от церкви греческой, которая одна только сохраняла

60

тогда во всей чистоте православие и древнее благочестие» (с. 4).

Совершенно иначе оценил рассказ летописца профессор Е. Е. Голубинский. «Повесть эта, — писал он, не очень подбирая выражения, — не заключает в себе ничего истинного... она есть позднейший вымысел, и притом даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий». И далее: это «выдумка, с которой серьезной науке пора наконец расстаться» (т. I, ч I, с. 105, 113).

При внимательном рассмотрении и сопоставлении приведенных выше летописных рассказов нельзя не обратить внимания на то, что они противоречат один другому, так как содержат взаимоисключающие трактовки предпосылок и обстоятельств христианизации древнерусского общества. В первом «крещение Руси» подано как явление провиденциально predetermined задолго до его реализации. А во втором оно охарактеризовано как следствие личного выбора, имевшего место лишь накануне принятия новой веры.

Современные церковные историки и богословы первоначально не обращали внимания на это противоречие и активно пропагандировали обе легенды, что нашло свое отражение в официальных изданиях русской православной церкви. Например, в статье «Апостолам равный» Р. Днепров пространно изложил летописный рассказ об «испытании вер», попутно подчеркнув, что не только богословы, но и «современные историки наши не отвергают его достоверности». Тут же приведена в деталях и легенда о благословлении киевских гор апостолом Андреем Первозванным. И все же действия князя Владимира охарактеризованы как кульминационный момент процесса христианизации Киевской Руси, а введение новой веры. — как результат «выбора» ее самим князем. «Выбор свой, — пишет автор статьи, — Владимир остановил на христианстве восточном, как более теплом и искреннем, более отвечающем натуре русского человека» (ЖМП, 1958, № 5, с. 48).

Но в более поздних публикациях о «крещении Руси» летописный рассказ об «испытании вер» либо совсем не упоминается, либо характеризуется крайне скупой. Исключением является лишь «Курс лекций по истории церкви русской» профессора и ректора Московской духовной академии протоиерея А. В. Горского, составленный в первой половине XIX века, но впервые опубликованный лишь в 1976 году в «Журнале Московской пат-

61

риархии» (№ 1 — 4). В этом курсе об апостоле Андрее нет ни слова, а «испытание вер» князем Владимиром излагается и комментируется весьма пространно.

Зато легенда о посещении Приднепровья апостолом Андреем Первозванным стала переходить из статьи в статью, из проповеди в проповедь и притом преподноситься как исторически достоверное событие. В частности, именно так подана она в проповеди протоиерея А. Сергеенко «Слово в день памяти святого Андрея Первозванного» и в статье профессора Московской духовной академии И. Шабатина «Святой апостол Андрей Первозванный — проповедник истины Христовой на Руси», опубликованных в одном и том же номере «Журнала Московской патриархии» (1962, № 12).

Проповедник характеризует Андрея как «сеятеля в Русской земле слова божия» и утверждает, будто его «видели Днепр и Киевские горы, Великий Новгород (это в первом-то веке! — Н. Г.) и берега Балтийского моря» (ЖМП, 1962, № 12, с. 34). Автор статьи признает, что «ряд церковных историков, трудившихся даже в начале нашего века, сомневаются в возможности путешествия Андрея из Крыма вверх по Днепру» и что «еще в начале нашего века находились среди церковных историков отрицавшие вероятность пребывания апостола Андрея на Киевских горах». Скорее всего, имеется в виду профессор Е. Е. Голубинский, язвительные замечания которого на этот счет мы уже цитировали. Не приведя никаких доказательств, способных посрамить скептиков, и ссылаясь лишь на «Повесть временных лет», Иоакимовскую летопись и Прибавление к Ипатьевской летописи, И. Шабатин тем не менее заявляет со всей категоричностью: «Итак, мы, русские, православные христиане, имеем все основания считать апостола Андрея Первозванного провозвестником истины Христовой на просторах нашей Родины от Закавказья до Среднего Приднепровья» (там же, с. 64).

При этом И. Шабатин, а с его легкой руки и другие современные церковные авторы (см.: ПВ, 1981, № 9, с. 28) уверяют читателей, будто достоверность летописного рассказа об Андрее признавалась академиком Б. Д. Грековым (см.: ЖМП, 1962, № 12, с. 61).

Между тем выдающийся советский исследователь Киевской Руси, опиравшийся на данные, взятые им у академика В. Г. Васильевского, признавал лишь возможность «проповеди христианства» на территории нашей страны в первые века новой эры и ознакомления

62

с этой религией какой-то части древних славян. Но он не усматривал никакой преемственности между этой «проповедью» и «крещением Руси». «Конечно, — подчеркивал Б. Д. Греков, — нельзя на основании этих данных делать заключение о степени проникновения христианства в «Скифию» (так византийцы называли нашу страну по традиции вплоть до X века. — Н. Г.) в среду славянских народов Руси, но признание факта знакомства этих народов с государственной религией империи и, до некоторой степени, с кругом христианских идей не подлежит сомнению»¹.

Однако никаких следов влияния «проповеди христианства» на религиозные верования древних славян, на язычество Древней Руси ни один исследователь отечественной истории не обнаружил. Не упоминают о них и современные церковные авторы. Значит, если такая проповедь и была (разумеется, не в I веке н. э., когда христианство еще не сформировалось, а значительно позднее, когда оно уже стало государственной религией Римской империи), то она оказалась бесплодной, прошла бесследно, и нет оснований связывать ее с «крещением Руси», начавшемся в конце X века.

Впоследствии летописная легенда о посещении апостолом Андреем нашей страны стала пересказываться не только в проповедях и статьях, но и в публикациях обобщающего характера: в «Кратком обзоре истории русской церкви» (50-летие восстановления патриаршества, с. 25 — 85); «Русская православная церковь с древнейших времен до поместного собора 1917 года» (Московский патриархат 1917 — 1977. М., 1978, с. 2 — 12); «История русской православной церкви. Краткий обзор» (Русская православная церковь, с. 7 — 33) и др.

Особенно широко пропагандируется легенда об апостоле Андрее в богословских и проповеднических материалах, публикуемых в порядке подготовки русской православной церкви к тысячелетию крещения киевлян как начала утверждения православия на Руси. «Православный церковный календарь на 1981 год», положивший начало таким публикациям, начинается весьма категоричной фразой: «Русская православная церковь приближается к тысячелетию своего исторического бытия. Предыстория ее восходит к I веку по Рождестве Христовом, когда на Русскую землю принес христианское благовестие святой апостол Андрей Первозванный» (с. 2).

¹ Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 389.

63

Столь же безапелляционное заявление содержится и в докладе митрополита Антония (Мельникова) «Миссия русской православной церкви в прошлом и настоящем», с которым он выступил на богословском факультете имени Яна Коменского в Праге: «По летописному сказанию преподобного Нестора, первые семена христианства на территории Древней Руси были посеяны апостолом Андреем Первозванным». Далее следует явно противоречащее истине утверждение, будто «это историческое предание не оспаривалось крупнейшими христианскими историками» (ЖМП, 1982, № 5, с. 49). На самом деле оспаривалось, притом многими и неоднократно — достаточно сослаться на ранее приведенные примеры.

Любопытно, что в юбилейных проповедях, статьях и докладах летописный рассказ об апостоле Андрее трансформируется и обрастает такими деталями, которых нет ни в летописи, ни в других древних источниках. Такая детализация явно рассчитана на то, чтобы создать видимость достоверности изложенного в летописи события.

Во-первых, если раньше рассказ летописца характеризовался как «предание» или «сказание», то теперь его подают как достоверное событие, о котором якобы нам известно не по слухам и не из предположений, а из надежнейших источников. Так, например, в «Православном церковном календаре на 1982 год» утверждается, будто в летописях «с полной определенностью засвидетельствована апостольская предыстория русской церкви, подтверждаемая древними

источниками» (с. 2). На самом деле никаких источников, которые подтверждали бы достоверность летописного предания, не было и нет. Следовательно, читателей упомянутого календаря сознательно вводят в заблуждение.

Во-вторых, в отличие от летописца, который «привел» апостола Андрея к безлюдным киевским горам, современные церковные авторы «заселили» эту местность. В том же календаре на 1982 год говорится, со ссылкой на «свидетельство древнерусских летописей», что «у подножия киевских гор, где было тогда несколько поселений славянского племени полян, апостол Андрей сказал своим ученикам» и далее — по тексту «Повести временных лет» (с. 2). Можно подумать, что информация о «нескольких поселениях полян» взята из летописи. Между тем ни в самой летописи, ни в дореволюционных трудах церковных историков нет никаких

64

упоминаний о поселениях. Напротив, всегда подчеркивалось, что местность, которую по воле летописца посетил Андрей, была безлюдной. Е. Е. Голубинский полагал, что летописец сделал это сознательно: раз апостол был в безлюдном месте, то и следов своего пребывания он не оставил, а следовательно, и искать их незачем — достаточно верить преданию.

В-третьих, если в летописи говорится, что апостол Андрей лишь благословил пустынные киевские горы и водрузил на них крест, то на страницах современной церковной печати утверждается, будто он на Киевской земле занимался проповеднической деятельностью — «благослововал». «Именно здесь, около нынешнего Киева, — заявил митрополит Филарет (Денисенко) в одной из своих речей, — проповедовал святой апостол Андрей Первозванный» (ЖМП, 1978, № 12, с. 53). А в «Слове в день памяти святого апостола Андрея Первозванного» он охарактеризован как «сеятель в Русской земле слова божия» и «первый просветитель нашей земли» (ЖМП, 1982, № 6, с. 50).

Цель этих и им подобных искажений исторической правды ясна. С их помощью богословы стремятся убедить современного читателя в том, что «крещение Руси» не обусловлено обстоятельствами своего времени, а предопределено свыше и начато не стараниями простого смертного, пусть в будущем и «равноапостольного», но тогда просто князя-язычника, решавшего собственные проблемы, а деяниями ближайшего ученика Иисуса Христа, действовавшего по внушению своего «божественного учителя». Такая мистификация нужна идеологам современного русского православия для того, чтобы представить начальный этап «крещения Руси» событием не просто значительным, а чрезвычайным, экстраординарным, выходящим за рамки чисто земных явлений, «промыслительным» по своим истокам и потому основополагающим для всего последующего, развития нашей страны.

Между тем исторической наукой давно и убедительно доказано, что ничего не только мистического, но и чрезвычайного христианизация Киевской Руси в себе не содержала и не являлась чем-то исключительным, а тем более уникальным. Это был один из моментов — важный, серьезный, но не определяющий — процесса феодализации древнерусского общества, переросшего к X веку узкие рамки первобытнообщинного строя. Приобщение киевлян к новой религии знаменовало собой

65

начало утверждения в древнерусском обществе классовой идеологии, которая оправдывала, защищала и стимулировала становление к развитию феодальных отношений. Через этот процесс прешли почти все народы, и всюду он сопровождался переходом к новой идеологии, которая в условиях феодального строя могла быть и действительно была только религиозной.

Два столетия, непосредственно предшествовавшие акции великого киевского князя Владимира Святославича, были переломными в истории Древней Руси. Процесс разложения первобытнообщинного строя набирал темпы, вызывая к жизни явления, характерные для классового общества. Развитие производительных сил вело к появлению прибавочного продукта, накапливавшегося в руках родоплеменной знати и становившегося частной собственностью. Возникало имущественное неравенство, приводившее к поляризации социальных групп. Знать присваивала себе львиную долю военной добычи, обращала пленных в рабов («челядь»), которых либо эксплуатировали, либо продавали на невольничьих рынках — главным образом в Византии. Часть земледельцев («смердов»), разоренных военными набегами или ставших жертвами недорода, также попадала в зависимость от знати, которая подвергала их эксплуатации. Появлялись богатые и

бедные, угнетатели и угнетенные, свободные и зависимые, что вело к социальному расслоению и формированию антагонистических классов.

Эксплуататоры нуждались в такой общественной структуре, которая закрепляла бы их привилегированное положение и давала им власть над эксплуатируемыми. Носителем такой власти, сконцентрированной в руках социальных верхов, становилось формирувавшееся Древнерусское государство, о котором уже шла речь в предыдущем разделе книги.

Складывавшийся феодальный строй нуждался в феодальной идеологии, которая оправдывала бы социальное расслоение общества, эксплуатацию человека человеком, угнетение княжеско-боярской верхушкой челяди в смердов, примиряла бы последних с социальным гнетом и оправдывала в их глазах насилие государственной власти. Такой идеологией могла быть только религия, сложившаяся в классовом обществе, приспособившаяся к освящению его и оправданию и имеющая космополитический характер», то есть прягодная для любой этнической группы, включаемой в государство.

66

В рассматриваемое время (X в.) имелись две религии, полностью отвечавшие этим требованиям: христианство и ислам. Правда, был еще иудаизм, но он являлся религией этнически замкнутой группы и не получил такого распространения и влияния, как первые две конфессии. Однако ислам исповедовался в странах, находившихся далеко от центра Киевского государства и вне сферы его активной внешнеполитической деятельности. Зато христианство прочно утвердилось не только в Византии, с которой Древняя Русь давно поддерживала постоянные контакты и куда пролегал через Киевскую землю важный торговый путь «из варяг в греки», но и в соседних с Древнерусским государством европейских странах, ранее прошедших период становления и развития феодальных отношений.

Как религия, освящавшая авторитетом бога феодальные отношения, христианство вызывало интерес у княжеско-боярской верхушки Киевского государства, сталкивавшейся с данной конфессией в процессе торговли с христианскими странами, в ходе военных конфликтов или дипломатических отношений. Со своей стороны и оба христианских центра (Византия и Рим) проявляли заинтересованность в насаждении христианства на русской земле, чтобы вовлечь Древнерусское государство в сферу собственных интересов, подчинить его своему политическому и идеологическому влиянию.

Уже в IX веке на Руси появлялись византийские и римские миссионеры, в том числе и в епископском сане, которые пропагандировали среди социальных верхов Киевского государства христианскую веру. В роли таких миссионеров выступали также византийские купцы и варяжские дружинники, среди которых были как крестившиеся в Константинополе, так и принявшие христианство в Риме.

В результате такого соединения внутренней потребности и внешнего влияния стали появляться в древнерусской земле очаги христианства. При этом распространилось оно преимущественно в социальных верхах — среди князей, бояр и дружинников, воспринимавших новую религию через призму своих чисто сословных интересов.

Предполагают на основании косвенных данных, достоверность которых трудно проверить, что в 60-е годы IX века после неудавшегося похода на Царьград (Константинополь) приняли крещение в византийской сто-

67

лице киевские князья Аскольд и Дир. Высказывается предположение, что при крещении Аскольд был назван Николаем. Христианское имя Дира осталось неизвестным. Строились догадки о том, что одновременно с князьями могла креститься и какая-то часть их дружинников.

Мы не случайно говорим о предположениях и догадках. Данных о крещении Аскольда и Дира в «Повести временных лет» нет, а получены они путем сопоставления некоторых древнерусских и византийских источников. Каких-то явных следов в Киеве это событие, если даже оно имело место, не оставило, разве только в летописи, где упомянуто, что на могиле Аскольда была поставлена церковь святого Николая, а Дирова могила — за церковью святой Ирины.

Между тем в современной церковной литературе принятие христианства Аскольдом и Диром

преподносится как абсолютно достоверное событие и даже характеризуется как «первое крещение Киевской Руси» (Русская православная церковь, с. 9). Более того, Аскольду приписывают такую ничем не подтвержденную акцию, как обращение в христианство многих киевлян. «Князь, — утверждается в только что упомянутой книге «Русская православная церковь», — крестил свою дружину и значительную (!) часть населения Киева, построил церковь пророка Илии на Подоле, ставшую колыбелью церкви Киевской Руси» (с. 9).

Ни свергнувший Аскольда Олег, ни его преемник Игорь не приобщились к христианству. В договоре 911 года все время говорится о взаимоотношениях «христиан и русских» и лишь изредка — «греков и русских»;

значит, понятие «христианин» полностью отождествлялось с понятием «грек». Однако в окружении князя Игоря уже были христиане: при заключении в 944 году договора с Византией часть Игоревых дружинников принимала присягу (клялась) перед крестом в церкви святого Илии, тогда как сам князь и языческая часть дружины присягали на холме, где стоял Перун. Да и в самом тексте договора указывается, что среди русских есть те, «которые приняли крещение», и те, «которые не крещены» (с. 232); есть там и упоминание о «русских христианах» (с. 233).

Христианкой стала вдова Игоря княгиня Ольга, принявшая новую веру в 955 году в Константинополе, куда она прибыла для переговоров с византийским императором Константином Багрянородным. Однако и при

68

ней христианство не получило в Киевской Руси сколько-нибудь широкого распространения среди княжеско-боярской знати. Не обратился в христианство даже ее сын Святослав. Поведение этого князя «Повесть временных лет» характеризует так: «если кто собирался креститься, то не запрещал, а только насмехался над тем» (с. 243).

Княжеско-боярская верхушка Киевской Руси, присматриваясь к христианству и частично приобщаясь к нему, все больше убеждалась в пригодности христианской религии для выполнения их социально-политического заказа — удержания челяди и смердов в повиновении, укрепления государственной власти и углубления контактов с внешним, преимущественно христианским, если говорить о западных рубежах Древнерусского государства, миром.

Словом, к тому времени, когда к власти в Киеве пришел один из сыновей Святослава новгородский князь Владимир, убив своего старшего брата Ярополка (произошло это в 980 году), социальные верхи Древнерусского государства уже не только ощутили потребность в новой религиозной идеологии, но и получили достаточно полное представление о христианстве как идеологической опоре феодального строя. Поэтому Владимиру, нуждавшемуся в идеологии, которая оправдывала бы проводившуюся им политику укрепления могущественного феодального государства, понадобилось немного времени, чтобы осознать необходимость христианизации Киевской Руси.

Летопись сообщает, что первоначально Владимир намеревался использовать в качестве государственной идеологии реформированное и централизованное славянское язычество. «И стал, — говорится в «Повести временных лет», — Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокоша. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей» (с. 254). То же было сделано дядей Владимира Добрыней в Новгороде: «И придя в Новгород, Добрыня поставил кумира над рекою Волховом, и приносили ему жертвы новгородцы как богу» (там же). Некоторые полагают, что Владимир поступил так в пику свергнутому им Ярополку. Последний якобы благоволил к христианам, что было не по нраву языческой части дружины и язычни-

69

кам-киевлянам, которые будто бы из-за этого не оказали своему князю должной поддержки в его борьбе за киевский престол и быстро переметнулись на сторону пришедшего из Новгорода убежденного язычника Владимира. Словом, опора на язычество (во многом демонстративная) понадобилась, согласно данной версии, для утверждения Владимиром своего статуса великого князя киевского.

Но, утвердившись на великокняжеском престоле и продолжив усилия своих предшественников по укреплению внутренней прочности и внешнего могущества Древнерусского государства, князь Владимир понял, что традиционные славянские верования — опора ненадежная, а поэтому нужна радикальная религиозная реформа. И ему самому, и его ближайшему окружению становилось все очевиднее, что пантеон языческих богов, явившийся религиозным отражением условий жизни доклассового общества с его общинно-племенной организацией, не мог быть приспособлен для обслуживания идеологических потребностей формировавшегося феодального строя и сложившегося феодального государства. Не способствовал он и повышению международного престижа Древнерусского государства, которое могло диктовать свои условия даже могущественной Византийской империи и в экономическом и политическом отношениях не уступало соседним державам, но тем не менее воспринималось последними как неполноценное, второразрядное — «варварское», «языческое».

Поэтому и сам киевский князь и княжеско-боярская верхушка Киевской Руси были поставлены перед необходимостью более радикальной идеологической перестройки, чем реформа язычества, — необходимостью, вызванной социальными потребностями складывавшегося феодального уклада общественной и государственной жизни, а не жадой «истинной веры», как утверждают церковные историки и современные богословы. Эта-то необходимость и заставила социальные верхи Древнерусского государства приступить к организованной замене язычества христианством — именно христианством, а не какой-либо другой религией.

Христианизацию Киевской Руси можно было осуществить либо с ориентацией на Рим, либо при посредстве Византии. Надо было выбирать, и выбор этот мог осуществить только сам киевский князь как глава могущественного Древнерусского государства. Но поступить следовало так, чтобы не лишиться опоры внутри

70

страны и избежать угрозы внешней политической зависимости. Между тем ситуация в то время была сложной (особенно международная), и сложность эта носила не столько религиозно-церковный, сколько социально-политический характер.

Рим к концу X века еще не порвал с Константинополем (такой разрыв официально оформился лишь в 1054 году), и западная модификация в вероисповедном отношении мало чем отличалась от восточной. Поэтому и автор «Повести временных лет» вложил в уста грека-философа, якобы присланного из Византии для приобщения князя Владимира к «греческой вере», следующую характеристику приходивших в Киев посланцев папы римского: «Вера же их немного от нашей отличается: служат на опресноках, т. е. на облатках, о которых бог не заповедал, повелев служить на хлебе» (с. 259). Далее сделан намек на отказ римских христиан причащать всех не только хлебом («телом господним»), но и вином («кровью господней») — у католиков действительно вином причащается духовенство, тогда как у православных причащение вином распространяется и на мирян.

Но опресноки были мелочью, язычникам-славянам не очень-то и понятной. Серьезней были различия языкового характера. Римская церковь признавала богослужебным языком только латынь, тогда как константинопольская допускала возможность использования для культовых целей не только греческого языка, но и местных. В частности, еще в IX веке был начат перевод на славянский язык некоторых богослужебных книг, осуществленный Кириллом (Константином) и Мефодием.

Самым существенным различием был взаимоисключающий подход Рима и Константинополя к проблеме взаимоотношения церкви и государства. Папа римский требовал полного подчинения себе королей и императоров христианских государств, принимавших крещение от Рима, и тем самым возвышался над ними не только в религиозном отношении, но и в политическом. Что же касается патриарха константинопольского, то он был всего лишь высшим церковным чиновником Византийской империи, который признавал свою полную зависимость от императорской власти и ставил церковь на службу императору; такие взаимоотношения светской и церковной властей получили название византийской «симфонии».

71

Следовательно, в случае ориентации на Рим киевский князь должен был примириться с идеей главенства папы римского и согласиться на прямую зависимость от последнего не только создававшейся церковной организации, но и самой государственной власти. Это сделало бы Киевскую Русь объектом религиозно-политической экспансии Рима — прецедентов такого рода в X веке уже было более чем достаточно. Такое положение не отвечало интересам Древнерусского государства и не могло устроить ни самого Владимира, ни его ближайшее окружение, а значит, делало нежелательным принятие христианства при посредстве римского первосвященника.

Совершенно иная ситуация складывалась в случае «крещения Руси» при посредстве Византии и по константинопольскому образцу. Согласно византийской традиции новообразованная церковь должна была включиться в структуру Древнерусского государства и признать власть киевского князя как богоустановленное начало, которому должны повиноваться все — в том числе и церковная иерархия.

К тому же в рассматриваемое время византийский император Василий II, управлявший вместе с братом Константином IX, остро нуждался в помощи Владимира Святославича для подавления восстания своего полководца Варды Фоки. Поэтому предложение о «крещении Руси» по византийскому обряду (равно как и обещание выдать за князя сестру императоров Анну) должно было восприниматься не как оказание милости «язычнику», а как благодарность могущественному государю мощной соседней державы за оказанную им важную услугу.

Именно так Владимир это предложение и воспринял. Когда же после подавления мятежа императоры замешкались с выполнением условий предварительного договора, Владимир напомнил им о своей силе и могуществе. В наказание своего союзника он захватил в 988 году византийскую крепость в Крыму Херсонес Таврический (Корсунь) и возвратил ее лишь в качестве выкупа («вена») за прибывшую из Константинополя невесту — принцессу Анну. Князь сам принимает в Корсунь христианство от византийцев и, взяв с собою византийское духовенство, возвращается в Киев с намерением обратить в новую веру своих подданных.

Есть и другие версии летописного рассказа о предпосылках и обстоятельствах крещения самого князя Владимира. Но мы их рассматривать не будем, так как

72

они различаются в деталях, представляющих интерес лишь для историков церкви. Нам же важна суть, а она во всех версиях выражена одинаково: Владимир и его окружение остановили свой выбор на византийской разновидности христианства вполне сознательно, руководствуясь прежде всего политическими соображениями;

новую религию киевский князь принял от Византии не как проситель, а как союзник, заслуживающий не снисходительного к себе отношения, а уважительного; обращение в новую веру не ставило Киевскую Русь в прямую политическую зависимость от Византии.

Таким образом, акция киевского князя Владимира Святославича по введению христианства в качестве государственной религии Древнерусской державы не содержала в себе ничего мистического, не была промыслительно предопределенной свыше и не имела — вопреки летописной легенде о посещении апостолом Андреем киевских и новгородских земель — никаких корней в I веке нашей эры. Она явилась завершением той более чем вековой предыстории христианизации Древней Руси, весьма условное начало которой положило предполагаемое крещение Аскольда и Дира, олицетворившее появление интереса к новой религии в социальных верхах древнерусского общества. Напомним, что это была и начальная фаза становления феодального строя в Киевской Руси, складывавшегося в процессе разложения первобытнообщинных отношений.

В современной богословской литературе крещение жителей Киева князем Владимиром, искусственно привязанное к мнимой миссионерской деятельности в нашей стране одного из учеников Иисуса Христа, характеризуется как завершающий этап утверждения христианства в древнерусском обществе. «Это великое событие, — говорилось на заседании юбилейной комиссии, — явилось, как известно, увенчанием многовекового процесса становления христианства на Руси, начавшегося, по преданию, проповедью апостола Андрея Первозванного» (ЖМП, 1982, № 1, с. 6). На самом же деле приобщение к новой вере киевлян лишь открыло историю христианизации древнерусского общества, стало исходным моментом длительного и сложного процесса внедрения новой религии во все сферы государственной, общественной и личной жизни Киевской Руси.

К рассмотрению основных проявлений этого процесса мы и перейдем.

73

«Путь крестил мечом, а Добрыня огнем»

О начальной фазе «крещения Руси» сохранилось очень мало сведений. Скупы на информацию летописи и другие древнерусские литературные памятники; к тому же содержащиеся в них данные противоречивы. Глухо упоминают об этом событии византийские, арабские и армянские источники.

«Повесть временных лет» утверждает, что сам Владимир крестился в захваченной им Корсуни. А в труде монаха Иакова «Память и похвала Владимиру» говорится, что город Корсунь был взят Владимиром на третий год после крещения. На этом основании многие исследователи и некоторые церковные историки считали корсунскую версию начала христианизации Древней Руси недостоверной. Однако и сторонники и противники этой версии сходятся на том, что реальным началом «крещения Руси» следует считать не корсунское событие, то есть крещение самого князя, а обращение в новую веру киевлян, предпринятое Владимиром уже после взятия Корсуни и возвращения этого города византийцам.

Редко кто из современных православных богословов упоминает о наличии противоречивых объяснений начала «крещения Руси», а проповедники вообще обходят эту щекотливую тему. Чаще всего излагается корсун-ская версия, причем преподносят ее своим слушателям и читателям как единственную и абсолютно достоверную. Между тем такой крупный и авторитетный церковный историк, как профессор Е. Е. Голубинский, решительно отвергал ее (см.: т. I, ч. I, с. 127).

Не содержат древнерусские источники и сколько-нибудь детализированного описания самого процесса принятия христианства киевлянами. «Повесть временных лет» сообщает об этом моменте «крещения Руси» предельно кратко: отдав Корсунь византийцам, Владимир «вернулся в Киев. И когда пришел, повелел опрокинуть идола, — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву извозу к Ручью, и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами... Вчера еще был чтим людьми, а сегодня поругаем. Когда влекли Перуна по Ручью к Днепру, оплакивали его неверные, так как не приняли еще они святого крещения. И, притащив, кинули его в Днепр... Затем послал Владимир

74

по всему городу со словами: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый или бедный, или нищий, или раб — да будет мне враг». Услышав это, с радостью пошли люди, ликуя и говоря: «Если бы не было это хорошим, не приняли бы это князь наш и бояре». На следующий же день вышел Владимир с попами ца-рицыными и корсунскими на Днепр и сошло там людей без числа. Вошли в воду и стояли там одни до шеи, другие по грудь, молодые же у берега по грудь, некоторые держали младенцев, а уже взрослые бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте. И была видна радость на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ» (с. 279 — 280).

Еще лаконичнее описал крещение киевлян автор «Слова о законе и благодати» митрополит Иларион: крестившись сам, Владимир «заповеда по всей земли своей креститься... и все быти крестьянам, малым и великим, рабом и свободным, юным и старым, богатым и убогим; и не бысть ни одного же противящаяся благочестному его повелению, да аще кто и не любовью, но страхом повелевшего крещахуся, понеже бе благоверие его с властью сопряжено» (цит. по кн.: Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981, с. 128 — 129),

Из этих повествований, сообщающих о далеко не однозначном отношении киевлян к намерениям и действиям своего князя, современные церковные авторы вырывают лишь фразы о том, что «с радостью пошли люди», «не бысть ни единого же противящаяся», и заявляют, будто крещение жителей Киева прошло при всеобщем ликовании, не вызвав ни у кого не только противодействия, но и неудовольствия. Наши предки «со слезами радости принимали крещение» (ЖМП, 1947, № 8, с. 12); «Все шли по зову своего вождя, ибо верили ему» (ЖМП, 1954, № 7, с. 11); «Русский народ с радостью принимал христианство» (50-летие восстановления патриаршества, с. 31); «Новая религия сразу же была воспринята» (ПВ, 1972, № 2, с. 22); крещение проводили, «применяя меры терпеливого убеждения» (ПВ, 1974, X» 7, с. 26), — вот типичные высказывания на эту тему, которые можно встретить на страницах официальных изданий Московской патриархии.

Утверждения такого рода явно расходятся с исторической правдой и тем не менее они повторяются нынешними поборниками русского православия из года в год, а в преддверии тысячелетия крещения ки-

75

евлян особенно часто. Идеологов русской православной церкви заботит в данном случае не верность исторической правде, а необходимость отстоять очень важный для них тезис о богооткровенности христианства и промыслительности процесса утверждения данной религии на Руси. Отсюда их заведомая тенденциозность в освещении начального момента христианизации древнерусского общества. Им надо во что бы то ни стало представить христианство как социально нейтральную идеологию, якобы одинаково приемлемую для всех сословий и групп Древней Руси, а утверждение этой религии в нашей стране — как чисто мистическую акцию общечеловеческого характера, в осуществлении которой будто были заинтересованы в равной мере и княжеско-боярская верхушка и широкие народные массы.

Между тем стоит лишь повнимательнее вчитаться в приведенные выше древнерусские тексты, и картина начала «крещения Руси» окажется совсем не такой идиллической, какой изображают ее на страницах современных изданий русской православной церкви. Как ни идеализировали авторы этих текстов процесс обращения в новую веру киевлян, они все же вынуждены были признать, что крещение жителей Киева не обошлось без угроз и принуждения со стороны княжеской власти. Нежелавшим креститься прямо заявляли, что их будут рассматривать как противников князя («если не придет кто завтра на реку... да будет мне враг»), а поэтому какая-то часть киевлян оказалась в водах днепровских отнюдь не по доброй воле — «не любовью, но страхом».

Вот почему не только ученые, но и некоторые церковные авторы не отрицали в прошлом принудительного характера крещения жителей столицы Киевского государства. На насильственность приобщения к новой вере киевлян указывали в своих трудах многие историки церкви. Так, например, архиепископ Макарий (Булгаков) писал: «Не все, принявшие тогда у нас святую веру, приняли ее по любви, некоторые — только по страху к повелевавшему; не все крестились охотно, некоторые — неохотно» (т. I, с. 27). «Нежелавших креститься, — признавал Е. Е. Голубинский, — было весьма много как в Киеве, так и вообще во всей Руси» (т. I, ч. I, с. 175). Такого же мнения на этот счет и архиепископ Филарет (Гумилевский) (см.: История русской церкви, с. 31),

Открыто признавался насильственный характер при-

76

общения к христианству жителей Киева и на страницах дореволюционной церковной периодики — в статьях, посвященных князю Владимиру и его деятельности по «крещению Руси». В частности, священник М. Морев писал, комментируя рассказ летописца о крещении киевлян: «Многие не желали креститься: одни по нерешительности, в которой прежде долго находился и сам князь Владимир, другие по упорству; но последние не желали слушать и проповеди... Ожесточенные приверженцы старой веры бежали в степи и леса» (Приходская жизнь, 1911, № 12, с. 719). В таком же духе пересказал летописное повествование архимандрит Макарий. Констатировав, что многие жители Киева «явились на реку из страха перед князем», он далее отметил: «Крестились одновременно очень много киевлян. Но нашлись и такие, которые не хотели слушать ни проповедей духовенства, ни приказания князя: они бежали из Киева в степи и леса» (Православный благовестник, 1914, № 2, с. 35 — 36).

Иначе и не могло быть. Как уже отмечалось, потребность в новой религии первоначально ощущали лишь социальные верхи Киевской Руси. Владимиру и его ближайшему окружению она была нужна для укрепления великокняжеской власти. Формировавшееся сословие феодалов искало в ней оправдание своего привилегированного положения в древнерусском обществе и идеологическую узду для челяди и смердов. Купцам христианизация Руси сулила расширение и укрепление торговых связей с христианскими странами. Все они получали возможность с помощью новой веры насаждать в массах дух покорности, примирять угнетенных с тяготами подневольной жизни и тем самым удерживать народные массы от активных форм социального протеста. Ради таких перспектив можно было изменить многовековой традиции, порвать с языческим прошлым, отказаться от привычных

форм духовной жизни.

В ином положении находились социальные низы древнего Киева. Ни смерды-крестьяне, ни ремесленники, ни бесправные холопы-рабы не получали от вводимого христианства, давно переставшего быть религией обездоленных, ничего такого, что отвечало бы их социальным потребностям. Не адаптированная к условиям жизни приднепровских славян и потому не находившая отклика в их душах, государственная идеология Византийской империи воспринималась народными массами Киевской Руси как что-то глубоко чуждое им, принуди-

77

тельно навязываемое ради прихоти власть имущих. Поэтому они принимали новую религию неохотно, по принуждению, уступая не столько уговорам, сколько угрозам. Были среди киевлян и такие, кто протестовал против крещения простейшим и доступным им способом — убегал из Киева, надеясь в степной и лесной глуши сохранить прежнюю веру, близкую им, привычную и понятную.

Вот как описывал возможное поведение киевлян Е. Е. Голубинский «Всякое правдоподобие требует предполагать, что было некоторое, а может быть и немалое, количество таких, которые остались глухи к проповеди и в глазах которых князь и бояре были отступниками от староотеческой веры. Одни из таких людей могли быть заставлены повиноваться угрозами или даже прямо силой, а другие, вероятно, не были заставлены никакими средствами и или искали спасения в бегстве или сделались, так сказать, языческими мучениками» (т. I, ч. I, с. 168 — 169).

И поступали так не одни жители древнего Киева.

Как неоднократно отмечалось, крещение киевлян явилось всего лишь началом процесса христианизации Древнерусского государства. Новую веру, ставшую государственной религией, надо было распространить по городам и селам Киевской Руси. И хотя крещением повсеместно занимались не только привезенные из Византии священнослужители, но и княжеские власти, выполнить поставленную задачу оказалось не так-то просто.

Судя по летописным свидетельствам и житийным материалам, редко где насаждение христианства обходилось без насилия и принуждения с одной стороны и сопротивления — с другой. Вот лишь несколько фактов.

Вторым до величине и значению городом Киевской Руси в период княжения Владимира Святославича был Новгород. Поэтому вслед за киевлянами предстояло креститься и новгородцам. Для этой цели в Новгород в 991 году был направлен епископ Иоаким Корсунянин, которого сопровождал новгородский воевода Добрыня (дядя Владимира по матери) — тот самый, который за десять лет до этого устанавливал кумира над Волховом по повелению киевского князя. В помощь им была придана киевская дружина во главе с тысяцким I князя Владимира Путятой.

I Тысяцкий — должностное лицо, которого избирало вече; во времена военных действий командовал народным ополчением («тысячей»).

78

Узнав о цели, прибытия Добрыни с епископом, новгородцы порешили на вече не пускать в город этих миссионеров и не принимать новой религии. Понимая, что киевские дружинники прибыли с Добрыней не на прогулку, жители Новгорода взялись за оружие. Их действия направлял тысяцкий Угоняй и языческий жрец Богомил Соловей. Центром сопротивления, стала Софийская сторона. Чтобы крестители не перебрались на нее с Торговой стороны, где они принудительно привели к новой вере несколько сот новгородцев, был разметан мост через Волхов. Путята с помощью военной хитрости проник со своим отрядом в центр Софийской стороны и захватил самого Угоняя и его соратников. Но восставшие новгородцы продолжали сопротивляться. Лишь после того, как тайком переправившийся через реку отряд Добрыни поджег дома участников восстания, сопротивление противников христианизации Новгородской земли было подавлено.

Конечно, восставшие новгородцы руководствовались в своих действиях не только религиозными мотивами, но и политическими соображениями — нежеланием попасть в полную зависимость от киевского князя. Именно последним обстоятельством объясняется участие в восстании многих представителей новгородской знати. И тем не менее непринятие новой веры было налицо, причем наиболее резко и открыто демонстрировал это непринятие простой новгородский люд, которому

насаждавшееся христианство не несло ничего хорошего.

Когда по приказу Добрыни языческие идолы были повержены (деревянные предали огню, а каменные утопили в Волхове) и началась процедура принятия христианской веры, желающих креститься оказалось не так уж много. Воинам, княжеской дружины пришлось перейти от уговоров к прямому принуждению и силой загонять упорствовавших новгородцев в реку.

Вся эта процедура принудительного обращения Новгорода в христианство дала новгородцам основание заявить, что их «Путята крестил мечом, а Добрыня огнем».

Немало драматических ситуаций, свидетельствовавших о непринятии христианства значительной частью горожан в селян Древней Руси и о насильственном обращении ослушников в новую веру, складывалось и в других местах.

В частности, с большим трудом удалось христианским миссионерам приобщить к новой вере жителей

79

древнего Ростова. Первые два епископа Федор и Иларион (XI в.) ничего не могли поделать с ростовчанами-язычниками и сами отказались от своего пребывания в этом городе: «избегоша, не терпяще неверия и многая досаждения от людей». Против третьего епископа Леонтия город взбунтовался: над «владыкой» нависла реальная угроза не только изгнания, но и насильственной смерти. Лишь четвертый епископ Исая смог добиться некоторого успеха, да и то не в самом Ростове, а в Ростовской земле. Но и ему не удалось заставить всех ростовчан отказаться от язычества и окончательно перейти в христианство.

Такие же трудности возникли при христианизации населения древнего Муром: не смогли приобщить му-ромцев к новой вере ни сын киевского князя Владимира Глеб, ни его преемник.

Иногда местное население устраивало самосуд над некоторыми миссионерами, проявлявшими излишнюю ревность при насаждении христианства. Именно так поступили, например, вятичи, убившие монаха-миссионера Кукшу, который в середине XII века прибыл на Вятскую землю из Киево-Печерского монастыря.

Об обстоятельствах приобщения к христианству жителей других городов и местностей Древней Руси сведений не сохранилось. Но вряд ли там крещение проходило иначе, чем в упомянутых выше городах.

Все это, вместе взятое, дало основание историкам (в том числе и церковным) говорить о том, что введение христианства на Руси при князе Владимире и его преемниках не было мирным и спокойным процессом, что новую веру насаждали с применением насилия, вызывавшего противодействие различных групп местного населения и прежде всего простого люда. Русь, писал Е. Е. Голубинский, «крещена была не только проповедью, но и принуждением» (т. I, ч. I, с. 199). Полемизируя с теми, кто утверждал, будто наши предки приняли крещение «без борьбы и насилий», Е. Е. Голубинский писал: «Совершенная покорность русских в деле перемены веры воле князя и так называемое мирное распространение христианства на Руси есть не что иное, как невозможная выдумка наших неумеренных патриотов, хотящих приносить здравый смысл в жертву своему патриотизму. Нет сомнения, что введение новой веры сопровождалось немалым волнением в народе, что были открытые сопротивления и бунты» (там же, с. 175 — 176).

80

Столь же категоричны в своих высказываниях на эту тему и авторы многих статей, публиковавшихся в дореволюционное время на страницах церковной периодики. «Язычество, — говорилось в статье «Политическая и общественная деятельность высших представителей русской церкви (X — XV вв.)», — было еще сильно, оно не отжило еще своего времени у нас на Руси, оно сопротивлялось введению христианства; поэтому правительство принимает насильственные меры в деле распространения христианства, прибегает к огню и мечу с целью внедрения евангельского учения в сердца язычников. И служители Христа не вооружаются против таких средств; напротив, они их оправдывают и на трупах воздвигают крест Христов» (Звонарь, 1907, № 8, с. 32).

Все эти факты и высказывания, нелестно характеризующие светских и церковных «крестителей» Киевской Руси, хорошо известны богословско-церковным кругам Московской патриархии. И тем не

менее современные богословы и проповедники либо замалчивают их, либо выступают с заявлениями прямо противоположного содержания — уверяют своих читателей и слушателей, будто введению христианства никто не противодействовал и осуществлялась эта акция в атмосфере всеобщей поддержки. «Привлечение язычников и инаковерующих в Киевской Руси к церкви Христовой, — утверждает митрополит Антоний (Мельников), ничем не аргументируя свое утверждение, — совершалось не путем насилия, а силой убеждения, при содействии благодати божией, живой и чудесной» (ЖМП, 1982, № 5, с. 50).

Показательно в этом отношении освещение современной церковной печатью обстоятельств крещения новгородцев. В предисловии к «Православному церковному календарю на 1983 год», посвященном церковной истории Новгорода и Пскова, приобщение новгородцев к христианству преподнесено как мирная идиллия: «Жители Новгорода приняли крещение в 988 году (?) от святого Иоакима Корсунянина... который стал первым новгородским епископом» (с. 2). И ни слова о том, как это крещение проходило и какова была реакция новгородцев на появление в городе Иоакима.

Утверждения такого рода рассчитаны на людей, ничего не знающих о прошлом своего народа — в том числе и о том, что крестили наших предков принудительно и делали это в интересах господствующих сословий формировавшегося феодального общества.

81

Процесс, растянувшийся на века

В современных богословских статьях и церковных проповедях искажается не только характер крещения населения Киевской Руси, но и темпы этого процесса, сроки его протекания.

Лишь очень немногие из нынешних поборников русского православия признают (да и то как бы мимоходом, не акцентируя внимания на данном вопросе), что «распространение христианства на Руси было длительным процессом» (ЖМП, 1981, № 3, с. 48). Обычно же на страницах официальных изданий Московской патриархии утверждается без какой бы то ни было аргументации, будто «крещение Руси» прошло не только гладко, мирно, бесконфликтно, но и быстро, прямо-таки стремительно — в считанные годы и десятилетия. «Конец X и первая половина XI века, — писал Н. Волнянский, — период триумфального шествия христианства по Русской земле вплоть до ее глубин и ладожско-ростово-суздальских дебрей» (ЖМП, 1945, № 9, с. 59).

Другие современные богословы и церковные историки таких точных дат не указывают, но тем не менее заявляют о сжатых сроках христианизации Древней Руси. Вот наиболее типичные заявления такого рода, сделанные в последние годы на страницах церковной печати: «Христианство быстро было воспринято русскими племенами» (Московский патриархат. 1917 — 1977, с. 2); «Из Киева... христианство быстро распространилось по всей нашей стране» (ЖМП, 1978, № 12, с. 53); «В период княжения Владимира после крещения, несомненно, христианство было занесено во все концы земли Русской» (ЖМП, 1982, № 5, с. 51).

У всех этих и им подобных высказываний все та же подоплека — стремление мистифицировать процесс христианизации славянских народов нашей страны, придав ему видимость провиденциального явления. Идеологи русской церкви полагают, что скорость протекания данного процесса имеет принципиальное значение. Они размышляют так: если признать, что обращение Руси в христианство длилось века, то его воспримут как плод человеческих усилий, а если современных читателей и слушателей уверить, что христианизация древнерусского общества завершилась за несколько десятков лет, то этот процесс предстанет в их сознании как явление промыслительного характера, осуществленное под воздействием «благодати божией».

82

Вот почему так старательно замалчивают нынешние богословы те факты и исторические свидетельства, которые доказывают, что процесс христианизации Руси растянулся на столетия, по существу так и остался незавершенным. А ведь эти факты и свидетельства хорошо известны — и притом не только ученым, но и церковным историкам.

Обратимся к тому фактическому материалу, который содержится в любом курсе церковной истории, изучаемом современным православным духовенством, а также в дореволюционной богословской печати и в некоторых изданиях Московской патриархии.

Как свидетельствуют древнерусские источники, во времена Владимира Святославича (а умер он через двадцать семь лет после крещения киевлян) была христианизирована — да и то чисто внешне, в значительной мере формально — лишь малая часть Древней Руси. Приобщили к новой религии киевлян, принудили принять христианство новгородцев, соорудили христианские храмы в Чернигове, Владимире Волынском, Белгороде, Переяславле, Турове, Полоцке и ряде других древнерусских городов. Остальную территорию Киевской Руси реформаторская деятельность князя Владимира Святославича не затронула даже поверхностно — там по-прежнему оставалось в силе язычество.

Но и в городах, где прошло массовое крещение христианами — пусть не убежденными, но даже номинальными — стали далеко не все жители. Одни из горожан приняли новую веру лишь для отвода глаз, чтобы избежать неприятностей, другие приняли, но как следует не усвоили, а третьи вообще не принимали, ударившись в бега или затаившись. Словом, должно было пройти немало времени, прежде чем христианство сколько-нибудь основательно утвердилось в формально христианских городах Киевской Руси.

Начнем с самого Киева. Не только при Владимире, но и при его сыне и преемнике Ярославе, который княжил с 1019 по 1054 год, христианство еще не стало повсеместно и окончательно утвердившейся религией. Ставленник Ярослава митрополит Иларион в своем «Слове о законе и благодати» характеризовал христиан как «малое стадо». Летописец отмечает, что не при Владимире, а лишь при Ярославе, то есть три десятилетия спустя после формального начала «крещения Руси», начала вера христианская «плодиться и расши-

83

ряться». Иначе говоря, даже в центре Киевской Руси новая религия медленно завоевывала свои позиции.

Если такая ситуация была в самой столице Киевской Руси, то о периферии и говорить нечего. Куда сложнее, чем в Киеве, обстояли дела с христианизацией Новгорода. Вопреки утверждениям современных церковных авторов, будто «христианская культура шире и глубже, чем в других центрах Древней Руси, проникала здесь в массы населения» (Православный церковный календарь на 1973 год, с. 2), христианство долго не могло утвердиться в этом городе. Насильственное крещение с помощью меча и огня не пошло впрок вольнолюбивым и строптивым жителям Новгорода: новая религия не прижилась на новгородской земле не только в X, но и в XI веках.

Летопись сообщает, что когда в 1071 году в Новгороде появился волхв, который «хулил веру христианскую», он нашел поддержку у значительной части городского населения: «многих обманул, чуть не весь город». Ему противостоял епископ, которого сторонники волхва «собирались убить». Лишь князь Глеб и его дружина сохранили верность христианству и поддержали епископа, а «люди все пошли и стали за волхвом». «Такое отношение народа к епископу и волхву, — отмечал Е. Е. Голубинский, — показывает, что он (народ. — *Н. Г.*) был еще настоящий полуязычник с перевесом сочувствий на сторону язычества и что последнее у него еще вовсе не началось растворяться в христианстве» (т. 1, ч. II, с. 852).

Неизвестно, к чему привела бы эта конфронтация («и начался мятеж великий в людях»), если бы не коварство князя-христианина. Спрятав под плащ боевой топор, Глеб пошел к волхву якобы для спора с ним. Князь задал волхву провокационный вопрос: «„Знаешь ли, что утром случится и что до вечера?“ Тот же сказал: „Знаю наперед все“. И сказал Глеб: „А знаешь ли, что будет с тобою сегодня?“ — „Чудеса великие совершу“, — сказал (волхв), Глеб же, вынув топор, разрубил волхва, и тот пал замертво, и люди разошлись» (с. 321).

Проанализировав приведенные летописные данные, исследователи пришли к выводу, что и в конце XI века новгородцы не стали еще христианами. Согласились с таким выводом и серьезные церковные историки. Так, в уже упоминавшемся курсе лекций протоиерея А. В. Горского говорится, что «полное обращение» нов-

84

городцев в христианство совершилось уже в конце XI — начале XII века (ЖМП, 1976, № 1, с. 64). Автор большой и убедительно аргументированной статьи «Положение новгородских владык от

крещения Новгорода (991 — 92) и до подчинения его Москве (1478)» так охарактеризовал новгородцев рассматриваемого периода: «Официально они числились христианами, но в частном домашнем быту оставались прежними язычниками... Холодно относились к новой вере, мало интересовались делами церкви и индифферентно смотрели на ее предстоятеля-епископа». Лишь в XII — XIII веках «новгородцы сроднились с христианством» (Вера и разум, 1913, № 1, с. 55 — 56, 57).

Такой же точки зрения по данному вопросу придерживались в недалеком прошлом и современные церковные деятели. Например, в проповеди по случаю 1100-летия Новгорода, которое отмечалось в 1959 году, протоиерей А. Ильин признал, что «не без упорной борьбы со стороны язычества принималось христианство» новгородцами. Далее проповедник отметил, что «процесс распространения и укрепления христианства в весьма обширных пределах новгородских совершался медленно» и «лишь с течением времени христианские начала вошли в жизнь Великого Новгорода» (ЖМП, 1959, № 10, с. 8).

Действительно, если в самом Новгороде потребовалось так много времени для насаждения христианства, то о «весьма обширных пределах новгородских» и говорить нечего — там процесс христианизации местного населения растянулся еще на несколько столетий. «Чудь Водской пятины¹ в Новгородской области, — писал Е. Е. Голубинский, — крещенная, может быть, еще в период домонгольский и едва ли не позднее XIII века, оставалась двоеверною до половины XVI века» (т. I, ч. II, с. 851).

О том, когда и как обращали в христианскую веру жителей Чудского, Ижорского, Ореховского и других уездов Новгородской земли, красноречиво рассказал в своей «Истории русской церкви» архиепископ Макарий (Булгаков). Узнав о том, что они, формально считаясь христианами, фактически «не переставали дер-

' Пятины новгородские — территориально-административные районы, на которые делилась Новгородская земля с конца XV по начало XVIII века. По пятинам велся учет населения, проводилась раскладка податей и повинностей.

83

жаться грубых языческих суеверий», новгородский архиепископ Макарий прибегнул к решительным мерам — типичным для миссионеров. Он написал в 1534 году окружную грамоту и послал ее со своим иеромонахом Илией и двумя «боярскими детьми» (государственными чиновниками). Своим посланцам новгородский «владыка» велел «по всем чудским и ижорским местам, в селах, деревнях и лесах разорять и истреблять огнем языческие мольбища, деревья и камни», а население кропить святой водой и «вразумлять». Тех же, которые «останутся упорными и непослушными», надлежало «брать я препровождать в Новгород на суд владыки и гражданской власти» (т. VI, кн. I, с. 331 — 332).

Таким образом, вопреки утвердившейся в современном русском православии точке зрения, не только «во всех концах земли Русской», но даже в пределах самой Киевской Руси христианство не успело прижиться **во** время княжения Владимира Святославича.

Серьезные церковные историки скептически относились к утверждению, будто Киевская Русь стала христианской если и не при жизни Владимира и его преемника Ярослава, то во всяком случае в течение нескольких десятилетий. «Языческие предания, суеверия, нравы и обычаи, господствовавшие в народе русском целые века, — заявлял архиепископ Макарий (Булгаков), — не могли искорениться в течение каких-нибудь пятидесяти — шестидесяти лет» (т. I, с. 213).

Столь же категорично проводилась эта мысль и в дореволюционной церковной периодике. Так, например, автор статьи «К вопросу о крещении Владимира Святого и христианизации при нем Руси» подчеркивал, что «далеко не нужно преувеличивать успехи христианства на Руси при Владимире». Всем содержанием названной статьи читатель подводится к выводу: крещение «мечом и огнем» должно было оказаться неэффективным — «очень медленным, затяжным и вначале непрочным». «С Владимира, — говорится в статье, — начинается упорная и продолжительная борьба христианизировавшегося Киева с массой стойкого в язычестве русского славянства» (Вера и разум, 1913, № 11, с. 657, 658).

Написано это дореволюционным «богословом в то время, когда русское православие стало ареной

борьбы между консерваторами и либералами, и каждый церковный автор должен был считаться с фактами отечественной истории при освещении обстоятельств «крещения Руси» — иначе его могли высмеять либерально на-

86

строенные коллеги (как неоднократно поступал, например, Е. Е. Голубинский по отношению к тем историкам церкви, которые слишком произвольно обращались с фактическим материалом). А вот — для сравнения — утверждение богослова современного, рассчитывающего, видимо, на то, что свои собраты его ни поправлять, ни высмеивать не станут, а историки-атеисты не заметят явного попраiania истины: «Крещение Руси но времена князя Владимира Святого следует рассматривать не как начало, а как определенное завершение длительного и сложного процесса христианизации Киевской Руси» (ПВ, 1982, № 4, с. 28).

Медленно приживалось христианство в границах Киевской Руси. А за ее пределы новая религия мигрировала еще медленнее и приживалась там весьма болезненно. И этот факт в общем-то признавался большинством дореволюционных историков церкви, тогда как современные православные богословы и церковные проповедники начисто отрицают его.

Вот основные хронологические рамки процесса христианизации народов нашей страны, начало которому положило крещение жителей древнего Киева при князе Владимире.

Лишь в XII веке началось обращение в христианство славянского племени вятичей — тех самых, которые умертвили миссионера Кукшу и его ученика Никона. Все сведения о вятичах, писал Е. Е. Голубинский, заставляют предполагать, что христианство «распространялось между ними весьма медленно и окончательно водворилось весьма нескоро» (т. I, ч. I, с. 209).

Примерно в то же время и с теми же трудностями христианская вера стала проникать в Вологодскую землю, на берега Северной Двины и Камы.

Только со второй половины XIII века началась христианизация чуди заволжской, а в XIII — XIV веках подверглись крещению карелы и прочее население Олонецкого края.

К середине XIV века относится начало деятельности христианских миссионеров среди лопарей (саами), проживавших по берегам Онежского озера.

Еще позднее стали приобщаться к христианству коренные жители Пермской земли — зыряне. Их обращал в новую веру Стефан Пермский, начавший свою миссионерскую деятельность в 1375 году. И хотя он приложил немалые усилия для отвращения зырян от язычества — перевел на зырянский язык церковные кни-

87

ги, открыл при церквях училища, где готовились кадры священно- и церковнослужителей из местного населения и т. п., — все же своей цели миссионеру не удалось добиться. Многие зыряне не приняли христианства и враждебно относились к миссионерам: преемники Стефана Герасим и Питирим были убиты.

Язычество и в XV веке продолжало удерживать свои позиции на Пермской земле. Достаточно сказать, что в 1481 году митрополит Симон требовал от пермского князя Михаила, чтобы «продолжавшееся почитание идолов было прекращено и никаких треб и тризн языческих не совершалось» (ЖМП, 1976, № 4, с. 69).

Что говорить о далекой Перми, если и в менее отдаленных местностях христианство никак не могло укорениться на протяжении столетий. Как видно из церковных источников, в городе Мценске «мнози оставались неверующе в Христа» вплоть до середины XV века (см.: Е. Е. Голубинский. История русской церкви, т. I, ч. I, с. 209).

Только в XV веке были крещены многие лопари, кочевавшие по побережью Ледовитого океана.

С XVI века начали обращать в христианство народы Поволжья: Казанского края, бывшего Астраханского ханства и др. О том, как крестили татар бывшего Казанского царства, бесхитростно рассказал в своем курсе истории церкви русской профессор-протоиерей А. В. Горский, а «Журнал Московской патриархии» этот рассказ перепечатал: «После мятежнических волнений, усмирению которых содействовали сами новообращенные, наступило время, более благоприятное для распространения христианства. Некрещеным татарам воспрещено было оставаться в Казани —

городе, посвященном имени бога христианского, им отведена была особая слобода, и они не имели здесь мечетей» (ЖМП, 1976, №4, с. 70).

В XVIII веке проводилось крещение калмыков, народностей Сибири и Камчатки, и продолжался этот процесс до начала XX века.

Приведенные выше даты, взятые нами из церковных источников, убедительнее всяких слов опровергают идеологов современного русского православия, заявляющих, будто христианство быстро распространилось по нашей стране. Такие заявления рассчитаны на людей, совершенно незнакомых с миссионерской деятельностью русского православного духовенства и ее результатами. И делают их в надежде на то, что никто из слушаю-

88

щих храмовую проповедь или читающих богословскую статью не станет обращаться к «делам давно минувших дней» и перепроверять современных церковных авторов, твердящих без всяких на то оснований, будто «христианство нигде не водворялось так мирно и быстро», как в России (ЖМП, 1983, № 1, с. 16).

Мы убедились, что быстрым такое «водворение» не было. Никак нельзя назвать его и мирным. Как и крестители эпохи Владимира Святославича, миссионеры последующих веков больше уповали на принуждение, чем на убеждение. Куда ни приходили поборники православия на Руси, они действовали по одному и тому же шаблону: вырубали священные деревья и рощи, оскверняли местные святилища, уничтожали языческие культовые объекты, глумились над местными верованиями — и все это во славу христианского бога и его святых. А затем заставляли местное население принимать новую веру, обращая в христианство кого силой, кого посулами, кого обманом. Будучи не в состоянии полностью отрицать многочисленные факты противодействия крещению со стороны местного населения, современные церковные авторы утверждают — истине вопреки, — будто противодействие оказывали социально реакционные силы, усматривавшие в христианстве принципиального противника эксплуатации человека человеком. «Миссионеры, — заявил митрополит Антоний (Мельников), — всюду встречались со многими противлениями и препятствиями как со стороны языческих жрецов и вещей стариц, так и со стороны тех, кому выгоднее было использовать труд темного люда, чем иметь дело с просвещенным христианином, которому внушили, что богатые и бедные одинаковы пред богом, а в земной жизни должны видеть друг в друге своего брата» (ЖМП, 1982, № 5, с. 52). На самом же деле не древние верования, сложившиеся в доклассовом обществе, оправдывали социальное неравенство, а христианство — религия классового строя. Поэтому противились введению христианства не те, кто «использовал труд темного люда» (им новая религия была на руку), а широкие народные массы, усматривавшие в смене религии возможность ухудшения своего положения, поскольку новая вера требовала от них безропотного перенесения самых вопиющих проявлений социального угнетения и национального гнета.

89

Такой была реальность христианизации Древней Руси, как бы ни преподносили этот процесс идеологи современного русского православия.

* * *

Таким образом, ни один богословский тезис, касающийся начального этапа христианизации древнерусского общества, не выдерживает критики и сопоставления с фактами отечественной истории.

В частности, неверно, будто истоки «крещения Руси» следует искать в миссионерской деятельности христианских проповедников апостольских времен: такая деятельность не зафиксирована с достаточной достоверностью и не обнаружено никаких следов ее влияния на появление интереса к христианству на Руси в IX — X веках. Значит, у современных церковных авторов нет оснований утверждать, будто «благодать священства каждого русского пастыря духовно восходит к апостолу Андрею» (ЖМП, 1983, № 1, с. 12).

Введение христианства в качестве государственной религии Киевской Руси отвечало классовым интересам социальных верхов древнерусского общества и поэтому было поддержано ими. Народным

массам Киевской державы новая религия ничего не давала, что и породило массовую оппозицию крещению со стороны киевлян, новгородцев, жителей других городов и сел Древней Руси. Поэтому наших предков обращали в новую веру не «тихо и мирно», как утверждают современные православные богословы и церковные проповедники, а с применением силы, посредством принуждения.

Процесс номинального насаждения новой веры занял не десятилетия, как говорят и пишут идеологи русской православной церкви, а многие столетия, и в ряде регионов страны затянулся до начала XX века.

Глава 3

Утверждение православия

Богословско-церковные круги Московской патриархии мистифицируют (а следовательно, преподносят в искаженном виде) не только начальные моменты процесса христианизации Древней Руси, но и его конечный результат. Как известно, таким результатом явилось утверждение византийской разновидности христианства — православия в качестве государственной религии княжеской Руси и царской России. Вот это-то утверждение и преподносится идеологами русской православной церкви как безраздельное торжество в пределах нашей страны «богооткровенной» религии. Последняя якобы, с одной стороны, нашла в русском, украинском и белорусском народах свою самую прочную опору, а с другой — обеспечила этим народам особо благоприятные условия для их исторического развития.

Иначе говоря, современные православные богословы и церковные проповедники все еще продолжают отстаивать давно опровергнутую жизнью идею исключительной религиозности славянских народов нашей стра-

91

ны. Пропагандируется заведомо ложный тезис об особой склонности «славянской души» к религиозной экзальтации и мистицизму.

Как и в уже рассмотренных случаях, здесь также пускаются в ход богословские легенды, способные ввести в заблуждение и религиозных людей, и какую-то часть неверующих — тех, кто не располагает сведениями о действительном состоянии религиозности масс на Руси и в России. Получить такие сведения не каждый может, поскольку содержатся они как в научных трудах, так и в церковных публикациях, известных лишь довольно узкому кругу специалистов.

К таким легендам можно отнести прежде всего следующие идеи, так или иначе пропагандируемые в современных изданиях русской православной церкви и в проповедях ее духовенства: православие утвердилось на Руси в своем первоначальном виде, полностью одолев язычество, навсегда вытеснив его из сознания и быта славянских народов нашей страны; новая религия сразу же была осмысленно принята и глубоко усвоена бывшими язычниками, которые стали ревностнейшими приверженцами православия; полное и безоговорочное принятие православия стало определяющей чертой духовного облика русских, украинцев и белорусов — сущностью «славянской души»; влиянию православия на умы и сердца ничто не противостояло в духовной жизни наших предков, которые строили свое социальное и личное бытие только на одной чисто религиозной традиции.

Последние два тезиса особенно активно пропагандируются реакционными кругами русской церковной эмиграции, которая использует их не столько в религиозно-апологетических целях, сколько в клерикально-политических, причем с отчетливо выраженной антикоммунистической направленностью.

Сопоставим указанные идеи с фактами нашего исторического прошлого (в том числе и такими, которые в прошлом не оспаривались и богословами), и на основании этих фактов попытаемся восстановить действительную картину утверждения православия на Руси и в России, определить подлинное место данной религии в духовной жизни наших предков.

Проделать такое сопоставление нетрудно. Если о начальном этапе христианизации Древней Руси историче-

92

ских сведений сохранилось очень мало и их приходится собирать по крупицам, то процесс утверждения новой религии документирован и освещен историками (как светскими, так и церковными) с достаточной обстоятельностью. Исследователи не только собрали большой фактический материал, но и обобщили его.

К этим фактам и обобщениям мы и обратимся для опровержения с их помощью перечисленных выше богословских легенд, распространяемых нынешними поборниками русского православия.

Как прижилась новая вера

Считая православие единственной подлинной модификацией христианства, содержащей «чистую и неповрежденную истину Христову», его идеологи всячески подчеркивают отсутствие в этой конфессии каких бы то ни было посторонних примесей и инородных включений. Именно такая «чистота», «неповрежденность», «однородность» рассматриваются ими как одно из важнейших доказательств «богооткровенности» православия, его принципиального отличия от других религиозных систем — прежде всего более ранних, презрительно именуемых церковью «поганством» или «язычеством». Самых себя приверженцы православия объявляют монополистами «истинной веры», которая якобы воспринята в рафинированном виде и усвоена ими настолько глубоко и основательно, что в их сознании выработался иммунитет против внешних религиозных влияний, в том числе и языческих.

Вывод о принципиальном отличии православия от язычества и об отсутствии в православном вероучении и обрядности элементов языческого наследия очень важен для богословско-церковных кругов Московской патриархии. Он нужен им для того, чтобы обосновать «божественную сущность» своей конфессии, повысить мистическую значимость самого процесса христианизации Руси, который характеризуется церковной печатью как переход наших предков от заблуждения к истине, как замена «естественной» религии «богооткровенной».

Поэтому современным церковным авторам важно преподнести утверждение христианства на Руси как predetermined и стимулированный небесными силами процесс быстрого и глубокого усвоения всеми сословиями княжеской Руси и царской России «незамутненной православной веры» — усвоения, будто бы

93

совершавшегося как скачок в новое качество и потому сопровождавшегося стремительным, полным и окончательным разрывом масс верующих с язычеством во всех его проявлениях. Русский народ, подчеркивал патриарх Московский и всея Руси Алексей (Симанский), «более всего радел о сохранении в чистоте своей православной веры» (ЖМП, 1948, № 8, с. 6). «Приняв новую веру, — писал профессор-богослов И. Шабатин, — русские люди стремились к более полному освоению ее» (ЖМП, 1951, № 12, с. 44). Мысль о «глубоком восприятии веры Христовой нашими предками» постоянно высказывается и в церковной печати последних лет (Русская православная церковь, с. 8). Правда, иногда современные церковные авторы признают, что язычество на Руси не сразу сдало свои позиции и еще долго оставалось реальностью, с которой поборникам православия приходилось считаться продолжительное время. Обычно такие признания делаются в статьях и проповедях, посвященных миссионерской деятельности русских православных святых, и имеют целью показать самоотверженность этих миссионеров в насаждении «истинной веры».

Так, например, воспевая «старцев» (монахов, претендовавших на роль «наставников и руководителей душ человеческих на путях, ведущих к вечной жизни»), архиепископ Михаил (Чуб) как бы между прочим констатировал в статье «Духовность православия в выдающихся его представителях», что общество оставалось «долгое время после крещения Руси в плену язычества и двоеверия» (Богословские труды, сб. 10. М., 1973, с. 118).

Еще определеннее высказался по этому поводу протоиерей И. Сорокин, сумевший в одном абзаце своей проповеди «В день памяти всех святых, в земле Российской просиявших» высказать два взаимоисключающих суждения. Сначала он заявил, что вскоре после крещения киевлян «воя Русь стала православной», а затем добавил нечто прямо противоположное. Оказывается, «многие русские люди» продолжали верить в языческих древнеславянских богов, тайно ходили к колдунам, знахарям и волшебникам, обращались к «служителям идолов». «Долгое время» под покровом ночи в дремучих лесах и в домах совершались языческие обряды в честь домовых, леших и русалок. И все это было

охарактеризовано автором проповеди как «двоеверие» (ЖМП, 1980, № 7, с. 45).

94

Признавая существование язычества не только до начала «крещения Руси», но и после, современные богословы русской православной церкви характеризуют его как нечто принципиально отличное от православия, никак не повлиявшее на православное вероучение и обрядность, существовавшее в качестве «суеверия», которое якобы со временем было полностью и окончательно вытеснено «истинной верой».

Между тем данные отечественной истории (в том числе и приводившиеся в дореволюционной церковной печати сведения о результатах миссионерской деятельности православного духовенства и монашества) свидетельствуют о том, что не было быстрого и глубокого усвоения народными массами нашей страны нововведенного христианства. Не получилось и полное преодоление христианством славянских дохристианских верований, обрядов, традиций. Зато имело место длительное, многовековое сосуществование византийского христианства со славянским язычеством: вначале в качестве параллельно функционировавших самостоятельных вероисповедных систем, а затем — вплоть до настоящего времени — в виде двух компонентов единого христианского религиозно-церковного комплекса, именуемого русским православием.

Как было отмечено ранее, во многих регионах нашей страны формальная христианизация местного населения началась значительно позднее начальной фазы «крещения Руси» и тянулась вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. Это значит, что на протяжении многих столетий язычество монолитной глыбой продолжало существовать как самостоятельное социальное явление, с которым православие не могло совладать. Лишь к началу XX века почти все народности нашей страны, придерживавшиеся дохристианских (языческих) верований, были обращены — по крайней мере номинально — в русское православие.

Само обращение в христианство того или иного племени, народности или народа еще не означало устранения язычества из религиозной жизни данной этнической группы: какое-то время язычество сохранялось в качестве идеологической оппозиции новопринятой вере и оставалось достоянием немалого числа лиц. Наличие значительных языческих групп и даже масс в составе формально окрещенной этнической общности — обычное явление в истории многих народов нашей страны, повсеместно отмечавшееся дореволюционными церков-

85

ными историками. «Невозможно, — категорически заявлял в своей «Истории русской церкви» архиепископ Макарий (Булгаков), — чтобы в каком-либо народе вдруг могли искорениться религиозные верования, которые существовали, может быть, целые века и тысячелетия» (т. I, с. 25 — 26). Далее он показывал, что очень долго в России наряду с христианами были «такие, которые придерживались языческих преданий и суеверий. Некоторые собирались у рек, болот, колодцев и там совершали свои моления, приносили жертвы идолам; другие предавались волхованиям и чародеяниям: вера в силу волхвов была так велика, что по местам являвшиеся волхвы увлекали за собою целые толпы, несмотря на все безрассудство своего учения и даже явное противление христианству» (т. II, с. 293).

Действительно, стойкие приверженцы славянского язычества не просто хранили свои верования, оберегая их от посягательств извне, но и активно отстаивали традиционные формы религиозной жизни, оказывая противодействие попыткам миссионеров насильно или с помощью уговоров навязать им новую веру.

По свидетельству летописи, были такие язычники-оппозиционеры в среде киевлян, которых обращал в христианство сам князь Владимир; именно они игнорировали категорический приказ великого князя и предпочли попасть в число его врагов, но не принимать новой веры.

Несколько веков существовала языческая оппозиция в Новгородской земле, о чем свидетельствует не только поддержка большинством новгородцев в 1071 году волхва, но и другие события такого же рода, отмеченные историками Великого Новгорода. Очень долго сохранялось влияние язычества в Пскове, а также в других древнерусских землях, подвергнувшихся христианизации в разное время.

Но дело не в одной лишь языческой оппозиции с ее открытым непринятием христианства. Гораздо

серьезнее было непринятие скрытное, ослаблявшее христианство изнутри. Фактическими язычниками оставались многие номинальные христиане. Такое состояние сами же богословы охарактеризовали как «двоеверие». Вот что пишет о них «Повесть временных лет»: «Словом называемся христианами, а на деле живем, точно поганые... Ведь если кто встретит черноризца, то возвращается домой, также встретив отшельника или свинью, —

96

разве это не по-поганому?.. Этими и иными способами вводит в обман дьявол» (с. 314).

Многие из крестившихся во времена князя Владимира, признает архиепископ Макарий (Булгаков) в своей многотомной «Истории русской церкви», «в душе оставались язычниками; исполняли внешние обряды святой церкви, но сохранили вместе суеверия и обычаи своих отцов. Неудивительно, если некоторые из подобных христиан могли с течением времени, по каким-либо обстоятельствам, даже вовсе отпасть от церкви, снова сделаться язычниками» (т. I, с. 28).

Как о массовом явлении пишет о «двоеверии» номинальных христиан профессор-богослов Е. Е. Голубинский: «В первое время после принятия христианства наши предки в своей низшей массе или в своем большинстве, буквальным образом став двоеверными и только присоединив христианство к язычеству, но не поставив его на место последнего, с одной стороны, молились и праздновали богу христианскому с сонмом его святых или — по их представлениям — богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно: праздновался годовой круг общественных праздников христианских и одновременно с ним праздновался таковой же круг праздников языческих; совершались домашние требы через священников по-христиански и в то же время совершались они через стариков и через волхвов и по-язычески; творилась домашняя молитва богу и святым христианским и вместе с ними и богам языческим» (т. I, ч. II, с. 849).

О том, как медленно усваивалось христианство в Древней Руси, свидетельствует следующий факт, установленный академиком Б. А. Рыбаковым: «В материалах раскопок русских сельских кладбищ X — XIII веков почти нет предметов, связанных с христианством. Деревня была еще языческой. Единственная уступка церкви состояла в том, что прекратилось сожжение мертвых и их стали предавать земле» I.

Мало что изменилось в части «двоеверия» и в последующие столетия. Характеризуя церковную жизнь XV — XVI веков, архиепископ Макарий (Булгаков) отмечал, что хотя со времени начала «крещения Руси»

' *Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X — XIII вв., с. 16.*

97

прошли столетия, язычество все еще не сдавало своих позиций, продолжая успешно конкурировать с христианством. Многие, писал он, «еще верили в волхвов, знахарей, чародеев и думали, что они имеют сношения с злыми духами, знают таинственные силы природы, настоящее и будущее, что они могут портить людей и исцелять их, наводить на людей и на скотов всякие болезни и врачевать их, насылать народные бедствия и удалять их» (т. VIII, кн. III, с. 314).

Не только простой люд, но и великие князья обращались к ведунам и волшебникам: пользовались их заговорами, брали у них лечебные зелья и коренья, просили их помощи и совета. В частности, именно так поступали Василий III и Иван IV.

Популярность язычества в формально христианской среде констатируется Стоглавом'. «Волхвы и чародейники, — говорится в соборном документе, — дьявольскими действиями мир прельщают и от бога отлучают .. да по погостам, и по селам, и по волостем ходят лживые пророки и заповедают богомерзкие дела творить». Там же отмечается, что даже священники («невегласы попы») совершали обряды чисто языческого характера: клали под престол на несколько недель соль, а потом «давали на врачевание людям и скотам»; то же проделывали с мылом.

В Стоглаве приведены многочисленные примеры совершения в христианские праздники чисто языческих обрядовых действий. Вот лишь некоторые из них: «В великий четверток рано утром палят солому и кличут мертвых...

В Троицкую субботу по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках (кладбищах) и

плачут на гробах с громким воплем, а когда начнут играть скоморохи, гудники и перегудники, то, перестав плакать, начинают скакать и плясать, и бить в ладони, и петь сатанинские песни на тех же кладбищах...

В пасхальную неделю совершают радуницы² (происходили на могилах и соединялись сначала с плачем по умершим, а потом с пиршеством при бубнах, песнях, плясках) и всякое на них беснование...

В ночь под праздник рождества св. Иоанна Пред-

¹ Стоглав — церковный собор 1551 года, постановления которого составили сборник, состоящий из ста глав Отсюда и название сборника — Стоглав, которое было перенесено и на сам собор.

² Радуница, или радо ниц а, — починки на кладбище, во время которых пили сами и «угощали» покойников.

98

течи и на самый праздник во весь день и ночь, равно и в навечерие Рождества Христова и Богоявления, в городах и селах мужи и жены, отроки и девицы собираются вместе и со всякими скоморошествами, с гуслими и сатанинскими песнями, с плясками и скаканием ходят по улицам и по водам, предаются различным играм и пьянству... а под конец ночи спешат к реке с великим криком, как бесные, и умываются водою, и когда начнут звонить к заутрени, отходят в дома свои и падают, как мертвые, от великого клокотания...

В первый понедельник Петрова поста ходят по селам, по погостам, по рекам и по рощам на игрища и творят бесовские потехи» (Цит. по кн.: *Макарий*. История русской церкви, т. VIII, кн. III, с. 342 — 343).

Такие же сетования на засилье язычества в номинально христианской среде встречаем мы и на страницах Псковской летописи XVI века. В частности, там приведено послание игумена Елеazarова монастыря псковскому князю (1505 г.), где выражено возмущение тем, что накануне рождества Иоанна Предтечи (Ивана Крестителя) «во святую ту ночь мало не весь град взмятется, и в селах возбесится в бубны и в сопели и гудением струнным, и всякими подобными игрании со-танинскими, плесканием и плясанием, женам же и девам и главами киванием и устнами их неприязен клич, вся скверные бесовские песни, и хрептом их вихляния, и ногам их скакание и топтание... яко сущий идолослужителие бесовский праздник сей празнують... яко день Рождества Предотечи великого празнують, но своим древним обычаем» (Псковские летописи, вып. 1, с. 90 — 91).

Многовековую приверженность крещеного населения княжеской Руси и царской России языческим верованиям, праздникам и обрядам дореволюционные церковные историки объясняли не только силой традиции (приверженностью «вере отцов»), но и тем, что эти верования, праздники и обряды были теснее связаны с укладом жизни и бытом народным, чем христианские, сложившиеся в иной среде и потому очень долго остававшиеся чем-то чужеродным для наших предков.

«Двоеверие», сначала явное, затем скрытое, впоследствии было преодолено русским православием, но преодоление это оказалось в значительной степени формальным, и достигла его церковь ценой компромисса, посредством приспособленчества. Византийское христианство не устранило славянское язычество из созна-

99

ния и повседневного обихода народов нашей страны, а ассимилировало его, включив языческие верования и обряды в свой вероисповедно-культурный комплекс.

Такая ассимиляция стала возможной потому, что христианство (в том числе и принесенный на Русь византийский вариант) содержит в себе многие элементы дохристианских верований и культов, языческих по своей религиозной сущности. Это родство христианства с язычеством, принципиально отрицаемое современными православными богословами и церковными проповедниками, создало основу для христианско-языческого синкретизма¹, составляющего религиозную сущность русского православия.

Как же осуществлялось ассимилирование византийским христианством языческого наследия дохристианской Руси?

Прежде всего произошло сближение основных объектов поклонения древних славян с главными

персонажами христианского пантеона, у которых были отненены их языческие начала. На Христа, богородицу и прочие христианские «силы небесные» были перенесены черты древнеславянских божеств-покровителей со всеми их свойствами и функциями, отражавшими характер хозяйственной деятельности и бытовой уклад жизни основной массы населения Древней Руси.

Так, например, евангельский «богочеловек» Иисус Христос, чей образ в христианском вероучении предельно усложнен и догматизирован (в нем персонифицированы такие сложные богословские понятия, как идея искупления, учение о спасении и т. д.), в сознании рядовых приверженцев русского православия основательно трансформировался. Он стал восприниматься как некое полужыческое божество с чертами Рода и Перуна, пекущееся не о таких чисто мистических явлениях, как «спасение души», а преимущественно о земных нуждах своих почитателей. На Руси его почитали как Спаса-повелителя, которого следует побаиваться и потому регулярно ублажать жертвоприношениями, совершаемыми в храме Спаса-покровителя, чьей поддержкой надо заручаться во всех случаях жизни. Спаса-заступника, у которого можно искать помощь в трудную минуту. Поэтому и православные праздники, посвященные Иисусу Христу, отмечались в народном оби-

' Синкретизм — слияние верований и обрядов разных религий.

100

ходе не как события евангельской истории земной жизни «сына божия», а как повод для поклонения Спасу-ревнителю о благополучии верующих в него и не скупающихся на жертвы ему.

Но главным объектом поклонения приверженцев православия на Руси стал не Иисус Христос и не христианская троица в целом (бог-отец, бог-сын и бог — дух святой), а земная мать «богочеловека» — дева Мария, которую чтут как «матерь Божию», «Богородицу». В сознании членов русской православной церкви она заняла — и продолжает занимать поныне — центральное место, не предусмотренное ни догматикой, ни нормами церковной жизни (канонами). Этот евангельский персонаж, которому христианским вероучением отведена далеко не центральная роль, принял на себя все то, что раньше предназначалось Рожаницам и Мокоши. Христианская богородица стала восприниматься с чисто языческих позиций: как женское аграрное божество, являющееся стимулятором непрерывного возрождения природы, источником плодородия земли, гарантом урожая — словом, создателем основ для нормальной жизни земледельца. Поэтому вопреки христианской догматике, которая характеризует богородицу прежде всего как «матерь Божию», «приснодеву», «пречистую», «все-непорочную» и т. п., православные верующие выдвинули на первый план функции покровительницы, заступницы, помощницы в делах первоочередной важности: ее называют не только «утешительницей», «целительницей», «спасительницей», но и «вододательницей», «млекопитательницей», «спорительницей хлебов».

Центральное место культа богородицы в оязыченном русском православии подтверждается также тем, что ей посвящено больше икон, чем троице, Христу и всем остальным христианским персонажам, вместе взятым. Одних только «чудотворных» икон богородицы более двухсот: в «Православном церковном календаре на 1983 год» упомянуты 206 из них, а в таком же календаре на 1916 год — 212. Характерно, что лишь немногие из этих икон носят христианские названия, отражающие строго догматический взгляд на богородицу: «Слово плоть бысть», «Блаженное чрево», «Благовещение», «Всеблаженная», «Прежде рождества и по рождестве дева» и т. д. Значительная же часть «чудотворных» богородичных икон названа в соответствии с языческим истолкованием места богородицы в христианском культе: «Взыскание погибших», «Вододательница»,

101

«Всех скорбящих радостен», «Живодательница», «Жи-воносный источник», «Избавление от бед», «Милующая», «Млекопитательница», «Неопалимая купина», «Отрада», «Скоропослушница», «Спасительница утопающих», «Споручница грешных», «Тучная тара», «Утешение в скорбях», «Умягчение злых сердец», «Цели-тельница» и т. п.

Наряду с Христом и богородицей языческую окраску получили в русском православии и другие «силы небесные»: как положительные (ангелы, архангелы, херувимы и пр.), так и отрицательные (сатана, бесы и т. п.). К ангелам были причислены духи — покровители локального характера, вроде домового, а к бесам отнесена вся та мелкая нечисть, олицетворяющая неудачи и беды, которой

фантазия славянина-язычника населила окружавший его мир.

Следы языческого влияния отчетливо просматриваются в православном культе святых, который сам является не чем иным, как рецидивом язычества в христианстве, помогшим последнему как монотеистической религии распространить свое влияние на приверженцев политеизма. На это обстоятельство указывал Ф. Энгельс, отметивший, что христианство «могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых» 1.

Действительно, принесенные на Русь христианские святые совместились в сознании наших предков с древнеславянскими божествами-покровителями и стали восприниматься не в православном контексте, а в чисто языческом. Такая же участь постигла и собственных святых русской православной церкви, которые стали появляться с XI века: князья Борис и Глеб, княгиня Ольга и др. Например, в образе библейского пророка Илии, как он воспринимался обыденным сознанием приверженцев русского православия, отчетливо просматриваются черты древнеславянского Перуна. Поэтому и закрепилось за ним название — Илья Громовник. А так как день памяти этого святого приходился на конец июля (по старому стилю), то его почитали еще и как покровителя жатвы.

Севастикийский христианский епископ Власий, никогда не занимавшийся скотоводством, ассоциировался

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 490.

102

(видимо, по созвучию) с языческим Волосом (Белесом), переняв от него функции «скотьего бога».

Епископ города Миры Ликийские Николай, реальность которого не доказана, что не мешает церкви чтить его как Николая Чудотворца или Николая Угодника, превратился в Николу — покровителя земледелия и урожая, а также властелина водной стихии — спасителя рыбаков и моряков (Никола Морской). Популярностью своей он соперничал на Руси со Спасом и богородицей.

Полководца римского императора Диоклетиана Георгия Победоносца (III в.) народная фантазия, вскормленная язычеством, «переквалифицировала» в Егория — покровителя скотоводства, земледелия и охоты, конкурировавшего с Власием и другими «скотскими святыми».

Византийских каменотесов братьев-мучеников Флора и Лавра (II в.) наделили чертами языческих «кои-ских богов» — покровителей и целителей лошадей.

Иерусалимского христианского архиепископа Модеста (VII в.) «специализировали» как «целителя скота», а римских врачей, «мучеников-бессребренников» Косму и Дамиана (III в.) сделали «целителями кур» (а заодно и покровителями кузнечного ремесла — «святыми кузнецами»).

Наши предки в случае заболевания обращались за помощью к своим божествам и духам. Став христианами, они искали такого же исцеления у христианских святых. Считалось, например, что Иоанн Креститель помогает от головной боли, мученик Лонгин-сотник (I в.) — от глазных болезней, священномученик Антипа (I в.) — от зубной боли, великомученик Артемий (IV в.) — от грыжи и болезней желудка, мученик Конон (I в.) — от оспы, святитель Иулиан (I в.) — от детских болезней, преподобный Марон (IV в.) — от лихорадки и т. п.

По аналогии с общехристианскими святыми функции «покровителей и целителей» получили и русские «угодники божий», канонизированные церковью в разное время. Так, древнерусских князей Бориса и Глеба стали почитать как покровителей посевов, соловецких монахов Зосиму и Савватия — как опекунов пчеловодства и пр. Страдавшим глазными болезнями рекомендовали обращаться за исцелением к новгородскому епископу Никите (XII в.) или к казанским иерархам Гурию и Варсонофию (XVI в.), больным ногами — к Си-103

меону Верхотурскому (XVII в.), изнемогающим от грудной болезни — к митрополиту Димитрию Ростовскому (XVIII в.), парализованным — к монаху Александру Свирскому (XVI в.) и т. д.

Дни памяти многих святых рассматривали как календарные даты, фиксирующие оптимальные сроки тех или иных сельскохозяйственных работ. Святых награждали эпитетами, не имевшими никакого отношения ни к роду их деятельности, ни к причинам церковного почитания — эпитетами, явно принижавшими образ «угодников божиих». Некоторые из них охарактеризованы прямо-таки фамильярно, словно речь идет не об объектах христианского пантеона, а о языческих духах-покровителях домашнего масштаба. Такие характеристики помещались в дореволюционных

изданиях церковного календаря, в рубрике «Народные приметы».

Вот как изложены эти приметы в «Православном календаре на 1916 год».

18 января (здесь и далее даты приводятся по старому стилю) — память александрийского архиепископа Афанасия Великого, автора многочисленных богословских сочинений апологетического содержания (IV в.). В церковном календаре о нем сказано восторженно-почтительно: «Великий отец церкви и столп православия». А в народном он назван без всякого почтения «Афанасием ломоносом».

Константинопольского патриарха Тарасия (VIII в.), созвавшего VII вселенский собор, где было осуждено иконоборчество и восстановлено иконопочитание (день памяти — 25 февраля), в народе окрестили «Тарасом кумашником (лихорадочником)». А монаха-исповедника Василия (VIII в.) — «Василием капельником» (28 февраля).

По церковному календарю 19 марта почитается мученица Дарья — бывшая жрица Афины Паллады, принявшая христианство и за это пострадавшая в III веке. А в народном — она упомянута как «Дарья обгати проруби: белят холсты».

27 марта церковь чтит святую мученицу Матрону Солунскую (III или IV в.), а верующие почитали ее как «Матрену полурепницу».

Преподобная Мария Египетская (VI в.) в народном календаре охарактеризована как «Марья пустые щи» (1 апреля), мученица Ирина — как «Ирина рассадница» (16 апреля), мученица Мавра (III в.) — как «Мае-

104

ра молочница» (3 мая), великомученица Ирина (I — II вв.) — как «Арина рассадница» (5 мая), праведный Иов Многострадальный — как «Иов горошник» (6 мая), мученик Исидор (III в.) — как «Сидор огуречник» (14 мая), халкидонский епископ Никита-исповедник (IX в.) — как «Никита гусятник» (28 мая), пророк Елисей (IX в. до н. э.) — как «Елисей гречкосей» (14 июня), Сампсон Странноприимец (VI в.) — как «Самсон сеногой» (27 июня), преподобномученица Евдокия (IV в.) — как «Евдокия огуречница» (4 августа), великомученик Никита (IV в.) — как «Никита репорез, гусепролет» (15 сентября), преподобный Сергей Радонежский (XIV в.) — как «Сергий курятник» (25 сентября) и т. д.

Явно языческое понимание места и роли святых просматривается в следующих поговорках, вошедших в народный календарь: «Феодор Студит — землю студи г», «Пришел Феодул — теплом подул», «Василий Парийский землю парит», «На святого Пуда доставай пчел из-под спуда», «На Кузьму сей морковь и свеклу», «Борис и Глеб сеют хлеб», «Придет пророк Амос — пойдет в рост овес», «Стефан Савваит ржице-матушке к земле кланяться велит», «Святой Василий овцам шерсть дает», «На Лупа льны лупятся», «Святой Тит последний гриб растит», «Иван Предтеча гонит птицу за море далече» и пр.

Ассимилированию русским православием славянского язычества способствовало также почитание икон, которое в принципе ничем не отличается от поклонения древнеславянским кумирам и идолам. Формально, согласно христианской догматике, сила иконы — в сверхъестественности изображенного на ней объекта (троицы, Христа, богородицы, святых), и помогает молящемуся перед иконой не сама икона, а отраженный на ней «первообраз». Фактически же с самого начала христианизации Руси приверженцы православия стали поклоняться иконе как самостоятельному объекту почитания (отсюда простонародное название иконы «богом») и именно от нее ждали помощи, содействия, заступничества. Принявшим новую веру иконы заменили их прежних языческих идолов; и относились к иконам в общем-то по-язычески, как к фетишам: их помещали не только в храмах и домах, но и на улице, на площади, на развилке дорог, во дворе (поближе к тем, кого икона должна была защищать), их старались умиловить, как и древнеславянского истукана

105

К «защитной силе» икон обращались в трудные времена: в случае болезни, эпидемии, при неурожае или ином стихийном бедствии. Иконам возносили хвалу за хороший урожай, прекращение мора, благополучный окот скота и т. д. Перед ними зажигали благодарственные свечи, их покрывали дорогим окладом из серебра и золота, украшали драгоценными камнями. Но если молитвенные

обращения к иконе не давали видимых результатов, то ее могли и наказать: снять со стены, убрать в чулан, а то и просто выбросить — словом, поступали с ней так же, как и с языческим истуканом, не ублажившим своего владельца.

Вот два примера таких наказаний, приведенные Н. М. Никольским в его «Истории русской церкви» (М., 1983, с. 51).

Во время взятия Новгорода шведами (1611 г.), когда город был охвачен пожаром, один новгородец выставил икону святого Николая и молитвенно просил ее уберечь его дом от огня. Однако, несмотря на эту молитву, дом загорелся. Возмущенный владелец иконы бросил ее в огонь со словами: «Ты не хотела помочь мне, теперь помоги себе самой!»

У крестьянина воры украли вола. Посчитав, что это случилось по нерадению иконы, которая почиталась как охранительница дома, хозяин выбросил ее в навоз, сопроводив свою карательную акцию следующими словами: «Я тебе молюсь, а ты меня от воров не сберегаешь!»

Имея в виду именно такое утилитарно-языческое отношение русского мужика к иконе, В. Г. Белинский в своем «Письме к Н. В. Гоголю» охарактеризовал его народной поговоркой: «Годится — молиться, а не годится — горшки покрывать».

Отношение к иконе как к фетишу, обслуживающему лишь своего хозяина, отчетливо проявлялось во время княжеских междоусобиц. Противоборствующие стороны, принадлежавшие к православию и, следовательно, обязанные поклоняться одним и тем же «небесным силам», чтить одни и те же иконы, на самом деле поклонялись лишь собственным иконам и пренебрежительно относились к иконам противника: над ними глумились, их уничтожали или брали в плен, чтобы затем сделать своими заступниками.

Бывали случаи, когда две разные иконы одной и той же богородицы противопоставлялись одна другой как фетиша враждующих между собой групп, каждая

106

из которых исповедовала православие. При этом одна из таких икон объявлялась победительницей и ее чтили как «чудотворную». Следы такого противопоставления, языческого по самой своей сути, сохраняются в русском православии поныне.

...Среди «чудотворных» богородичных икон, особо почитаемых русской православной церковью, есть два образа богородицы, называемые «Владимирская» и «Знамение».

Первая икона была привезена в Киев из Византии. Находилась в Вышгороде, в одном из женских монастырей, откуда ее забрал князь Андрей Боголюбский (сын Юрия Долгорукого) и перенес во Владимир. Икона была главной святыней Владимиро-суздальского княжества, сопровождавшей князя во всех его походах и «обеспечивавшей» ему поддержку богородицы. Позднее икона была перенесена в Москву, где также почиталась как «чудотворная»: ей приписывалось спасение Москвы от Тамерлана (1395 г.), Ахмата (1480 г.) и Махмет-Ги-рея (1521 г.).

Но однажды Владимирская икона богородицы была посрамлена (а с ней, естественно, и сама богородица), и посрамила ее вторая из названных выше икон. Произошло это при следующих обстоятельствах. В 1170 году войско Андрея Боголюбского осадило Новгород, уповав на содействие «Владимирской». Дальше предоставим слово составителям «Православного церковного календаря на 1979 год»: «Новгородцы, видя страшную силу противника и изнемогая в неравной борьбе, всю свою надежду возложили на господина и пресвятую богородицу. Святитель Иоанн, архиепископ новгородский, услышал в алтаре Божиим соборного храма глас, поведавший ему взять из церкви Спаса на Ильине улице икону пресвятой богородицы и вознести ее на городскую стену. Икону после слезных молений пред ней внесли на стену и поставили близ того места, где последовал приступ неприятеля. Одна из стрел суздальцев уязвила святой образ, при этом лик пресвятой богородицы обратился к городу и оросил своими слезами фелонь архипастыря. Этим чудотворный образ богородицы подал осажденным знак (знамение) того, что царица небесная молится пред сыном своим об избавлении города» (с. 56).

Современного православного богослова, которому принадлежат приведенные строки, ничуть не смущает то обстоятельство, что православные суздальцы, чтив-

107

шие богоматерь и поклонявшиеся ее Владимирской иконе, метали стрелы в Новгородскую икону той же бого-матери как в чужой, враждебный фетиш. Не видит он ничего необычного и в том, что Владимирская икона, уже бывшая «чудотворной», не пересилила Новгородской, тогда еще «чудотворностью» не обладавшей, что, следовательно, слава «Знамения» в беславии Владимирской. А ведь все это — следствие чисто языческого восприятия иконы как идола, фетиша. И если такое восприятие не смущает нынешних идеологов русской православной церкви, то об основной массе дореволюционных верующих и говорить нечего.

Наконец, языческо-христианский синкретизм русского православия обнаруживается в том, что наиболее живучие славянские дохристианские праздники и ритуалы были включены (либо непосредственно, либо в несколько переосмысленном виде) в состав православной обрядности, а языческие символы переплелись с христианской символикой.

Ограничимся всего лишь несколькими примерами.

Древние славянские новогодние святки с ряженьем, колядками и прочей языческой атрибутикой вошли в христианский рождественско-новогодний праздничный цикл, но их языческое содержание сохранилось.

Явно языческим элементом в православном церковно-праздничном ритуале является масленица — неделя, предшествующая предпасхальному великому посту. По своему происхождению и сущности это совокупность сельскохозяйственных и семейно-бытовых обрядов магического характера, отражавших радость расставания с уходящей зимой и психологическую подготовку древних славян к приближающейся весне. Основные компоненты этого праздника (блины, катанье на лошадях, ряженье, поминовение покойников, сожжение чучела «масленицы» и т. п.) не имеют никакого отношения к христианской символике. Кстати, именно аграрно-бытовые истоки масленицы позволили нашему обществу полностью очистить ее от религиозно-мимического содержания, искусственно вложенного в нее язычеством и христианством, и превратить ее в чисто светский праздник проводов зимы.

' Колядки — песни, исполнявшиеся в дни празднования Коляды (так назывался цикл древнеславянских праздников, посвященных зимнему солнцевороту и тесно связанных с первобытным культом природы).

108

Много языческих включений в православной пасхе, которая воспринималась новокрещенными не столько как день воскресения Иисуса Христа, а как праздник воскресающей природы, во время которого старались магическими средствами обеспечить оптимальное развитие природных процессов, создающих материальную основу благополучия земледельца. Отсюда пасхальный культ хлеба-кулича и яйца — символов жизни.

Древнеславянский цикл весенне-летних обрядов, связанных с культом предков и земледельческой магией (русальная, или зеленая, неделя — зеленые святки), был включен церковью в православный праздник троицы. Между тем основной элемент празднеств этого цикла — поклонение березе — не имеет никакого отношения к главному сюжету христианской троицы или пятидесятницы: сошествию на учеников Иисуса Христа (апостолов) святого духа, благодаря чему они узнали о троичности бога: бог-отец, бог-сын и бог — дух святой.

Летне-осенние обряды славян, знаменовавшие завершение основных сельскохозяйственных работ, русское православие объединило в праздник преображения господня, получивший название спаса. Но в народном календаре спас связывался не с христианским сюжетом преображения Иисуса Христа на горе Фавор, а со сбором урожая: спас медовый, спас яблочный и спас хлебный.

Много языческих влияний в русской православной символике: в украшениях храмов, в отделке культовых предметов и богослужебного одеяния, в сюжетах икон и т. п. «Само церковное декоративное искусство русского средневековья, — считает академик Б. А. Рыбаков, — было пронизано языческими элементами. Языческие сюжеты дополняли, с точки зрения древнерусского человека, христианскую символику»¹.

Изучив элементы украшений древнерусских храмов, церковных предметов и облачений, Б. А. Рыбаков убедительно доказал наличие в них языческих компонентов, что свидетельствует о «сильной живучести древних языческих образов, проникающих даже в сферу чисто церковного

искусства»².

Таким образом, у идеологов современного русского православия нет никаких оснований характеризовать

¹ Рыбаков Б. А. Русское прикладное искусство X — XIII вв., С. 75.

² Там же, с. 87.

109

свою религию как христианство первозданной чистоты и неземного происхождения, якобы не имеющее ничего общего с грубым, примитивным и приземленным язычеством. В действительности русское православие сформировалось как христианско-языческий конгломерат, что давало основание многим дореволюционным богословам и церковным историкам говорить о торжестве в нем фактического двоеверия.

Так, например, в неоднократно цитированной «Истории русской церкви» Е. Е. Голубинского не только приведены многочисленные примеры чисто механического соединения в русском православии элементов христианства и язычества, но и сделан вывод о том, что явное языческо-христианское двоеверие населения Киевской Руси так и не было преодолено в последующие века, а лишь приобрело скрытые формы.

После времен двоеверия явного, открытого и сознательного, писал этот церковный историк, настали времена двоеверия скрытого, маскированного и бессознательного. Наибольшая часть верований, празднеств и обычаев языческих осталась в народе и после исчезновения богов языческих, но ее стали воспринимать как наследие отцов. «Во втором периоде скрытого и бессознательного двоеверия, — считал Е. Е. Голубинский, — народ находится отчасти и до настоящего времени, ибо до сих пор под именем суеверий, обычаев и обрядов, народных праздников и увеселений он все еще немало удерживает в своей вере и в своем быту остатков язычества» (т. I, ч. II, с. 838 — 839). Но в таком положении, по мнению Е. Е. Голубинского, находился не только народ — полухристианами-полуязычниками были и религиозные идеологи, так как «с принятыми верованиями христианскими сохранен был весьма большой остаток прежних верований языческих», причем «часть языческой догматики перенесена была из язычества в христианство сполна, во всем объеме» (там же, с. 835).

Все это, вместе взятое, подвело Е. Е. Голубинского к следующему заключению, которое он относил к духовенству и мирянам своего времени (конец XIX — начало XX века), но оно полностью применимо и по отношению к нынешним приверженцам русского православия: «Мы и доселе продолжаем язычествовать» (там же). В правильности приведенных слов одного из крупнейших историков русской православной церкви мы еще не раз сможем убедиться.

110

Глубокая религиозность или внешнее благочестие?

Если безосновательны утверждения богословско-церковных кругов Московской патриархии о полном и окончательном вытеснении православием языческого наследия Древней Руси, то, может быть, не лишены основания их заявления о глубоком усвоении нашими предками христианской веры, об исключительной религиозности славянских народов нашей страны? Заявления такого рода высказываются на страницах послереволюционных изданий русской православной церкви, преподносятся как констатация абсолютной и общеизвестной истины. Вот лишь наиболее характерные из них, взятые из богословских публикаций разных лет: «Русский народ превыше всяких благ и сокровищ мира почитал божественный дар православной веры» (ЖМП, 1948, № 8, с. 6); он «с полной искренностью и всецелой отданностью своего сердца принял истинную православную веру» (там же, с. 39); ему присуща «непоколебимая приверженность православной вере» (ЖМП, 1949, № 7, с. 32), которая им «усвоена глубоко и прочно» (ЖМП, 1972, № 2, с. 24).

Особенно часто делаются такие заявления сейчас, в преддверии тысячелетия крещения киевлян, чтобы лишний раз внушить советским людям мысль об определяющем влиянии данного события на духовный облик наших предков. В юбилейных материалах настойчиво проводится мысль о «глубине восприятия веры» основной массой приверженцев православия (Русская православная церковь, с. 8). Современные церковные авторы заявляют, будто за прошедшие века эта вера «укрепилась в сердце нашего народа» (ЖМП, 1980, № 7, с. 45), который ознакомился с новой верой «в сравнительно

короткий период» (ЖМП, 1982, № 5, с. 50).

Тезис о глубоком усвоении приверженцами русского православия догматических основ христианства, об их проникновении в самую суть этой религии не нов. В дореволюционные годы его широко пропагандировали официальные инстанции русской православной церкви, создавшие и поддерживавшие миф о «святой Руси» и «русском народе-богоносце».

Более шести десятилетий отстаивают этот тезис реакционные круги русской церковной эмиграции, стремясь, в частности, представить в идеализированном виде дореволюционный уклад жизни и вызвать симпатии

111

к нему со стороны мировой общественности. О России дореволюционной поры они говорят и пишут как о стране, где глубокая религиозность якобы была общенациональной чертой, снимавшей остроту классовых противоречий, объединявшей в одно целое все классы и сословия, обеспечивавшей гармонию социальных отношений и тем самым создававшей стране репутацию «святой Руси», а ее населению — ореол «народа-богоносца».

Именно в такой религиозности усматривают идеологи «русской зарубежной церкви» первопричину всех успехов, достигнутых Россией в процессе становления ее как великой державы, первооснову всех духовных ценностей, внесенных русским народом и другими народами нашей страны в развитие всемирной цивилизации, в сокровищницу мировой культуры. О каких бы сторонах дореволюционного уклада жизни ни говорилось в русской эмигрантской печати, в конечном счете все сводится к религии и из религии же выводится.

Так, например, в одной из своих статей профессор Г. Знаменский пишет о религии (православии) как об «основе основ, альфе и омеге исторически славного процветания России в ее лучшие и святые периоды бытия» и заявляет, будто главным содержанием «русской души» является «незыблемая вера в святую Русь и в русского человека-богоносца» (Православная Русь, 1976, №20, с. 5).

Еще отчетливее и категоричнее выражена эта глубоко ложная мысль в заметке некоего П. Мара «Падение и возрождение России», проникнутой духом злобного антисоветизма. В заметке утверждается, будто Русское государство до своего «революционного падения» (начиная с 1905 года) было проникнуто религиозно-православным духом, благодаря чему имела наша родина духовно-нравственную опору, укрепляющую государственную, общественную и семейную жизнь. Более того, по мнению автора заметки, «и сама русская культура, со всеми ее выражениями в литературе, в искусстве, музыке, расцвела именно на этой религиозно-нравственной, православной основе, создавая ту «славянскую душу», перед которой в недоумении останавливался Запад» (там же).

Высказывания такого рода, не имеющие ничего общего с истиной, призваны подвести читателей эмигрантских изданий к выводу о том, что в дореволюционной России якобы не было никаких предпосылок для развития антиклерикализма, свободомыслия и атеизма и что

112

такую многовековую идиллию всеобщей глубокой религиозности нарушили лишь три русские революции, прошедшие под знаком «богоборчества», органически чуждого «русскому народу-богоносцу».

Однако уже в первой половине прошлого столетия миф о глубокой религиозности русского народа был подвергнут резкой и аргументированной критике со стороны прогрессивных кругов дореволюционной России -- в первую очередь революционных демократов. Ярким примером именно такой критики является знаменитое «Письмо к Н. В. Гоголю», принадлежащее перу великого русского критика-демократа В. Г. Белинского.

Опровергая утверждение Н. В. Гоголя о глубокой религиозности русского народа, автор письма гневно заявил: «По-вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиетизм, благоговение, страх божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе задницу... Приглядитесь попристальнее, и вы увидите, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности... Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем. Религиозность не привилась в

нем даже к духовенству, ибо несколько отдельных исключительных личностей, отличающихся тихою холодною аскетическою созерцательностью, ничего не доказывают. Большинство же нашего духовенства отличалось только толстыми брюхами, схоластическим педантством да диким невежеством» 1.

Низкий уровень и примитивный характер религиозности народных масс дореволюционной России убедительно и наглядно отражен в русской художественной литературе XIX — XX веков: в творчестве А. И. Герцена, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Н. Г. Помяловского, Н. С. Лескова, Г. И. Успенского, А. П. Чехова, Л. Н. Толстого, В. Г. Короленко, А. И. Куприна, А. М. Горького, Л. Н. Андреева и др.

Лишь номинально верующими предстают перед читателем крестьяне из повести А. П. Чехова «Мужики»: «Старик не верил в бога, потому что почти никогда не думал о нем... Баба верила, но как-то тускло... Мария и Фекла крестились, говели каждый год, но ничего не

' *Белинский В. Г.* Избр. филос. соч., т. II. М., 1948, с. 516.

113

понимали... В прочих семьях было почти то же: мало кто верил, мало кто понимал».

Самые примитивные представления о религии у баб из рассказа Г. И. Успенского «Пятница»: они легко принимают на веру любую несуряницу, чем не преминул воспользоваться местный проходимец.

На таком же уровне религиозности находятся крестьяне, ремесленники, рабочие, выведенные в рассказах А. И. Куприна и В. Г. Короленко, в произведениях М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. М. Горького.

Низким уровнем религиозности отличался не только простой люд — формальные прихожане православных храмов. Весьма скудными, хаотичными и ущербными были религиозные представления учащихся церковных школ («бурсаков») — представления, охарактеризованные в «Очерках бурсы» Н. Г. Помяловского как смесь фанатизма с невежеством. Таким же обрисовано сельское духовенство в рассказе В. Г. Короленко «Глушь», в «Мелочах архиерейской жизни» Н. С. Лескова и в других произведениях русской художественной классики.

Но, может быть, русская классическая литература пристрастна в изображении состояния религиозности различных сословий и классов самодержавно-крепостнической России? Обратимся непосредственно к церковным источникам и посмотрим, как они характеризуют религиозное состояние приверженцев русского православия. Эти источники рисуют религиозную веру наших предков самыми мрачными красками и преподносят ее в весьма неприглядном виде, не имеющем ничего общего с высказываниями по данному вопросу идеологов современного русского православия.

Прежде всего, в них отмечается «религиозное невежество» — плохое знание основной массой верующих из всех слоев русского общества существа христианства, его догматических основ. Вот наиболее характерные высказывания, взятые не из научно-атеистических изданий, а из периодической церковной печати предреволюционной поры; «Русский народ ничего не понимает в своей религии... он смешивает бога со святителем Николаем и последнему готов даже отдать преимущество... Догматы христианства ему совершенно неизвестны» (Миссионерское обозрение, 1902, т. II, с. 34); «У нас не только простой народ, но сплошь и рядом даже в образованном обществе не могут различить в религии существенного от несущественного, догмата от обряда

114

и обычая» (Странник, 1904, № I, с. 157); «Русский народ малосведущ в религиозных вопросах» (Пастырский собеседник, 1905, № 30, с. 305); «Наш простолюдин объят непроглядною тьмою религиозного невежества, он порою ничего не понимает ни в исповедуемой вере, ни в совершающемся пред ним богослужении» (Церковный голос, 1906, № 46, с. 1256); «Едва ли можно найти исповедников другой религии, которые бы так плохо понимали свою веру, как именно сыны, православной церкви. Незнание нашим народом догматики христианства — факт, который едва ли кем будет оспариваться» (Церковно-общественный вестник, 1913, №25, с. 2).

Если таким неутешительным для церкви было состояние религиозности масс в начале нашего века,

то какими же малосведущими в делах веры являлись приверженцы русского православия в первые после крещения киевлян столетия. Об этом мы узнаём из сообщений религиозных деятелей той поры, из воспоминаний иностранцев, побывавших в России в те времена, из разнообразных церковных документов (например, из материалов Стоглава), наконец, из выводов и предположений историков церкви, сделанных на основании изучения обстоятельств христианизации княжеской Руси и царской России.

Правда, Е. Е. Голубинский считал, что нет надобности обращаться к далекому прошлому и там искать доказательства примитивности религиозной веры христиан того времени. Достаточно ограничиться современностью: если сейчас плохо в этой части то раньше было еще хуже. «Вера простого безграмотного народа настоящего времени, — писал он в «Истории русской церкви», — у всех нас перед глазами: если мы даже и ничего не убавим у этой веры по закону регрессии, то мы будем иметь веру слишком ограниченную и скудную в отношении к полноте и отчетливости» (т. I, ч. II, с. 858).

Однако другие церковные историки делали экскурс в прошлое и там искали причины непонимания основной массой прихожан православных храмов существа христианского вероучения. Эти причины они находили в самом православии, а также в обстоятельствах насаждения новой религии на Руси.

К началу «крещения Руси» христианская догматика уже практически полностью сформировалась и представляла собой сложный конгломерат отвлеченных идей и схоластических концепций, разработанный многими

115

поколениями византийских церковных апологетов (в основном монахов) и не рассчитанный на всеобщее усвоение. В этом конгломерате не надо было разбираться — его следовало принимать на веру. «Отвлеченная доктрина христианства, — писал дореволюционный историк П. Морозов, характеризуя религиозное состояние древнерусского общества, — была не по силам массе народа» (Журнал министерства народного просвещения, 1880, т. 207, с. 423 — 424). При такой ситуации византийское духовенство, насаждавшее православие на Руси, и не ориентировало новообращенных христиан-славян на сознательное восприятие данной религии и усвоение ее догматических основ — от неопитов 1 требовали слепой и бездумной веры.

Мало что изменилось и после того, как миссионеров-византийцев сменило русское духовенство. Чтобы разъяснить прихожанам христианское вероучение, изложенное во многих богословско-церковных книгах (главным образом, греческих), надо было эти книги прочесть, прочитанное осмыслить и попытаться разобраться в хитросплетениях христианской догматики. Между тем значительная часть русского духовенства первых веков христианизации Древней Руси сделать всего этого не могла, так как либо совсем не владела грамотой, либо имела очень низкий образовательный уровень. Стоглав признает, что даже в XVI веке (не говоря уже о более раннем времени) священниками и дьяконами довольно часто становились практически неграмотные люди:

«Ставленники, хотящие ставиться в диаконы и попы, грамоте мало умеют, и святителям ставить их — противно священным правилам, а не ставить — святые церкви будут без пеня и православные христиане начнут умирать без покаяния» (гл. 25).

Характеризуя религиозную жизнь XV — XVI веков, архиепископ Макарий (Булгаков) в своей «Истории русской церкви» признавал справедливыми свидетельства иностранцев, что «не только между мирянами, но и в духовенстве господствовало у нас крайнее невежество» и что «не только священники, но сами епископы не знали ничего, даже священного писания, а ограничивались умением читать и петь при богослужении» (т. VII, кн. II, с. 125).

В следующем томе своего труда архиепископ Макарий снова возвратился к этому вопросу и заявил:

«Рус-
' Неопит (*греч.*) — новообращенный в христианство.

116

ские тогда (в XV — XVI вв. — *Н. Г.*) почти не знали своей веры, по крайней мере отчетливо и основательно... Сами пастыри церкви, в большинстве, едва умели читать и писать, и в кругу архиереев встречались лица, которые не в состоянии были отвечать, сколько было евангелистов...

И суеверие, самое грубое суеверие во всех возможных видах, господствовало в массах русского духовенства и народа и потемняло, подавляло в сознании как пастырей, так и пасомых те немногие, истинные и здравые, понятия, какие они могли иметь о догматах своей православной веры» (т. VIII, кн. III, с. 309 — 310, 314).

Ничего неожиданного в такой ситуации не было. Дело в том, что не только на Руси, но продолжительное время и в России не было системы всеобщего религиозного образования — даже начального, где верующие могли освоить хотя бы основы исповедуемой религии. Роль «училища веры» мог выполнить храм, если бы в нем регулярно читались проповеди, разъясняющие существо основных идей христианства. Но для византийского духовенства проповедничество не было необходимой частью храмового богослужения. Не стало оно обязательным и для русских «батюшек».

Слабо разбираясь (по малограмотности) в существе исповедуемой веры, они предпочитали обходиться одним богослужением, где не надо было ни рассуждать, ни импровизировать. Архиепископ Макарий (Булгаков) привел многочисленные свидетельства иностранцев о том, что в XV — XVI веках (не говоря уже о более раннем времени) русские православные епископы и священники «не имели ни обыкновения, ни способности говорить в церквах собственные проповеди и поучения народу, а только читали готовые поучения древних учителей и жития святых» (т. VII, кн. II, с. 125).

Сам Макарий объяснял нежелание русского православного духовенства той поры проповедовать его невежеством: «Такие пастыри не могли сами проповедовать веры и, действительно, не проповедовали ее, справедливо опасаясь, чтобы при своем невежестве не впасть в какую-либо ересь» (т. VIII, кн. III, с. 310).

Лишь с середины XVII века русскому православному духовенству вменили в обязанность регулярно выступать с проповедью. Во-первых, многие священники (особенно сельские) игнорировали указания церковного руководства и проповедовали лишь от случая к случаю. Во-вторых, церковнославянский язык, на котором про-

117

износились проповеди в храмах русской православной церкви, с годами становился все менее и менее понятным для основной массы прихожан.

Наконец, само православное духовенство не было заинтересовано в том, чтобы его «пасомые» усваивали содержание христианской догматики и осмысливали ее сущность. Примеры еретических движений, которыми богата история как византийской церкви, так и русской, убедили служителей культа в том, что такое усвоение и осмысление нередко порождает скептицизм в умах «паствы», ведет к разномыслию, которое кончается расколами и ересями.

Кстати сказать, все ереси, возникавшие в русском православии и порождавшиеся факторами социального порядка, внешне проявлялись в критическом переосмыслении их приверженцами тех или иных положений христианской догматики. Так, например, стригольники отвергали православное учение о таинствах, а идеологи новгородско-московской ереси выступали против догматов о троичности (триединстве) бога, о божественности Иисуса Христа и т. д., обнаружив при этом более основательное знание христианской догматики, чем поборники русского православия. Как признает архиепископ Макарий (Булгаков), приверженцы новгородско-московской ереси имели больше книг Ветхого завета (и лучше знали их), чем, скажем, один из главных преследователей этих еретиков новгородский архиепископ Геннадий — составитель первой славянской Библии (т. VII, кн. II, с. 178 — 179).

Следующей особенностью религиозности масс в Древней Руси и старой России было «обрядоверие», или «обрядолюбие», — абсолютизация культовой стороны религии, превращение обряда из средства пропаганды вероучения в самостоятельный, и притом центральный, объект веры и поклонения. На эту особенность единодушно указывают не только научные источники, которые верующий читатель может заподозрить в предвзятости и антирелигиозной тенденциозности, но и церковные, занимающие откровенно апологетические позиции по отношению к религии.

Так, например, архиепископ Макарий несколько раз повторял в «Истории русской церкви» мысль о «привязанности наших предков к обрядовой стороне их веры». «Приверженность русских к

обрядности, — писал он, — доходила до крайности», «они приписывали обрядам слишком большую важность и в обрядах как бы пола-

118

гали самую сущность своей веры»; им присуща «неумеренная и неразумная привязанность к обрядам и вообще к внешней стороне религии» (т. VIII, кн. III, с. 327, 328, 330). Иногда об этом проговариваются и некоторые современные православные богословы. В частности, иеромонах Иоанн (Котляревский) заявил в одной из своих статей, характеризуя состояние религиозности в XV веке: «Одной из особенностей религиозности русского народа того времени являлось развитие церковного формализма. Часто, усвоив внешнюю оболочку религии, на этом останавливались, не стремились проникнуться духом ее, и религия обращалась в совокупность обрядов» (ЖМП, 1958, № 9, с. 63).

Господство обрядоверия в русской церковной жизни на протяжении более чем девяти веков было обусловлено влиянием целого ряда факторов не только чисто религиозного, но и социального характера.

Начнем с предпосылок и обстоятельств «крещения Руси».

Определенное преобладание в славянском язычестве (как и во всех первобытных верованиях) культовых моментов над догматическими с неизбежностью вело к тому, что и в других религиях славяне выделяли прежде всего обряд и именно на нем сосредоточивали свое внимание. Поэтому и вводимое у них византийское христианство воспринималось ими через призму обрядности, что нашло отражение в уже упоминавшейся легенде об «испытании вер» князем Владимиром и его единомышленниками. «Греческую веру» они выбрали, согласно «Повести временных лет», не за содержательность ее учения, а за пышность и торжественность церковной службы, за впечатляющую силу византийского обряда, которую испытали на себе княжеские послы, заявившие после устроенного для них патриаршего богослужения: «служба их лучше, чем во всех других странах» (с. 274).

Действительно, обряды быстрее и легче воспринимаются неопитами, чем догматы, и поэтому с религиозной точки зрения принятие новой веры на Руси по существу свелось к замене славянского языческого культа византийским христианским. Такая замена не составляла особого труда для славян-язычников. Во-первых, христианская обрядность еще до введения ее на Руси уже содержала в себе многие элементы наследованных ею древних культов, что делало ее доступной сознанию язычников. Во-вторых, как уже отмечалось раньше, в

119

ходе своего распространения на Руси византийская модификация христианства ассимилировала значительную часть культа древних славян, тем самым облегчив последним процесс освоения новой религии.

К новым обрядам крестившиеся славяне отнеслись как к самому главному в христианстве и именно на них сосредоточили все свое внимание. Иначе говоря, обрядоверие (обрядолюбие) явилось для прозелитов из славян своеобразной формой перехода от язычества к православию, как бы подготовительной стадией на пути к усвоению ими новой религии. Это усвоение не было ни осмысленным, ни глубоким, поскольку оно не распространялось на область вероучения, совершенно не задевало сферу христианской догматики. Констатируя данный факт, священник И. Извеков писал в статье «К вопросу о религиозно-нравственном значении православного богослужения для русского народа»: «В Древней Руси масса усвоила дух христианства весьма односторонне и, так сказать, внешне-механическим образом приобщилась к нему, в результате чего в религиозном сознании ее явилось преобладание формы над содержанием религии, временно-случайного и второстепенного над существенным и важнейшим» (Странник, 1902, №8, с. 181).

Социальные низы древнерусского общества в силу их угнетенного состояния и забитости не пошли в своем религиозном развитии дальше этой подготовительной стадии, которую прошли их предки, сменившие язычество на христианство. В итоге обрядоверие, или обрядолюбие, так и осталось для них преобладающей формой религиозности. Мало отличались от них состоянием своей религиозности и высшие сословия феодальной Руси.

Не понимая социальных истоков обрядоверия и сводя все лишь к «умственному невежеству» всех

сословий и групп древнерусского общества, дореволюционные богословы тем не менее все же не отрицали реальности данного явления и его повсеместности не только в первые века христианизации Древней Руси, но и в более позднее время. «Последующие события в жизни русских христиан, — писал автор пространной и острой статьи «Обрядолюбие», скрывшийся под псевдонимом «Православный», — не только не могли ослабить первых

' Прозелит — новообращенный в какую-либо веру, учение и т. п.

120

влечений к обрядолюбию, а напротив, все тверже и глубже закрепляли их в сознании верующих. Беспросветная тьма, умственное невежество, отсутствие образования — все это были верные помощники тому, чтобы русские христиане все свои упования и надежды возложили на внешнюю, обрядовую сторону христианской веры, а не на существо ее... И эта любовь к внешним обрядам, к показной стороне сохраняется и *до сего дня*» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 38, с. 1261).

Торжеству обрядоверия на Руси немало способствовало и то обстоятельство, что византийское духовенство, знакомившее славян с христианством, проводило богослужение на греческом языке, прихожанам непонятном. Поэтому оно сосредоточивало внимание не на содержательной стороне церковной службы, а на формальной, чисто внешней. Такая служба воздействовала не на сознание прихожан, а на их чувства, приучая приверженцев русского православия к восприятию культовой стороны как самой основы христианства, что в конечном счете стимулировало все то же обрядоверие. Со временем таким же непонятным стал для основной массы приверженцев русского православия и церковнославянский язык, на котором совершается богослужение вплоть до настоящего времени.

Мало что изменилось и после того, как православное духовенство на Руси стало русским по своему национальному составу. По уровню развития и степени религиозности многие священнослужители недалеко ушли от собственной паствы и тоже предпочитали культ догматике. В своей деятельности по поддержанию религиозности в массах духовенство ограничивалось регулярным совершением богослужений и треб, то есїи насаждением все тех же представлений об обрядности как о самом важном в православии.

Обрядоверами были не только священники и прихожане. До XVI века включительно даже крупные богословы-иерархи того времени, писал архиепископ Макарий (Булгаков), «не были чужды важных недостатков в области веры и богословия: не умели различать существенного в делах веры от несущественного, более важного от менее важного и совсем неважного, догматических преданий от обрядовых» (т. VIII, кн. III, с. 311).

Вот как охарактеризован им же митрополит Даниил (XVI в.) — автор многих богословских сочинений: «Он

121

вовсе не различает преданий догматических от обрядовых и приписывает последним совершенно такую же важность, как и первым» (т. VII, кн. II, с. 396).

Духом обрядоверия пронизан Стоглав, где в разряд догматов включены запрещение брить усы и бороду («брадобритие» названо «латинской ересью»), требование о так называемой «сугубой аллилуйе» 1 и о двуперстии (крещении двумя пальцами). Архиепископ Макарий (Булгаков) назвал все это «скорбными памятниками религиозного невежества» (т. VIII, кн. III, с. 331).

Все это, вместе взятое, и привело в конце концов к тому, что обрядоверие как примитивнейшая форма религиозности стало одной из характернейших черт русской церковной жизни и было таковым на протяжении всего тысячелетнего существования русского православия. «Обрядоверие, — писал автор статьи «К вопросу о веротерпимости», — душа русского простолюдина» (Странник, 1905, № 3, с. 450). В действительности же обрядоверами в дореволюционной России были отнюдь не одни «простолюдины». Сами же богословы признавались, что обрядоверие как преобладающая форма религиозности было распространено не только среди социальных низов, но во всем обществе. «У нас, — читаем в статье «Желания и нужды духовенства», — не только простой народ, но сплошь и рядом даже в образованном обществе не могут различить в религии существенного от несущественного, догмата от обряда и обычая» (Странник, 1904, № 1, с. 157).

Господство обрядоверия в русской церковной жизни дореволюционной России вполне устраивало и православное духовенство и высшую иерархию, усматривавших в нем наиболее эффективное средство популяризации в массах христианства.

Поэтому церковное богослужение строилось так, чтобы не только не ослаблялось обрядоверие основной массы прихожан православных храмов, но и всячески стимулировалось. При этом само обрядоверие характеризовалось идеологами русского православия как проявление «народной души», как свидетельство твердости в вере и демонстрация преданности вере своих отцов и дедов.

Исходя из подобного толкования роли обрядности в

1 Аллилуйя — возглас прославления бога в иудаизме и христианстве. Сугубая аллилуйя — требование об удвоении этого возгласа (в отличие от трегубой — утроении).

122

православном религиозно-церковном комплексе, официальные церковные инстанции дореволюционной России считали преодоление обрядоверия нежелательным делом, опасным для дальнейших судеб русского православия. Лишь либерально настроенных дореволюционных богословов и священнослужителей шокировало обрядоверие, которое они считали проявлением религиозного примитивизма, мешающим утверждению в среде прихожан «сознательной веры». Однако большая часть ревнителей православия не солидаризировалась с ними.

Особенно горячо ратовали за сохранение обрядоверия представители высшей церковной иерархии. Имея в виду архиереев русской православной церкви, автор уже упоминавшейся статьи «Обрядолюбие» писал: «Попробуйте побеседовать с ними насчет этого самого русского «обрядолюбия», и вы неизменно увидите пред собой тех именно «обрядоверов», которые чуть ли не всю сущность христианства полагают во внешнем культе. Всякие маленькие попытки к изменению обрядов, к сокращению их они неизменно будут считать подрывом самих основ христианства, угрожающим самому бытию христианства. Всякую незначительную критику обрядовой практики они признают за ересь, достойную анафемы» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 38, с. 1262).

Одним из убежденнейших поборников обрядоверия в русском православии был небезызвестный К. П. Победоносцев, двадцать пять лет занимавший пост обер-прокурора святейшего правительствующего Синода. Объявив христианские обряды «ризой господней» и даже «догматами от предания», он настоятельно требовал сохранения их в неизменном виде, запугивая духовенство тем, что в противном случае может оказаться под угрозой религиозность масс. «Наш народ, — утверждал этот консерватор из консерваторов, — крепко держится за старые учреждения — обряды, символы, обычаи — в привычных ему формах, он стоит за них со всеми оболочками, иногда безобразными и, по-видимому, бессмысленными, потому что оберегает зерно истины, под ними скрытое» (Церковный голос, 1907, № 2, с. 44).

Плохое знание христианской догматики и повсеместное торжество обрядоверия породили еще одну особенность религиозной жизни дореволюционной России — «внешнее благочестие», под которым подразумевается игнорирование приверженцами русского православия внутреннего состояния религиозности и гипертрофиро-

123

нне наружных форм ее проявления. И эта особенность не нами подмечена и зафиксирована. О ней говорится в фундаментальных богословских трудах дореволюционной поры и церковной периодике того времени. А значит, известна она и идеологам современного русского православия, хотя последние и утверждают нечто прямо противоположное — заявляют, в частности, что религиозная вера якобы «была особенно крепка в сердце славянина» (ЖМП, 1946, № 2, с. 17) и что русскому народу было присуще «глубокое религиозное чувство» (ЖМП, 1948, № 4, с. 22).

Редко кто из крупных богословов прошлого не сокрушался по поводу того, что у большинства прихожан русских православных храмов религиозность сводилась к благочестию и набожности, проявлявшихся в строгом и пунктуальном соблюдении культовых предписаний христианства, рассчитанном на внешний эффект — создание видимости глубокой и осмысленной веры, которая на самом деле отсутствовала. Такое состояние религиозности, являющееся классическим образцом ханжества, характеризовалось ими как «господство традиционной обрядности над живыми началами

мысли и чувства» (Миссионерский сборник, 1903, № 2, с. 84), «торжество внешнего над внутренним» (Церковный голос, 1906, № 38, с. 1015) и «преувеличение наружной набожности в ущерб нравственно-добродетельной жизни» (Голубинский Е. Е. История русской церкви, т. I, ч. II, с. 879).

Даже такой скупой на критику в адрес духовенства и верующих, как архиепископ Филарет (Гумилевский), писал с присущей ему осторожностью: «У многих обрядная набожность была делом не сердца, а обычаев времени, была церемонностью без духа и силы» (История русской церкви, с. 441). Зато более критически настроенный Е. Е. Голубинский не дипломатничал, а называл вещи своими именами. «Не только простой народ наш, к которому еще не снизошло просвещение, — писал он в одной из последних своих фундаментальных работ, — остается при старом понимании благочестия, полагая его в одном соблюдении постов, но и значительная, чтобы не сказать большая, часть людей образованных и самих пастырей полагает его единственно в том же самом» (О реформе в быте русской церкви. М., 1913, с. 14).

Эта особенность религиозности наших предков ста-

124

ла формироваться в начальный период христианизации Древней Руси. Поскольку новообращенные христиане приняли «греческую веру» поверхностно, то и проявление их религиозности не могло не быть поверхностным, показным, с ориентацией на внешний эффект и демонстративное подчеркивание новизны своего религиозного состояния неопитов. Фактически еще оставаясь язычниками, они формально уже превратились в христиан и должны были это превращение как-то обнаружить, продемонстрировать. И они демонстрировали свой переход к новой религии не сменой языческих убеждений на христианские, которую не обнарудуешь, а переменной образа действий, проявлявшейся в соблюдении культово-бытовых предписаний христианства.

Характеризуя этот процесс как простую замену одного культа другим, внутренне сходным, но внешне отличающимся, автор статьи «Обрядолюбие» писал: «По крайней мере, в первые годы своего христианства новокрещенный Василий (христианское имя киевского князя Владимира Святославича. — Н. Г.) не многим чем отличался от язычника Владимира, хотя усердно и выполнял богослужебный культ, вывезенный из Греции. Подданные великого князя, окрещенные славяне, тоже не ушли далее своего вождя: не без сожаления они изрубили свои недавние кумиры, насмеялись над своей прежней святыней, привязав ее, избитую палками, к конскому хвосту, и сейчас же обратились к новой внешности, к только что привезенной обрядности: в ней стали видеть своего нового бога, в ней проявлять свою лучшую веру» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 38, с. 1261).

Такое преобладание внешнего благочестия над внутренней религиозностью закрепилось в церковной жизни последующих поколений приверженцев русского православия. Вот как описывает архиепископ Макарий (Булгаков) религиозность князей — преемников «крестителя Руси» Владимира: «Некоторые даже из князей ограничивали свое благочестие соблюдением только благочестивых обычаев и внешними добрыми делами, а когда дело шло об удовлетворении страстей, открыто нарушали христианские заповеди». В качестве примера он ссылается на образ жизни великого князя Святополка, который строил храмы и монастыри, часто посещал Киево-Печерский монастырь, но одновременно имел наложниц, был «сребролюбив» и потому спекулировал солью. А его сын Мстислав замучил монаха,

125

скрывавшего сокровища в своей пещере (т. II, с. 306, 307).

Действительно, и духовенство и миряне свою «православность» обычно доказывали действиями демонстрационного характера отказом от скоромной пищи по средам, пятницам и в дни многодневных постов, регулярным посещением храма и выстаиванием продолжительнейшей церковной службы, многочисленностью икон в доме, размером свечи, поставленной перед чтимой иконой, суммой вклада «на помин души» в храм или монастырь и т. д.

Вот как характеризовал религиозность наших предков в части их благочестия архиепископ Макарий (Булгаков). Он отмечал у них «слепую привязанность к обряду» и в связи с этим писал: «Как веру свою полагали почти исключительно в обрядах, так и благочестие — в исполнении обрядов... Это было благочестие по преимуществу внешнее, обрядовое, фарисейское... Оно было распространено и

глубоко чтилось во всех слоях нашего общества, между тем как там же господствовали самые тяжкие пороки и почти совершенная безнравственность» (т. VIII, кн. ш, с. 331, 332, 333).

Таким образом, реальное состояние религиозности в княжеской Руси и царской России, — состояние, охарактеризованное нами на основании преимущественно церковных источников, хорошо известных современным богословам и проповедникам, — не дает никаких оснований для утверждения о глубоком усвоении массами русского православия. Более того, и на страницах официальных изданий Московской патриархии изредка можно встретить осторожные признания о преобладании обрядоверия в религиозной жизни дореволюционной России. В частности, именно такое признание сделал преподаватель Московской духовной академии иеромонах Ианнуарий в докладе «Значение традиции и выражение веры в мире сегодня», с которым он выступил на межхристианском семинаре. Высказав предположение, что, «по-видимому, русский верующий народ обладает по своему естеству какой-то особой восприимчивостью к созерцательному литургическому действию, жесту, символу», докладчик затем заявил: «Не авторитет церковной власти, не университетские кафедры богословия были в течение веков в России источником познания богооткровенной истины. Истина сияла людям в храме, в богослужебном, обряде» (ЖМП, 1981, № 11, с.51).

126

Признания такого рода — редкость. Обычно же религиозность наших предков характеризуется идеологами современного русского православия как глубокая и осмысленная. Такую характеристику можно и должно оценить совершенно однозначно — как искажение исторической правды, сознательно допускаемое богословско-церковными кругами в целях преувеличения влияния «крещения Руси» на духовный облик славянских народов нашей страны, а также для того, чтобы представить русское православие в качестве первоосновы этого облика.

При этом поборники современного русского православия преследуют еще одну цель — стремятся доказать безраздельность влияния религии на мировоззренческий уклад жизни народов нашей страны и уверить своих читателей и слушателей, что в данном укладе совершенно отсутствовали нерелигиозные начала. Но о ней разговор особый, к которому мы и переходим.

Что противостояло православию

Современные церковные авторы, затрагивающие проблему «крещения Руси», изображают прошлое нашей страны как время безраздельного и ничем не сдерживавшегося господства религии над умами и чувствами людей. Весь дореволюционный период отечественной истории подается богословами и проповедниками как эпоха полного торжества православия, которому на протяжении веков якобы не было альтернативы ни на Руси, ни в России, так как ему, дескать, ничто не противостояло в духовной жизни народа. Это господство, выдаваемое за непреложный факт, не нуждающийся в доказательствах, преподносится идеологами русской православной церкви как важнейший тог христианизации Руси и одновременно как свидетельство эпохальности данного события отечественной истории, заложившего основы градации православия в нашей стране.

Тезис о монопольности православной традиции в историческом прошлом княжеской Руси и царской России используется сейчас по меньшей мере в двух целях:

богословско-церковными кругами Московской патриархии — в религиозно-апологетических, а идеологами «русской зарубежной церкви» — в социально-политических. Первые с его помощью хотят доказать наличие у рус-

127

ского православия прочных основ в прошлой духовной жизни нашего народа, а вторые — опровергнуть наличие у массового атеизма, утвердившегося в социалистическом обществе, идейных истоков.

При такой ситуации разбор и опровержение данного тезиса важны не только для критики богословских искажений, допускаемых нашими верующими согражданами, но и в целях разоблачения антисоветских измышлений, исходящих от реакционных сил русской церковной эмиграции.

Что с первых же десятилетий «крещения Руси» начинается традиция становления, утверждения и

господства русского православия как преобладавшей в прошлом формы духовной жизни — это бесспорно. Но вот о том, что данная традиция была единственной и ей ничто не противостояло ни на Руси, ни в России, а ее господство — безраздельным и ничем не сдерживавшимся, можно и нужно спорить, опираясь на факты и противопоставляя их богословским легендам.

А факты (в том числе и приводившиеся дореволюционными церковными историками) говорят с достаточной убедительностью, что на протяжении всего процесса христианизации Руси и утверждения православия в России этому процессу противостояли, его сдерживали, ослабляли и, в конце концов, довели до кризисного состояния тенденции религиозного индифферентизма, антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, составившие основу атеистической традиции в духовной жизни народов нашей страны. Корни этой традиции уходят в глубокую древность, а сама она отчетливо прослеживается на всех этапах отечественной истории, проявляясь во многих аспектах деятельности наших предков.

Русское православие никогда не было монополистом в формировании и определении духовного облика славянских народов нашей страны, исповедовавших данную религию. Со времен начала «крещения Руси» и до краха этой конфессии как государственной религии Российской империи ему противостояли не только славянское язычество в явном или скрытом виде, но и самые разнообразные проявления свободомыслия и атеизма, истоки которых — в глубинах народной жизни.

Идеями религиозного вольнодумства и свободомыслия, нередко переходящего в явный атеизм, пронизано устное народное творчество славянских народов нашей страны — русский, украинский и белорусский фольклор, выражающий народное самосознание.

128

Все содержание устного народного творчества русских, украинцев и белорусов красноречиво говорит, что трудящимся массам княжеской Руси и царской России были присущи — несмотря на наличие в их сознании многих суеверий, порожденных зависимостью от природы, социальным гнетом и низким уровнем знаний о мире, — преимущественно стихийно-материалистические взгляды на окружающую реальность, что их воззрения имели антиклерикальную направленность, отличались духом вольномыслия и бунтарства. В былинах и сказках, в пословицах и поговорках, в песнях и частушках, в загадках и прибаутках — словом, во всех жанрах народнопоэтического творчества нашло отражение свободомыслие трудового люда, присущий ему богоборческий характер, который так и не смогло истребить в своих прихожанах православное духовенство, занимавшееся религиозной обработкой масс на всем протяжении почти тысячелетней истории русского православия.

Народный эпос скептически относится к идеологии, догматике и обрядности православной церкви, откровенно высмеивает библейские легенды и христианские чудеса. Косвенно это признавали в прошлом и церковные исследователи народного творчества. Так, например, в статье «О характере русского религиозного сознания», посвященной анализу сборника А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды», В. Соколов писал: «Чем больше вчитываешься в эти произведения народного духа, тем яснее становится мучительная мысль, что народ наш только по именам и словам знает христианство, но образ его мыслей — вне самого примитивного понимания элементарных истин евангелия» (Миссионерское обозрение, 1914, № 4, с. 44). Автор статьи покривил душой: дело не в примитивности народной образа мыслей по отношению к евангелию, а в непринятии народом «евангельских истин» как не соответствующих его восприятию мира и межчеловеческих отношений. А вот как характеризовался в дореволюционной литературе украинский фольклор: «Вообще украинские легенды при любом подходящем и неподходящем случае любят отклоняться от Библии и впадать в вульгарно-игривый тон» (*Булашев Г. А., Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Вып. 1. Киев, 1909, с. 91*).

Герои народных сказок и былин легко и смело нарушают церковные запреты, решительно отвергают

129

евангельские призывы к смирению и покорности. Они не верят, подобно Василию Буслаеву, «ни в сон, ни в чох» и считают, говоря словами Ильи Муромца, что «не ладно у святых отцов написано, не ладно у апостолов удумано».

Былинные богатыри безбоязненно противопоставляют себя «силам небесным», бросая вызов богам и дерзко заявляя: «Как была бы нонче на небе лестница, мы пересекли бы всю силу небесную».

Среди отрицательных персонажей русских народных сказок едва ли не первое место отведено духовенству и его ближайшему окружению. На это не раз обращали внимание передовые отечественные мыслители, считавшие данный факт свидетельством народного вольномыслия.

«Священников, — писал А. И. Герцен о русском крестьянине, — он презирает как тунеядцев, как людей алчных, живущих на его счет. Героем всех народных непристойностей, всех уличных песенок, предметом насмешки и презрения всегда являются поп и дьякон или их жены!»¹.

Так же характеризовал крестьян на основе фольклора Н. А. Добролюбов: «Можно ли сказать, чтоб они очень уважали священников и причетников? Стоит послушать сказки народа и заметить, какая там роль дается попу, попадье, поповой дочери и попову работнику, стоит припомнить названия, которыми чествуют в народе поповскую породу, чтобы понять, что тут уважения никакого не сохранилось»².

На фольклор ссылался и В. Г. Белинский, делая свой вывод о том, что русский народ глубоко атеистичен. «Неужели же в самом деле вы не знаете, — полемизировал он с Н. В. Гоголем, — что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочку и попова работника. Кого русский народ называет: дурья порода, брюхаты жеребцы? Попов...»³.

Правильность приведенных выше высказываний об отношении не только крестьян, но и других социальных групп к духовенству подтверждали историки церкви

¹ Герцен. А. И. Собр. соч. в 30-ти томах, т. VI. М., 1955, с. 211.

² Добролюбов Н. А. Собр. соч., т. 6. М — Л, 1963, с. 83 — 84.

³ Белинский В. Г. Избр. филос. соч., т. II, с. 516.

130

и дореволюционная церковная печать. Вот как характеризовал это отношение автор заметки «Мысли и думы», стыдливо укрывшийся за одной единственной буквой М.: «На собраниях нас ругают, при встрече с нами плюют, в веселой компании рассказывают про нас смешные и неприличные анекдоты, а в последнее время стали изображать нас в неприличном виде на картинках и открытках... О наших прихожанах, наших чадах духовных, я уже и не говорю. Те смотрят на нас очень и очень часто как на лютых врагов, которые только и думают о том, как бы их побольше «ободрать», доставив им материальный ущерб» (Пастырь и паства, 1915, № 1, с. 24).

На неуважительное отношение прихожан к своему духовенству сетовал митрополит Даниил (XVI в.). «Везде и всюду, — говорится в одном из его «слов», — беды и скорби приемлют от всех пастыри». В другом «слове» он бросает прихожанину: «Ты пастыря презираешь и ни во что полагаешь». Тут же митрополит констатирует критическое отношение к православной вере со стороны крестьян. Тебе говорят, упрекает он земледельца, что «земное смертно и тленно, а будущее бессмертно и бесконечно», «но ты все сказанное считаешь за басни» (цит. по кн.: Макарий. История русской церкви, т. VII, кн. II, с. 321, 332).

Созданные народом пословицы и поговорки призывают трудящихся полагаться на себя, а не уповать на бога («Святой боже пахать не поможет», «На бога надейся, а сам не плошай», «Бог-то бог, да сам не будь плох»), клеймят продажность служителей культа («Кто богат, тот и свят», «Все продаст дьяк за пятак»). Они разоблачали паразитическую сущность духовенства («Поп, что клоп: тоже людскую кровь пьет», «Поп с живого берет, мертвому вернуть обещает»), его порочность («Наш отец Тит и в великий пост блудит», «Отец Кирьян и в великую пятницу пьян») и т. п.

Такое отношение к духовенству невольно переносилось и на совершавшуюся им церковную службу. Поэтому и неудивительно, что древние источники (светские и церковные) содержат сетования по поводу плохого посещения храмов многими номинальными прихожанами, которые церковным службам предпочитали народные увеселения. «Видим ведь, — говорится в «Повести временных лет», — игрища утопанные, с такими толпами людей на них, что они дают друг друга, являя

131

зрелище бесом задуманного действия, — а церкви стоят пусты; когда же приходит время молитвы,

мало людей оказывается в церкви» (с. 314).

Были и другие причины непосещения церковных служб — в частности, отсутствие свободного времени у тружеников. «Люди простые, бедные, постоянно занятые работами, — признавал архиепископ Макарий (Булгаков), — редко посещали церкви» (т. VIII, кн. III, с. 317).

Многие церковные авторы сокрушаются по поводу неблаговейного поведения в храме многих прихожан. «Бесстрашие до того вошло было в людей, — говорится в Стоглаве, — что некоторые стояли в церкви в тафьях, в шапках и с посохами, и здесь, как на торжище или на пиру, вели между собою громкие беседы и споры, и произносили всякие праздные и срамные слова, заглушая богослужение» (гл. 5). Такие же признания содержатся и в «Истории русской церкви» архиепископа Макария (Булгакова): «Некоторые позволяли себе разговаривать и глумиться в церкви, по крайней мере во время чтений, когда они происходили невнятно и бестолково» (т. VIII, кн. III, с. 318).

Вольномыслие народов нашей страны проявлялось в том, что уже с первых веков существования христианства на Руси широкий размах получили антицерковные выступления масс, принимавшие форму «еретических движений». Все возникавшие ереси имели не столько религиозную, сколько социальную подоплеку и возникали на почве недовольства трудящихся слоев древнерусского общества той поддержкой, которую неизменно оказывала церковь эксплуататорским сословиям и классам.

Именно такой характер носила возникшая в середине XIV века в Новгороде и Пскове ересь стригольников (происхождение названия наукой не установлено), возглавлявшаяся дьяконами Карпом и Никитой. Стригольники подвергли рационалистической критике христианскую догматику, критически отнеслись к священному писанию, отвергли ряд таинств и обрядов церковных, а также осудили духовенство и епископат русской православной церкви за стяжательство, мздоимство и разврат.

Противоцерковная направленность и антифеодальный характер стригольничества обеспечили ему широкую поддержку со стороны социальных низов Новгорода и Пскова, что придало этой ереси большой размах.

132

Церковь с помощью светской власти жестоко расправилась с еретиками — руководители стригольников были казнены. Однако быстро справиться с этим движением духовенству не удалось: в Новгороде ересь стригольников была подавлена лишь к концу XIV века, а в Пскове — только к началу XV века. Именно подавлена, а не «ликвидирована с помощью целенаправленных идейно-разъяснительных мер», как утверждает на страницах официального органа Украинского экзархата Московской патриархии (ПВ, 1974, № 8, с. 19).

Еще более масштабным явлением была возникшая в середине XV века новгородско-московская ересь, приверженцы которой были практически во всех социальных слоях древнерусского общества. Подобно стригольникам, они выступили с критикой православного вероучения и позиций церкви по многим вопросам догматического и обрядового характера.

Новгородско-московская ересь не была направлена против религии, как таковой, и не отвергала церковь как социальный институт, тем не менее она объективно способствовала росту антиклерикальных настроений в обществе, расшатыванию основ религиозного мировоззрения, падению престижа русского православия в массах, подрыву доверия к духовенству и иерархической верхушке. Иначе говоря, она была определенным этапом в развитии свободомыслия на Руси, хотя церковь (опять-таки с помощью светской власти) преследовала еретиков, подвергала их пыткам и предавала мучительной казни. Разгромили новгородско-московскую ересь лишь в начале XVI века.

Радикальный характер носила ересь Матвея Башкина и Феодосия Косого (XVI в.); оба они отрицали божественность Иисуса Христа и необходимость церкви, выступали против религиозных обрядов, культа святых и иконопочитания. Важным их требованием было отстаивание принципа социального равенства, призыв к освобождению холопов от кабальной зависимости.

Судя по сообщениям церковных историков и по высказываниям иерархов русской православной церкви, непосредственно занимавшихся травлей еретиков, последние находили сочувствие и поддержку у немалого числа прихожан православных храмов. Так, например, характеризуя митрополита Даниила (XVI в.), приложившего руку к подавлению новгородско-московской ереси,

архиепископ Макарий (Булгаков) особо отметил: «Он смело боролся с духом вольномыслия и про-
133

тивления уставам церкви, господствовавшим тогда в некоторых слоях нашего общества» (т. VII, кн. II, с. 397). Сам Даниил распекал своего современника-прихожанина за непротиводействие приверженцам «вольномыслия и неповиновения уставам церкви» следующим образом: «А ты, видя и слыша говорящих неподобное и презирающих церковные законы и уставы, не воспрещаешь, не возбраняешь и не заграждаешь их скверные уста. И не только не воспрещаешь им, а услаждаешься тем и других на то понуждаешь. Когда слышишь слово божие читаемое или кого-либо говорящего от божественных писаний, то затыкаешь, как аспид, уши свои» (цит. по кн.: *Макарий*. История русской церкви, т. VII, кн. II, с. 324 — 325).

Явную противоцерковную направленность, подрывавшую устои русского православия как идеологической опоры эксплуататорских классов, имели многочисленные антифеодальные народные восстания, вспыхивавшие в России в XVII — XVIII веках. Наиболее заметный след оставили в отечественной истории крестьянские восстания, возглавлявшиеся И. Болотниковым, С. Разиным, Е. Пугачевым и другими вождями широких народных масс. Церковь непосредственно участвовала в подавлении этих восстаний и благословляла царские войска на жестокую расправу с повстанцами, тем самым она обнажала свою антинародную сущность и вызывала недоверие к себе со стороны все более широких слоев трудящихся.

Идеи свободомыслия и антиклерикализма, зародившиеся в народной среде и пробуждавшие трудящихся к противоцерковной деятельности, были восприняты, обобщены и развиты дальше прогрессивными мыслителями, революционными деятелями, передовыми представителями науки, культуры и просвещения дореволюционной России.

Глубоким атеистическим содержанием наполнены великие научные открытия М. В. Ломоносова (1711 — 1765 гг.), обосновавшие вечность и несотворимость материи, доказавшие закономерный характер развития природы. Не ограничиваясь непосредственной исследовательской деятельностью, великий русский ученый очень много сделал для ограждения науки от вмешательства церковных кругов Российской империи. Он резко осуждал духовенство за создание помех научному развитию, клеймил его за невежество и мракобесие.

Огромный вклад А. Н. Радищева (1749 — 1802 гг.) в
134

развитие свободомыслия и атеизма, получивших в его творчестве глубокое осмысление и всестороннее обоснование. В оде «Вольность» он разоблачил религию как оплот деспотизма, раскрыл антиобщественную направленность союза православия с самодержавием:

Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут:
Одно сковать рассудок тщится,
Другое волю стерть стремится;
На пользу общую, — рекут.

Выступление против религии и церкви А. Н. Радищев органично увязывал с борьбой против русского самодержавия, сделав тем самым решительный поворот от просветительства к революционной демократии.

Многие атеистические идеи А. Н. Радищева нашли поддержку у декабристов, значительная часть которых стояла на позициях антиклерикализма, свободомыслия и атеизма: выступала с критикой религии как следствия заблуждений, осуждала церковь за освящение ею деспотической формы правления. «От заблуждения, — пересказывал декабрист Н. А. Крюков идеи выдающегося французского материалиста П. Гольбаха, которого современники называли «личным врагом господ бога», — происходят тягостные оковы, каковые повсюду тираны и служители церкви готовят для народов»¹.

Важной вехой в развитии атеистической мысли народов нашей страны явился атеизм революционных демократов.

С резкой критикой религии выступал В. Г. Белинский (1811 — 1848 гг.). «Истину я взял себе, —

писал он А. И. Герцену, — и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре»². Поэтому одним из проявлений социального прогресса великий критик считал преодоление влияния на общество религии и церкви. Эту мысль он с наибольшей полнотой выразил в «Письме к Н. В. Гоголю»: «Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе

' Избр. социально-политические и философские произведения декабристов, т. II. М, 1951, с. 404.

² *Белинский В. Г.* Избр. филос. соч., т. II, с. 525

135

чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, — права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое по возможности их исполнение»¹.

Теоретической глубиной и острой социальной направленностью отличались атеистические воззрения А. И. Герцена (1812 — 1870 гг.), внесшего неопределимый вклад в развитие прогрессивной общественно-политической мысли России. В своих философских трудах и художественных произведениях он критиковал религию как социальное явление. А в газете «Колокол» и альманахе «Полярная звезда» разоблачал антинародную деятельность духовенства, союз церкви с силами политической реакции. Ни одна акция церковников, будь то канонизация нового святого или произвол духовной цензуры, не оставалась не разоблаченной и не заклейменной А. И. Герценом.

Идеями антиклерикализма, свободомыслия и атеизма пронизано также все творчество Н. Г. Чернышевского (1828 — 1889 гг.), Н. А. Добролюбова (1836 — 1861 гг.) и Д. И. Писарева (1840 — 1868 гг.).

Атеизм русских революционных демократов нашел отклик и поддержку у представителей революционно-демократической мысли других народов нашей страны. На атеистических позициях стояли, в частности, Т. Г. Шевченко (1814 — 1861 гг.), И. Я. Франко (1856 — 1916 гг.), Л. Украинка (1871 — 1913 гг.), К. С. Калиновский (1838 — 1864 гг.) и др., всей своей деятельностью помогавшие народным массам противостоять засилью религии и церкви.

Очень много сделали для естественнонаучного обоснования атеизма как существенной черты материалистического мировоззрения передовые русские ученые-естествоиспытатели, стоявшие на материалистических позициях: И. М. Сеченов (1829 — 1905 гг.), И. И. Мечников (1845 — 1916 гг.), К. А. Тимирязев (1843 — 1920 гг.), И. П. Павлов (1849 — 1936 гг.) и пр. Их трудами естествознание стало мощным фактором, стимулирующим в массах идеи свободомыслия и атеизма, средством нейтрализации влияния на демократические круги России религии и церкви.

Делу освобождения народных масс от религиозно-церковного влияния содействовали русская художествен-

' *Белинский В. Г.* Избр. филос. соч., т. II, с. 513 — 514.

136

ная литература с ее традициями антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, реалистическое искусство во всем многообразии его жанров и видов.

Наконец, эстафету атеизма приняла и понесла дальше революционная социал-демократия, которая подвела под атеистические воззрения прочную теоретическую базу — диалектический и исторический материализм, марксистско-ленинское учение, сделала их достоянием широких народных масс.

Ни стремление расколоть рабочий класс по религиозному признаку, ни попытки создать клерикальные рабочие организации по типу зубатовского «Общества взаимной помощи» или гапоновского «Собрания русских фабрично-заводских рабочих», ни пропаганда в массах идей «христианского социализма» — ничто не помогло духовенству и епископату русской православной церкви удержать под своим влиянием пролетариат России.

Так сложились, утвердились и развились на Руси и в России традиции антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, прогрессирующие из века в век и противостоявшие религиозно-

церковному влиянию, берущему начало в «крещении Руси». О прочности и устойчивости этих традиций с явной тенденцией к усилению свидетельствует падение религиозности в среде рабочих, крестьян и демократической интеллигенции предреволюционной России. Факт такого падения, интенсивность которого резко возросла в годы русских революций и приняла угрожающий для церкви размах, повсеместно признавался церковной печатью начала нашего столетия.

Канун первой русской революции само православное духовенство характеризовало как время, крайне неблагоприятное для церкви. Основную тенденцию общественного развития в предреволюционные годы оно определяло как «дехристианизацию» (Богословский вестник, 1901, т. 1, с. 2), выделяя «индифферентизм в делах веры как главную отличительную черту нашего общества» (Руководство для сельских пастырей, 1904, № 32, с. 361).

Церковь беспокоило падение религиозности в среде русской интеллигенции. «Интеллигенция наша, — сетовал автор статьи «Религиозный индифферентизм нашего времени, его причины и следствия», — в подавляющем большинстве относится к религии или совершенно безразлично, или даже отрицательно» (Странник, 1905,

137

№ 3, с. 424). Это беспокойство было вызвано опасением, что свое непринятие религии и негативное отношение к церкви интеллигенция понесет в массы. «Неверие интеллигенции, — говорилось в статье Ф. Успенского «Что делать?», — заразивши сначала средние слои православного народа, ныне уже успело проникнуть до самого дна простого народа» (Приходская жизнь, 1904, №6, с. 228).

Подлинную тревогу испытывало духовенство при мысли о возможности отхода от религии и разрыва с церковью широких народных масс. И такой отход действительно был налицо. «Наше общество, — констатировал автор статьи «На рубеже двух годов», — не только в верхних, но и в нижних слоях заметно отчуждается от церкви» (Руководство для сельских пастырей, 1902, № 1, с. 2).

Церковные авторы признавались, что критицизм по отношению к религии и церкви все сильнее захватывал не только городских рабочих, но и крестьянскую среду. «Самым большим заблуждением, ярко бросающимся в глаза пережитком, — говорилось в статье «Пастырский авторитет в приходе», — является мнение, что современное село чтит рясу. Нет, эта стародавность миновала, как и многое другое в укладе нашей жизни, И на селе теперь (за редкими исключениями) научились критике, и здесь умеют «переоценивать ценности», и сельчане часто не чтут не только рясы, но и того, что в рясе» (Христианская жизнь, 1906, № 5, с. 3).

Страшило адептов русского православия и падение религиозности в молодежной среде, в том числе и среди учащихся церковных школ. Иеромонах Тарасий писал в статье «Причины неверия среди молодежи»: «Не подлежит ни малейшему сомнению, что огромная часть нашей светской молодежи и даже часть (и весьма немалая) воспитанников духовно-учебных заведений поражена религиозным индифферентизмом, а иногда и прямым неверием в смысле отрицания главнейших догматических оснований религии. Об этом свидетельствуют более чем равнодушное отношение к церкви, небрежность в исполнении церковных обязанностей, полное нежелание хоть сколько-нибудь считаться с уставами церкви» (Странник, 1905, № 3, с. 427).

Приведенные выше высказывания дореволюционных богословов и церковных деятелей — красноречивое признание самими ревнителями русского православия того, что в предреволюционные годы отчетливо обнаружи-

138

лась полярность двух тенденций в развитии общественной жизни. С одной стороны, кризис идейного наследия, созданного всем процессом «крещения Руси», а с другой — торжество принципиально иных духовных ценностей, порожденных многовековой традицией антиклерикализма, свободомыслия и атеизма. Эти тенденции многократно усилились в период Великой Октябрьской социалистической революции и в годы социалистического строительства, что привело к резкому падению религиозности в нашей стране и становлению в Советском Союзе общества массового атеизма.

Следовательно, утверждение массового атеизма в СССР — это не какое-то абсолютно новое явление, совершенно не имеющее корней в прошлой духовной жизни народа, а продолжение и развитие в

новых социальных условиях тех традиций свободомыслия и атеизма, которые сложились в народе как противовес процессу «крещения Руси» и христианизации России. Это скачок в духовном развитии трудящихся масс нашей страны, переход в новое качество, но переход диалектический — подготовленный предыдущим историческим развитием:

не только революционной борьбой и социальными преобразованиями, но и многовековым противостоянием религиозно-церковному влиянию.

Между тем богословско-церковные круги Московской патриархии, игнорируя эти традиции и их последствия, продолжают характеризовать прошлое нашей страны как время повсеместной и устойчивой религиозности всех социальных слоев княжеской Руси и царской России. Тем самым у верующих советских людей создается глубоко ошибочное представление о массовом атеизме как о явлении, якобы не имеющем корней в духовном наследии наших предков и потому нарушающем непрерывность исторического процесса.

Что же касается реакционных деятелей русской церковной эмиграции, то они не просто умаляют народные традиции антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, а либо начисто отвергают их, либо фальсифицируют самым беззастенчивым образом. То и другое делается в откровенно антикоммунистических целях — ради дискредитации массового атеизма как специфической особенности социалистического образа жизни.

Отдается предпочтение такому тактическому ходу: прошлые проявления антиклерикализма, свободомыслия и атеизма в нашей стране преподносятся читателям эмигрантских изданий как чисто поверхностное яв-

139

ление дореволюционной общественной жизни, якобы но-сившее характер «случайного прегрешения» отдельных лиц. Так, например, на страницах официального органа эмигрантской юбилейной «Комиссии по подготовке к тысячелетию крещения Руси» утверждается, что русский народ еще в дореволюционное время впал в «грех богоотступничества» (иногда даже говорится о «традиционном русском безбожии»), но этот «грех» якобы не пустил глубоких корней: «Не в глубине, а именно на поверхности стали русские люди безбожниками» (Русское возрождение, 1978, № 1, с. 62).

Чаще всего практикуется не голословное отрицание традиций антиклерикализма, свободомыслия и атеизма у народов нашей страны, а фальсификация существа данного явления духовной жизни наших предков. Осуществляется такая фальсификация многими способами, важнейшими из которых являются следующие.

Способ первый и чаще всего используемый лидерами русской церковной эмиграции сводится к утверждению, будто идеи антиклерикализма, свободомыслия и атеизма не имели в России отечественной почвы, а были «импортированы с Запада», в качестве «импортеров» якобы выступали чуждые, а то и прямые враждебные народу силы. К числу последних клерикалы-эмигранты, являющиеся идеологами крайне правых кругов русской эмиграции, клеветнически относят подлинных выразителей и защитников народных интересов: просветителей, декабристов, разночинцев, прогрессивных деятелей науки и культуры, марксистов. В тот же разряд зачисляются представители либеральной интеллигенции, которых эмигрантская печать всячески осуждает за критическое отношение к традиционному православию и предложение модернизировать данную христианскую конфессию в духе времени.

При таком подходе к данной проблеме само принятие идей антиклерикализма, свободомыслия и атеизма представителями различных классов и сословий дореволюционной России квалифицируется идеологами «русской зарубежной церкви» как начало и проявление общенациональной трагедии. Оно характеризуется как одна из основных причин последующего краха традиционных устоев общественной и государственной жизни феодально-княжеской Руси и буржуазно-помещичьей России, оплакиваемых монархически настроенной частью русской церковной эмиграции. «Началось падение России, — утверждает один из идеологов русской церковной

140

эмиграции П. Мар, — когда она, в потере духовной опоры восприняла западные лжеучения самодовлеющего, обожествленного разума, с его тлетворно-разлагающим ядом религиозного

безразличия, а порой и явной враждебности к богопочитанию. И это вкушение «от древа познания разума», отметавшего богоустроение на началах евангельских истин, оказало в предреволюционной России свое страшное и разрушительное действие, продолженное в грехе безбожия» (Православная Русь, 1976, № 20, с. 5). Пока наши предки, рассуждает П. Мар, искали собственную опору государственной, общественной и личной жизни и находили такую опору в православии, Россия шла «богоизбранным путем», благоденствовала, и в ней царил всеобщая духовная гармония. Но вот «этот Запад», злобно резюмирует он, приносит к нам «в крови и терроре бунтарского разума, помраченного мечтами великих потрясений для создания рая на земле», через наших «сеятелей разумного, доброго, вечного», «гуманистические» без бога понятия «свободы, равенства и братства», — понятия, отрицающие искупительную жертву Христа (там же, с. 5 — 6).

В приведенных выше отрывках из заметки П. Мара «Падение и возрождение России» бросаются в глаза многочисленные злобные выпады против разума. Однако в данном случае нас интересует не склонность идеологов «русской зарубежной церкви» к апологии неразумия, а их фальсификаторская деятельность. Одним росчерком пера П. Мар попытался осуществить клеветническую операцию фронтального характера. Идеи антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, выстраданные передовыми общественными силами дореволюционной России в ответ на внутренние потребности социального прогресса, объявлены чужеродным элементом, якобы чисто механически занесенным в русское общество извне и к тому же направленным этому обществу во вред.

Сколько бы ни твердили клерикалы-эмигранты о «чужеродности» для дореволюционной России идей антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, как бы ни старались подчеркнуть их «иноземное происхождение», фальсификаторам никуда не уйти от того общеизвестного факта, что эти идеи уже тогда пустили глубокие корни в сознании прогрессивных общественных сил и прежде всего социальных низов. Благодаря этому (а вовсе не из-за происков «безбожников» и «богоборцев»)

141

впоследствии был ускорен переход народных масс нашей страны на позиции массового атеизма. Корни эти оказались настолько глубокими и разветвленными, что они до сих пор дают знать о себе не только в массовом атеизме советских людей, стимулируя его дальнейшее развитие и углубление, но и во все усиливающемся отходе от религии и церкви достаточно широких кругов нынешней русской эмиграции. Последнее обстоятельство особо тревожит лидеров «русской зарубежной церкви». Факт уменьшения числа прихожан эмигрантской псевдоцеркви существенно затрудняет фальсификаторскую деятельность политиканствующих церковников-антикоммунистов, ставит под угрозу само существование данной религиозно-политической группировки, обрекает ее на самоликвидацию в обозримом будущем.

Действительно, если массовый атеизм граждан Советского Союза епископат и духовенство «русской зарубежной церкви» преподносят мировой общественности как следствие «давления богоборцев-коммунистов» (для них это — азы фальсификации), то уход из церкви их собственной паствы, падение уровня религиозности в ее среде этим «давлением» никак не объяснишь.

Примеры такого ухода налицо, число их множится из года в год, что вынуждена признать и эмигрантская печать, констатирующая как нечто само собой разумеющееся «общее оскудение в наши дни веры и благочестия» на Западе — в том числе и среди русских эмигрантов (Православная Русь, 1976, № 5, с. 3). Официальный орган «русской зарубежной церкви» признается, что в настоящее время «у многих людей исчезла вера в бога» (там же, № 7, с. 7) и недвусмысленно указывает на «религиозный кризис, переживаемый всем человечеством» (там же, № 17, с. 15).

Эмигрантская печать сетует на то, что все больше номинальных членов «русской зарубежной церкви» охладевают к «вере отцов». Архиепископ Аверкий (Таушев), входивший в состав руководства этой лжецеркви, на им же поставленный вопрос, все ли его прихожане осознают, к чему обязывает их принадлежность к православию, ответил вполне определенно: «Увы! Очень немногие. Большинство, видимо, думает, что оно (православие. — *Н. Г.*) имеет чисто формальное значение, ни к чему в сущности не обязывающее. Кое-кто, правда, соглашается, что надо поговорить и причаститься

142

раз в год и, ради приличия, «забежать» изредка в церковь, «лоб перекрестить». Как правило, учения

православной церкви они не знают, да им и не интересуются, уходя целиком в свои чисто житейские интересы. Чем отличается православие от других исповеданий и религий, им неизвестно, а когда заводится с ними разговор на эту тему, то они обыкновенно любят утверждать, что все веры одинаковы и что все равно, к какой вере им принадлежать, лишь бы быть „хорошим человеком"» (Православная Русь, 1976, № 5, с. 3). Это ли не наглядное разоблачение клерикалами-эмигрантами их собственного тезиса об исконной религиозности русских, их многократных провокационных заявлений, будто ныне эта религиозность принудительно искореняется «богоборческим коммунизмом».

Таково в самых общих чертах существо первого способа фальсификации идеологами «русской зарубежной церкви» атеистических традиций славянских народов нашей страны.

Понимая, что факты падения религиозности в эмигрантской среде не вписываются в рамки концепций о «чужеродности» для русского народа идей антиклерикализма, свободомыслия и атеизма и об «органической невосприимчивости славянской души» к этим идеям, лидеры «русской зарубежной церкви» стали все чаще прибегать ко второму способу фальсификации атеистических традиций советского народа. Суть и основные проявления этого способа таковы.

Эмигрантские политики от религии согласны признать, что идеи антиклерикализма, свободомыслия и атеизма нашли достаточно глубокий отклик в «славянской душе», а потому были положительно восприняты и легко усвоены представителями различных классов и социальных групп дореволюционной России. Но такое восприятие не было, по их мнению, проявлением силы духа народного и выражением социального, научного и культурного прогресса. Напротив, оно явилось будто бы следствием временного преобладания в общественной и личной жизни определенной части людей низменных побуждений и порочных начал. «Наш несчастный русский народ, — сокрушается уже упоминавшийся архиепископ Аверкий (Таушев), — не устоял на высоте своего призвания, и дух материализма и богоотступничества привел его к страшному кровавому падению» (там же, 1979, № 7, с. 9). По терминологии идеологов «русской зарубежной церкви» это был грех массового

143

богоотступничества, всеобщей измены русско-православным основам государственной, общественной и личной жизни, приведший к таким катастрофическим для «исторической» (то есть дореволюционной) России последствиям, как массовый атеизм в СССР и повсеместное снижение тонуса религиозно-церковной жизни русской эмиграции (там же, 1976, № 20, с. 6).

Такая постановка вопроса, помимо всего прочего, дает руководству эмигрантской церковно-политической группировки возможность лишней раз излить свою ненависть к русскому народу, совершившему совместно с другими народами царской России Великую Октябрьскую социалистическую революцию и изгнавшему за пределы Отчизны всех контрреволюционеров, в том числе и антисоветчиков в рясах. На страницах «Православной Руси» и «Русского возрождения» народные массы всячески третируются за их «грех богоотступничества» и характеризуются в самых оскорбительных выражениях, которые мы не считаем нужным воспроизводить здесь.

В чем причина привлекательности для идеологов «русской зарубежной церкви» второго способа фальсификации традиций антиклерикализма, свободомыслия и атеизма у славянских народов нашей страны?

Не желая примириться с необратимостью процесса становления и развития массового атеизма в нашей стране, клерикалы-эмигранты пытаются обесценить его в глазах мировой общественности. В преддверии тысячелетия приобщения к христианству киевлян они вновь и вновь стремятся «грех отпадения от религии и церкви» народных масс как дореволюционной России, так и Страны Советов преподнести как преходящее явление, изобразить как временное состояние некоей «помраченности», за которой якобы должно наступить «всеобщее покаяние в содеянном грехе» и повальное возвращение «раскаявшихся грешников» в лоно русского православия. Высшим проявлением «покаянности» масс лидеры «русской зарубежной церкви» объявляют их готовность к свержению Советской власти и восстановлению в нашей стране дореволюционных порядков.

Призывами именно к такому «покаянию» пестрят «Православная Русь», «Русское возрождение» и другие издания аналогичного характера. Доминируют они и в выступлениях членов эмигрантской юбилейной «Комиссии по подготовке празднования тысячелетия крещения Руси» на всякого рода

съездах, собраниях и митингах,

144

проводимых в различных странах Запада, и прежде всего в США.

Таким образом, фальсификация атеистических традиций народов нашей страны используется реакционными кругами русской церковной эмиграции не только для дискредитации в глазах мировой общественности существа и последствий социалистических преобразований в Советском Союзе. Такая фальсификация необходима им в целях религиозного оправдания своей откровенно антикоммунистической и антисоветской деятельности, направленной на ликвидацию в нашей стране социалистического общественного и государственного строя, — деятельности, которой стремятся придать видимость борьбы за якобы церковные интересы.

* * *

Вопреки заявлениям богословов и церковных проповедников на Руси утвердилась не «богооткровенная» религия в виде рафинированного христианства, якобы не «замутненного» языческими влияниями, а сложный и внутренне противоречивый религиозно-церковный комплекс, объединивший христианские и языческие элементы и включивший в себя наследие славянского язычества. Поэтому лишено основания претенциозное богословское противопоставление русского православия как «истинной веры» пережиткам язычества как «суеверию»: и то и другое — явления одного порядка, отразившие бессилие наших предков перед природными и социальными стихиями.

Приобщенные к православию усилиями господствующих сословий и классов княжеской Руси и царской России, наши предки не отличались ни стремлением к усвоению догматических основ этой религии, ни особым рвением в соблюдении религиозно-церковных предписаний. Преобладали такие примитивные-формы проявления религиозности, как обрядовое и чисто внешнее благочестие. Поэтому рассуждения о «святой Руси» и «русском народе-богоносце» следует отнести к богословским мифам, в которых желаемое выдается за действительность.

Православие утверждалось на Руси и в России в качестве господствующей религиозной идеологии, но это господство никогда не было ни абсолютным, ни безраздельным. Русскому православию противостояли, его влияние ограничивали религиозный индифферентизм, антиклерикализм, свободомыслие и атеизм прогрессив-

145

ных социальных сословий, классов и групп, своими истоками уходившие в далекое прошлое. Именно наличие у народов нашей страны давних и устойчивых атеистических традиций способствовало ускорению двуединого процесса, протекавшего после Великого Октября: преодолению религиозного влияния на советских людей и переходу социалистического общества на позиции массового атеизма. Такова реальная картина утверждения православия на Руси и в России, не имеющая ничего общего ни с искажениями богословов, ни с фальсификациями клерикалов-антисоветчиков.

Глава 4

Последствия «крещения Руси»

Поскольку христианизация древнерусского общества была идеологической акцией, предпринятой великокняжеской властью в целях освящения феодальных отношений, которые складывались в Киевской Руси, то и привела она прежде всего к созданию организации, призванной обеспечить успех этой акции. Такой организацией явилась русская православная церковь, считающая (вполне обоснованно) 988 год временем своего основания. Именно церковь стала тем инструментом, с помощью которого сначала княжеская, а затем царская и императорская власть достигала важнейших социально-политических целей: укрепляла феодальный строй, помогала эксплуататорским классам сохранять свое господство над эксплуатируемыми, держала под контролем народные массы, стараясь отвлечь их от активных форм социального протеста.

Поэтому дореволюционные богословы и церковные историки значимость «крещения Руси» усматривали прежде всего в содействии решению социальных проблем: утверждения православия как идеологической

147

санкции феодально-крепостнического строя и образования церкви как организации, эту санкцию осуществлявшей. Христианизация древнерусского общества тем эпохальна, что создала русскую православную церковь и поставила ее на службу русскому самодержавию — вот главная мысль, красной нитью проходившая через проповеди, статьи и книги церковных авторов дореволюционной поры. Что же касается других последствий «крещения Руси» (в частности, влияния этого процесса на развитие древнерусской культуры), то о них говорили как бы между прочим и относили их в разряд явлений побочных, а значит — второстепенных.

Это была точка зрения, рассматривавшая и оценивавшая «крещение Руси» с позиций эксплуататорских классов самодержавно-крепостнической России, и выражали ее промонархистски настроенные идеологи государственной церкви, стоявшие на тех же позициях. Сейчас ее разделяют и всячески пропагандируют реакционные деятели русской церковной эмиграции, рассматривающие христианизацию древнерусского общества через призму монархизма и в откровенно антисоветском ракурсе.

Богословы Московской патриархии, воспринимающие прошлое своей страны глазами верующих советских граждан, не могли принять такую классово чуждую трудящимся интерпретацию существа и последствий «крещения Руси». Но и научный подход к оценке данного явления их не устраивает, поскольку он исключает присутствие в историческом процессе мистических начал и отвергает принцип провиденциализма. Поэтому они стали избегать рассмотрения социальных аспектов христианизации Руси, а сконцентрировали внимание на чисто религиозных последствиях акции князя Владимира и его преемников.

Авторы богословских статей и церковные проповедники объявили самым важным и наиболее значительным результатом «крещения Руси» утверждение в нашей стране «истинной веры» и создание «подлинно христианской церкви». Ни о чем другом они даже не упоминали, словно им неизвестны такие последствия христианизации Руси и России, как обоготворение княжеской и царской власти, освящение социального неравенства, оправдание авторитетом бога эксплуатации человека человеком и т. п., то есть все то, что предосудительно с точки зрения верующих трудящихся нашей страны.

148

Однако такая избирательная интерпретация последствий «крещения Руси», выделяющая лишь сугубо религиозные аспекты данного процесса, импонирует только верующим, а их в нашем обществе значительно меньше, чем неверующих. Между тем богословско-церковным кругам Московской патриархии хочется, чтобы это явление воспринималось как выдающееся не одними религиозными согражданами, но и соотечественниками-атеистами. Поэтому в преддверии тысячелетия крещения киевлян они перенесли упор на социально-культурные последствия этого события, фактически поставив их на первое место и охарактеризовав как свидетельство прогрессивности всего процесса христианизации древнерусского общества. В ряде современных богословских работ само принятие христианства в качестве государственной религии Древнерусской державы стало рассматриваться всего лишь как средство переноса из Византии на Русь передовых по тому времени достижений материальной и духовной культуры.

Показательна в этом отношении статья архимандрита Палладия (Шимана) «Духовное наследие святого князя Владимира в русской православной церкви». Прогрессивность «крещения Руси» автор статьи усматривает в том, что оно «приобщило Древнерусское государство к духовным ценностям тогдашней мировой культуры». По его мнению, «христианство было тем руслом, по которому пришла на Русскую землю высокая византийская культура» (ПВ, 1982, № 8, с. 32).

Поступая таким образом, идеологи русской православной церкви формально ссылаются на выводы исторической науки (в том числе и советской), но по существу искажают их в целях апологии православия.

Действительно, «крещение Руси», понимаемое как официальное введение христианства в качестве государственной религии древнерусского общества, имело (и это повсеместно отмечается советской исторической наукой) определенные прогрессивные хозяйственно-экономические и социально-культурные последствия, и притом немалые. Укажем лишь на некоторые из них.

В частности, введение христианского поста, предусматривающего многодневные запреты на потребление мясной и молочной пищи, стимулировало развитие огородничества, расширение ассортимента овощей в меню не только монахов и духовенства, но и остальной части населения Древней Руси.

149

Под влиянием христианства произошел скачок в развитии строительного дела, поскольку надо было сооружать сначала деревянные, а затем каменные храмы, для чего требовались опытные мастера, а также надлежащие материалы, архитектурное искусство, мастерство интерьера. Все это вначале перенималось у Византии, а затем развивалось на собственной, русской почве.

Необходимость украшать христианские храмы, изготавливать церковную утварь и одежду, обеспечивать духовенство разнообразными предметами богослужебного назначения — все это создавало дополнительные стимулы для развития ремесел на Руси.

С христианством пришли на Русь и получили здесь дальнейшее развитие искусство фрески и мозаики, иконопись, церковное пение без музыкального сопровождения.

Потребность в грамотном духовенстве и епископате дала толчок развитию просвещения, привела к появлению церковных школ, а нужда в богослужебных книгах стимулировала развитие книжного искусства, сделала необходимым появление библиотек.

Поэтому ни один советский историк, анализирующий последствия христианизации Древней Руси, не преминул отметить наличие у данного процесса социально-прогрессивных аспектов, высказываясь на этот счет вполне определенно. Вот лишь два из таких высказываний, типичных для советской научной литературы.

Первое из них взято нами из статьи С. Бахрушина «К вопросу о крещении Киевской Руси», помещенной в сборнике научных работ крупных советских историков:

«Переход в христианство имел, объективно говоря, очень большое и, несомненно, прогрессивное для *данного отрезка* времени значение»¹.

А второе содержится в обобщающем труде по истории русской православной церкви, написанном группой авторов: «В условиях раннего средневековья принятие христианства имело в целом положительное значение для роста культуры на Руси»².

Что характерно для научной оценки социально-культурных последствий христианизации древнерусского общества, лишь частично отраженной в приведенных выше высказываниях советских историков?

¹ Религия и церковь в истории России. М., 1975, с. 19.

² Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). М., 1967, с. 49.

150

Во-первых, признание того, что приобщение Древней Руси к христианству стимулировало социально-культурное развитие наших предков не прямо и непосредственно, а косвенно и опосредованно, без заранее поставленной цели и как бы непреднамеренно. В этом убеждают все приведенные выше примеры такого стимулирования. Действительно, те, кто насаждал в Киевской Руси христианство в качестве государственной религии, не ставили перед собой ни одной из перечисленных задач и целей: не собирались развивать культуру земледелия, строительства и ремесла, не намеревались поощрять развитие живописи и музыки, не тревожились по поводу повышения образовательного уровня новокрещенных. Все это возникло как побочный результат процесса насаждения и утверждения христианства в Древнерусском государстве.

Во-вторых, констатирование непродолжительности такого стимулирования: оно имело место только в рамках русского средневековья с его феодальным укладом общественной, государственной и личной жизни. В более позднее время строительство, ремесла, живопись и другие виды производственной и художественной деятельности развивались не только без поддержки поборников христианства, но нередко и вопреки их усилиям.

В-третьих, подчеркивание того обстоятельства, что стимулирование процессом христианизации одних видов социально-культурной деятельности сопровождалось одновременным противодействием по отношению к другим. Например, поощряя живопись (фрески и иконы нужны

были для культовых целей), новоутвердившаяся церковь осуждала ваение (скульптуре в православном храме места нет). Культивируя пение а капелла, которым сопровождается православное богослужение, она порицала инструментальную музыку, которой не находилось богослужебного применения. Преследовался народный театр (скоморошество), подвергалось осуждению устное народное творчество, истреблялись как «языческое наследие» памятники дохристианской славянской культуры.

В-четвертых, единодушный вывод о том, что прогрессивность одних последствий христианизации Древней Руси не делает прогрессивными остальные, равно как и все это явление, взятое как одно целое. В частности, лишены прогрессивности все те аспекты христиа-

151

низации древнерусского общества, в которых отразился узкоклассовый характер вводимой религиозной идеологии. Речь идет о таких результатах «крещения Руси», как укрепление позиции антинародных сил, оправдание социального неравенства, содействие усилению эксплуатации трудящихся масс, навязывание народу такого образа действий, который был ему во вред: смирения, покорности, сознания своей греховности и т. п.

Между тем современные православные богословы и церковные проповедники характеризуют положительные социально-культурные последствия христианизации Древней Руси как основные, определяющие специфику всего данного процесса, а их прогрессивность — как абсолютную, якобы сохраняющую свое значение вплоть до настоящего времени. Налицо явное искажение исторической правды, деформирующее реальную картину принятия христианства в качестве официальной идеологии Древнерусского государства и влияния этого процесса на различные стороны жизни княжеской Руси и царской России.

Но идеологов современного русского православия мало волнует сам факт такого искажения. Им важно представить «крещение Руси» социально прогрессивным явлением — прогрессивным во всем и на все времена, а потому непреходящим не только для русской православной церкви, но и для всего нашего общества. С этой целью пропагандируется богословский тезис о том, будто христианизация древнерусского общества не заключала в себе ничего враждебного коренным интересам народных масс и была универсальным стимулятором только позитивных социально-культурных преобразований на Руси и в России.

Чтобы убедиться в несостоятельности данного тезиса, необходимо выявить и охарактеризовать основные последствия христианизации народов нашей страны, начатой акцией киевского князя Владимира Святослави-ча. Таких последствий, не афишируемых современными православными богословами и церковными проповедниками, много. Мы остановимся на наиболее значительных, заранее прогнозированных крестителями Киевской Руси и реализованных с максимальной полнотой в последующие столетия. Это — освящение нововведенной религией феодальных отношений, создание русской православной церкви как феодального института и образование монастырей как церковной опоры феодализма. 152

Освящение феодальных отношений

Термины «феодализм» и «феодальный» практически не встречаются в современной богословской литературе, освещающей прошлое нашей страны, в том числе и период христианизации Древней Руси. И в этом есть свой резон. Феодализм — конкретная общественно-экономическая формация с антагонизмом классов, конфронтацией интересов угнетателей и угнетенных и прочими коллизиями; а феодальный — термин, относящийся только к ней и предусматривающий учет упомянутых антагонизма и конфронтации. Иначе говоря, эти термины социально детерминированы и наполнены конкретным содержанием, не допускающим кривотолков.

Применение данных терминов при характеристике предпосылок, обстоятельств и последствий «крещения Руси» предполагает подход к христианизации древнерусского общества с позиций марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях. Это требует, в частности, выявления исторически преходящего характера данного процесса, его классовой сущности, заставляет определять отношение к нему различных классов и сословий, ставит перед необходимостью раскрывать соотношение в нем узкоклассового и общечеловеческого.

Такой подход принципиально невозможен для богословов и церковных историков, в том числе и современных, так как он противоречит идее «промысла господня» — «божественной предопределенности» исторических явлений, в том числе и христианизации Древней Руси. Научный подход исключает возможность идеализации исторического прошлого и не позволяет характеризовать феодальные феномены как социально нейтральные и общечеловеческие. А «крещение Руси» как раз и относится к таким феноменам. Это была религиозно-церковная реформа, являвшаяся составной частью процесса феодализации древнерусского общества и проводившаяся ради освящения данного процесса. Отсюда ее внутренняя противоречивость, начисто исключающая возможность однозначных оценок.

Богословы же, преследующие церковно-апологетические цели, стремятся придать официальному введению христианства на Руси в качестве государственной идеологии видимость социально нейтрального явления, якобы не имевшего ни исторической обусловленности, ни классовой ограниченности и не несшего в себе ничего

153

предосудительного с точки зрения граждан социалистического общества. Поэтому авторы богословских статей и церковные проповедники старательно избегают термина «феодальный» при характеристике как самого процесса христианизации древнерусского общества, так и его важнейших последствий — как прямых, так и косвенных.

Какое место занимало «крещение Руси» в становлении, укреплении и развитии феодального строя в нашей стране и как его следует оценивать с позиции советского человека — гражданина социалистического общества?

Как уже отмечалось ранее, принятие христианства киевским князем Владимиром Святославичем и его подданными не было исходным моментом феодализации Древней Руси. Феодальные отношения стали формироваться в ходе разложения первобытнообщинного строя, и начался этот процесс задолго до «крещения Руси». Но для своего дальнейшего развития и укрепления он нуждался в идеологической санкции, которая в период средневековья могла быть только религиозной, причем религия сама должна была обладать чертами классовой идеологии. Именно таким оказалось христианство, официально введенное на Руси князем Владимиром.

Новая религия, возникшая в условиях кризиса рабовладельческого строя и сформировавшаяся в феодальной Византии, прежде всего принесла с собой оправдание именем христианского бога социального неравенства, складывавшегося в древнерусском обществе IX — X веков в процессе вырождения первобытнообщинных отношений. Угнетатели нашли в ней оправдание своим действиям по закабалению бывших вольных общинников, а угнетенных она обязывала (под угрозой «кары господней», красочно описанной христианскими апологетами) мириться со своим подневольным состоянием, покорно переносить эксплуатацию и прочие тяготы жизни

Все узаконения и правовые нормы, регулировавшие межсословные отношения в Древней Руси с учетом интересов господствующих классов, были сформулированы идеологами этих классов как требования, якобы исходившие от бога и потому подлежащие исполнению в качестве религиозных предписаний. По такому же принципу были составлены и более поздние законодательные акты — вплоть до Свода законов Российской

154

империи: везде социальное неравенство рассматривалось как «богоугодное состояние», якобы установленное свыше и потому не подлежащее не только устранению, но и осуждению.

Паразитируя на религиозности масс, эксплуататорские классы княжеской Руси и царской России использовали идею «богоданности» социального неравенства в своекорыстных целях. Опираясь на нее, они отстаивали свои сословие-классовые привилегии с помощью государственного принуждения и посредством апелляции к религиозным чувствам масс. Трудящимся внушали, что выступление против социального неравенства преступно в политическом отношении и поэтому влечет за собой наказание в этой жизни, оно греховно и с религиозно» точки зрения, а следовательно, чревато возможностью потери шансов на спасение в загробном мире.

Такие внушения предпринимались во все века существования христианства в эксплуататорском

обществе. Но особенно активизировались они в начале текущего столетия — незадолго до Великой Октябрьской социалистической революции, ликвидировавшей в нашей стране социальное неравенство. Стараясь опорочить в глазах верующих идею социального равенства, дореволюционное духовенство, действовавшее в духе традиций, начало которым положил процесс христианизации Древней Руси, повело обработку своей паствы сразу по двум направлениям.

С одной стороны, всячески обосновывались святость и богоугодность социального неравенства, наличие у него библейских истоков и христианской подоплеки. Вот наиболее типичные примеры таких обоснований: «Неравенство в раздаянии даров человеческого счастья зависит от господ бога» (Проповеди, 1905, сентябрь, с. 525); «Господу угодно устроить в человеческом общежитии так, чтобы одни были богаты, другие бедны» (Душеполезное чтение, 1906, ч. I, с. 336); «Неравномерное распределение земных благ между людьми служит свидетельством премудрости провидения» (Руководство для сельских пастырей, 1906, № 37 — 38, с. 6); «Неравенство есть неизбежный удел бытия всего мира» (Церковные ведомости, 1909, № 42, Прибавления, с. 1955) и т. д.

В статьях и проповедях социальное неравенство объявлялось вечным и неустранимым состоянием. «Неравенство людей в пользовании земными благами, — писал, в частности, один из центральных богословских

155

журналов, — не прекратится до скончания мира» (Вера и разум, 1914, № 1, с. 103).

Духовенство ханжески заявляло, будто в наличии социального неравенства были одинаково заинтересованы и угнетенные и угнетатели, и бедные и богатые. «Неравномерное распределение собственности, — говорилось в статье «Значение богатства», — есть дело премудрого и всеблаготворного промысла божия о людях. Если бы все одинаково обеспечены были в средствах жизни и никто ни в ком не нуждался, то явилось бы затруднение в исполнении заповеди о любви к ближнему» (Душеполезное чтение, 1902, ч. II, с. 502). «Неравенство, — утверждал автор статьи «Две морали», — необходимо и желательно в интересах самого же человечества, чтобы привести его к солидарности» (Православный собеседник, 1911, т. 1, с. 580).

Социальное равенство объявлялось утопией, реализовать которую якобы в принципе невозможно. «Равенство немислимо, бессмысленно и пагубно» (Кормчий, 1907, № 11, с. 125); «Равенства никогда быть не может» (Свет печерский, 1913, № 1, с. 2); «Равенство есть только на кладбище» (Церковность, 1918, № 345, с. 2) — утверждения такого рода не сходили со страниц церковных изданий и были рассчитаны на отвлечение народных масс от революционной борьбы против социального неравенства, на выработку у них неприязненного отношения к социалистическим общественным идеалам, неверия в возможность построения общества всеобщей социальной справедливости.

В предреволюционные годы православное духовенство повело открытую борьбу против идей социализма, которые были объявлены неприемлемыми для верующих трудящихся. На социализм клеветали, приверженцев социализма порочили, социалистические идеалы объявляли несбыточными, социалистическую революцию проклинали — и все это делалось ради сохранения привилегий эксплуататоров, во имя торжества социальной несправедливости. Верующим трудящимся внушали: «Христианство несовместимо с социализмом» (Церковные ведомости, 1910, № 8, с. 225); «Социалистическое верховенство народа совершенно несогласно с учением божественного откровения» (Вера и разум, 1912, № 5, с. 581).

Следовательно, такое наследие христианизации Древней Руси, как апология социального неравенства, с самого начала приобрело реакционное социально-политическое

156

содержание — оно было взято на вооружение антинародными силами и использовалось во враждебных народу целях. Хотя современные православные богословы и церковные проповедники об этом наследии умалчивают, мы его не можем и не должны игнорировать при общей оценке основных социальных последствий «крещения Руси».

Важным средством оправдания социального неравенства явилось освящение христианством частной собственности — экономической основы неравноправия сословий и классов феодального общества.

Руководствуясь известным христианским принципом, согласно которому и богатство и бедность — от господ, духовенство сосредоточило свое внимание на оправдании и защите обладателей частной собственности. Делалось это в общем-то примитивно — посредством спекуляции на религиозности масс.

Начиная с первых лет христианизации Древней Руси и кончая последними днями существования буржуазно-помещичьего строя в России, православное духовенство, само являвшееся крупным частным собственником, всячески оправдывало концентрацию несправедливо нажитого богатства в руках угнетателей и эксплуататоров. Такие оправдания находим мы и в летописях, и в церковных поучениях, и в трудах богословов. Их существо хорошо раскрыто в церковных изданиях предреволюционной поры, когда защита частной собственности рассматривалась духовенством как составная часть его деятельности по предотвращению грядущей революции.

Авторы богословских трудов и церковные проповедники прежде всего сосредоточили свое внимание на доказательстве «богоустановленности» частной собственности и появления ее в самом начале человеческой истории. «Человек, — писал автор статьи «Отрицательное отношение социализма к частной собственности, или социалистический коммунизм», — при самом сотворении вместе с образом Божиим получил от Бога право собственности» (Вера и разум, 1912, № 3, с. 279).

Верующим внушалась мысль о том, что право частной собственности имеет основание в «священном писании» — прежде всего в Новом завете (собственно христианской части Библии). «Напрасно, — утверждал епископ Алексей в статье «Христианство и коммунизм», — мы стали бы искать в евангельских повествованиях хотя одно выражение, одно слово, которое можно было бы привести против частной собственности... Частная

157

собственность признается и освящается евангелием» (Православный собеседник, 1909, № 9, с. 1 — 2).

Главным поборником и защитником частной собственности был объявлен Иисус Христос, на авторитет которого постоянно ссылалась церковная печать. «Иисус Христос, — подчеркивал автор статьи «Христианство и социализм», — ни одним словом не отвергал частной собственности, не почитал ее воровством или грабительством и не называл собственников, людей богатых, преступниками только за то, что они были богаты» (Христианская жизнь, 1906, № 9, с. 1 — 2).

Все это служило русскому православному духовенству основанием для отстаивания принципа «святости» частной собственности. «Право собственности каждого, по учению христианства, — говорилось в статье «Против социализма», — составляет святыню для всех неприкосновенную» (Духовная беседа, 1917, № 12, с. 535).

В 1906 году Синод русской православной церкви издал специальный указ, обязывавший подведомственное ему духовенство «проповедовать в церквях о неприкосновенности частной собственности» (Церковный вестник, 1906, № 28, с. 912). И приходские священники, выступавшие с церковных амвонов, старались уверить свою паству в том, что без частной собственности невозможно нормальное существование человеческого общества. «Право собственности, — патетически восклицал один из таких пастырей, — вечное понятие! Оно никогда не потеряет силы. Уничтожить это право — значит пойти против божеских и человеческих законов» (Руководство для сельских пастырей, 1910, № 31 — 32, с. 340).

Реальность социалистического общества, ликвидировавшего частную собственность на орудия и средства производства как экономическую основу эксплуатации человека человеком, как объективную предпосылку социального неравенства, посрамила церковных прорицателей. То, что освящалось на протяжении девяти веков и считалось неустрашимым наследием «крещения Руси», стало для граждан социалистического общества достоянием далекого прошлого. Ныне не только атеисты, но и верующие советские люди убедились в том, что подлинный социальный прогресс возможен только на базе социалистической общественной собственности, установление и развитие которой идет вразрез с теми многовековыми традициями, закреплению коих содействовало «крещение Руси».

С насаждения христианства в древнерусском обще-

158

стве началась активная деятельность православного духовенства по примирению народных масс с социальным злом во всем его многообразии, по воспитанию их в духе смирения и покорности, по пропаганде принципа всеобщей греховности, а также идеи небесного воздаяния за страдания в земной жизни. Эту деятельность современные церковные авторы либо замалчивают, либо преподносят как проявление заботы служителей культа о нравственном совершенствовании древнерусского общества. В действительности новообразованная церковь выполняла социальный заказ формировавшегося сословия феодалов, которое чувствовало, что только экономической зависимостью и политическим принуждением народ в повиновении не удержать, а поэтому прибегло к духовному насилию над трудящимися — к использованию религии в качестве иллюзорного компенсатора их реальной социальной ущербности.

Уже в «Повести временных лет» мы находим неоднократные ссылки на грех как на универсальную причину всех общественных бед и личных несчастий, якобы посылаемых богом в наказание людям: «Когда же впадает в грех какая-либо страна, карает бог ее смертью, или голодом, или нашествием поганых, или засухой, или гусеницей, или иными казнями, чтобы мы обратились к покаянию, в котором бог велит нам жить.. Потому и казни всяческие принимаем от бога и набеги врагов, по божьему повелению принимаем наказание за грехи наши... Так он (бог. — *Н. Г.*) наказывает нас нашествием поганых; это ведь бич его... Через нашествие поганых и мучения от них да познаем владыку, которого мы прогневали» (с. 312 — 313, 314, 346, 347).

В греховности наших предков усматривало духовенство причины княжеских междоусобиц, в грехах искало предпосылку многовекового монголо-татарского ига, га грехи списывало эпидемии и прочие стихийные бедствия. «Повесть временных лет» сообщает, что в 1024 году во время голода в Суздальской земле жители «избивали зажиточных людей, говоря, что они держат запасы». Князь Ярослав сослал или казнил организаторов этого выступления масс, заявив: «Бог посылает за грехи на любую землю голод или мор, или засуху, или иную казнь» (с. 299).

Грех объявлялся конечной причиной нищеты масс, источником многообразных проявлений социального зла. «И рабство, и неравенство, и все нестроения в среде людей — все виды зла произвел грех» (Церковные

159

ведомости, 1908, № 14, Прибавления, с. 666); «Люди не оттого несчастливы, что неравны и угнетены, а оттого, что грешны, себялюбивы и не знают подлинной истины» (Кормчий, 1909, № 49, с. 584); «Бедность вытекает из общей бедственности человечества, в основе которой лежит грех» (Руководство для сельских пастырей, 1910, № 30, с. 298) — вот наиболее типичные рассуждения духовенства на этот счет.

И выход из положения во всех этих случаях подсказывался служителями культа один и тот же: покаяние перед богом и соблюдение церковных предписаний. А последние были стереотипны: ищи причины всех общественных и личных бед не в окружающей действительности, а в себе самом. «Если жизнь наша, — писал автор статьи «Зло, в нас живущее», — теперь печальна; если кругом себя мы видим столько горя, всякого неустройства и всякого беспорядка; если в жизни, нас окружающей, господствуют злоба, взаимная ненависть и братоубийство всякого рода — то ясно, где причина всех этих явлений. Она в нас: наши грехи, наши неправды и беззакония отравили жизнь» (Церковные ведомости, 1910, № 9, Прибавления, с. 387).

Формально такие призывы к смирению, терпению и, покорности предназначались всем классам и сословиям княжеской Руси и царской России, но фактически их адресовали преимущественно народным массам, обездоленным, бедноте. «Напрасно упрекают ее в том, что она подслуживается только богатым, — оправдывал русскую православную церковь митрополит Владимир в статье «К богатым и бедным». — Она обращается к обеим сторонам с проповедью о той непререкаемой истине, что корень всех бедствий земных и всякой несправедливости следует искать не во внешних порядках, но в греховной испорченности естественного человеческого сердца с его страстью к корыстолюбию и любостыжанию, бьется ли это сердце под сюртуком богача или под блузой рабочего» (Церковные ведомости, 1905. № 52, Прибавления, с. 2278 — 2279).

В разряд «греховных» православное духовенство относило прежде всего те действия трудящихся,

которые содержали протест против социального зла, несправедливости, эксплуатации, угнетения. Особо греховными объявлялись народные восстания, борьба против феодальной кабалы, наказание крестьянами жестоких помещиков. Позднее грехом стали считать стачки и забастовки пролетариев, революционные битвы рабочего

160

класса, выступления против самодержавия — словом. все проявления социальной активности масс, направленные на улучшение положения трудящихся, на достижение общественного прогресса.

Обездоленным внушали, что терпеливым перенесением тягот земной жизни они обретут право на вечное спасение в загробном мире. «Через множество скорбей и напастей, — поучала «Повесть временных лет», — предстоит войти в царство небесное» (с. 353). Такие же поучения выслушивали верующие от своего духовенства и в более позднее время: «Есть вечная жизнь, поэтому нечего волноваться неприятностями этой жизни» (Вера и разум, 1912, № 1, с. 2).

Особенно настойчивым и массированным становилось такое внушение в периоды обострения классовой борьбы в феодальной Руси и буржуазно-помещичьей России. Так, например, в предреволюционные годы, когда резко усилились забастовочное движение рабочих и борьба крестьян против помещиков, православное духовенство призывало трудящихся терпеливо переносить тяготы жизни, убеждало их довольствоваться малым и не роптать. «Трудящиеся бедняки, — звучало с церковных амвонов и со страниц богословских изданий, — должны помнить, что их доля терпения и лишений есть удел всего падшего человечества и что только этим путем человек может заслужить награду вечную — царство небесное» (Вера и разум, 1902, № 1, с. 102).

Ведя разговор в своей среде, иерархи и священнослужители русской православной церкви цинично признавались, что видят в религии средство отвлечения трудящихся, и прежде всего пролетариата, от революционной борьбы. «Для того, чтобы удалить из сердца пролетария недовольство и отчаяние, — инструктировал духовенство епископ Алексей в статье «Христианство и коммунизм», — нужно указать ему за мрачными тучами скорбей и бедности, которые его окружают, лазурное небо вечных наслаждений в обителях отца небесного, которое открывает религия. Отнимите у пролетария религию, и вы напрасно будете убеждать его быть скромным и уважать права другого: он, может быть, будет молчать до поры до времени, но при удобном случае разорвет свои цепи» (Православный собеседник, 1909, т. II, с. 689 — 690).

В идее всеобщей греховности и принципе небесного воздаяния с наибольшей полнотой и отчетливостью проявилась классовая ограниченность и реакционная сущ-

161

ность традиционного русского православия как детища «крещения Руси», антинародность и антигуманность этой феодальной идеологии, защищавшей интересы враждебных народу сил. Из высказываний дореволюционных богословов и церковных проповедников видно, что они прекрасно понимали социальный смысл призывов к массам надеяться на небесное воздаяние. Так, например, протоиерей Е. Капралов прямо называл священнослужителей русской православной церкви «представителями класса, наиболее тормозящего своей проповедью царства на небе осуществление социалистического строя на земле» (Церковно-общественная мысль, 1917, № 1, с. 7).

Современные идеологи русской православной церкви отказались от социально-политической интерпретации христианского учения о всеобщей греховности и небесном воздаянии и стали трактовать его в религиозно-нравственном плане — как требование морального совершенствования ради обретения спасения в загробном мире. Такая трактовка появилась под влиянием нового уклада жизни верующих, который утвердился в нашей стране благодаря тому, что трудящиеся не вняли уговорам духовенства и собственными силами устранили социальное зло.

Наконец, нововведенное христианство обоготворило княжескую власть, что было простым перенесением в Киевскую Русь византийской церковной традиции. «Не кто иной, как духовенство, — писал известный богослов профессор Б. В. Титлинов в статье «Трехсотлетие дом а Романовых», — перенесло на Русь византийскую идею самодержавия, легшую затем в основу нашего государственного уклада» (Христианское чтение, 1913, № 3, с. 303). Согласно этой традиции, император считался помазанником Божиим, земным подобием всевышнего, и поэтому

беспрекословное повиновение ему рассматривалось как политическое требование и как религиозная обязанность.

«Ты поставлен богом» — таково было, по словам «Повести временных лет», определение епископов, высказанное киевскому князю Владимиру Святославичу (с. 286). Новым Константином великого Рима назвал Владимира летописец, прибегнув к следующей параллели: «как тот крестился сам и людей своих крестил, так и этот поступил подобно тому» (с. 288).

Митрополит Иларион в своем «Слове о законе и благодати» также приравнивает киевского князя Вла-

162

димира к византийскому императору Константину, объявленному церковью «равноапостольным»: «подобниче великого Константина». А об Ярославе в «Слове» говорится, что он богом определен в преемники своего отца Владимира: «его же сотвори бог наместника».

Идея богоустановленности была перенесена впоследствии с великокняжеской власти на царскую и императорскую и стала рассматриваться русским православием как одно из важнейших положений христианского вероучения. Из века в век народным массам внушали, что «самодержавие на Руси заведено не человеческим хотением, а божьим изволением, божию мило-стию» (Труды Киевской духовной академии, 1913, т. I, с. X), что «царская власть — это богом данная власть» (Церковный вестник, 1917, № 7 — 8, с. 144), что она имеет «божественное происхождение» (Христианин, 1913, т. II, с. 421), «установлена самим богом» (Душеполезный собеседник, 1913, № 5, с. 180) и т. д.

Царь рассматривался богословами русской православной церкви как нечто производное от бога. «Бог, — утверждал в одном из своих трудов известный апологет русского православия митрополит Филарет (Дроздов), — по образу своего небесного единоначалия, устроил на земле царя; по образу своего вседер жительствова — царя самодержавного; по образу своего царства непреходящего, продолжающегося из века и до века — царя наследственного» (Троицкое слово, 1916, № 302, с. 30 — 31). «Веруем, — говорилось в статье «Самодержавие и единодержавие», — что боговенчанный наш царь есть отображение на земле божественного провидения... Царство самодержавное на земле есть снимок едино-властительства божия» (Кормчий, 1903, № 24, с. 279).

Такая постановка вопроса давала духовенству возможность выполнять полицейско-охранительные функции: запугивать верующих противников русского самодержавия страхом «небесной кары» за их антимонархические мысли и действия. «Образ царя земного, — твердила церковная печать в период первой русской революции, — в нашем государстве взят с образа царя небесного, так что кто противится власти царской и власти начальников, от него поставленных, тот противится божию установлению» (Вера и разум, 1905, № 2, с. 70). «Мы своим неповиновением царской власти, своим непочтением к ней, — внушали проповедники своим прихожанам, — восстаем против учреждения божественно-

163

го, прогневаем бога и нарушаем его святую волю» (Проповеди, 1908, май, с. 216).

В своем верноподданническом усердии русское православное духовенство дошло до провозглашения принципа монархизма одной из главных вероучительных идей христианства. «Термин «самодержавие» получил у нас религиозную окраску» (Церковный вестник, 1907, № 3, с. 66); «наше русское самодержавие носит характер чисто религиозный» (Голос церкви, 1912, № 10, с. 47) — утверждения такого рода не сходили со страниц церковной печати дореволюционной России. Но особенно часто публиковались они в годы политической реакции, последовавшей за поражением первой русской революции, а также во время проходившего в 1913 году празднования 300-летия дома Романовых.

В разгар революционных событий в России, когда царский трон зашатался и духовенство стало заботиться о том, как бы отделить православие от сросшегося с ним самодержавия, в церковных изданиях появились отдельные критические высказывания по поводу чрезмерной догматизации принципов монархизма. Так, например, автор статьи «Священник и политика» признавался в порыве откровенности: «Наша богослужебная проповедь была сплошь да рядом возведением самодержавия в абсолют... Пастыри и архипастыри являлись охранителями самодержавия едва ли не в такой же мере,

как и православия» (Церковный вестник, 1906, № 2, с. 39).

Однако церковь в целом не только не отказалась от такой абсолютизации русского самодержавия, но и заметно активизировала пропаганду в массах идей монархизма, сосредоточив внимание на подведении под него вероисповедных оснований. Была разработана целая система аргументов, с помощью которых «доказывался» догматический характер требования о безоговорочной поддержке русского самодержавия как идеальной с христианской точки зрения формы государственной власти. «Истина самодержавия православных царей, т. е. поставления и утверждения их на престолах царств от самого бога, — писал автор статьи «Самодержавие царей православных», — так священна, что по духу учения и законоположений церковных она возводится некоторым образом на степень догмата веры, нарушение или отрицание которого сопровождается потерей спасения» (Душеполезный собеседник, 1907, № 10, с. 298). «Самодержавие, — утверждалось в редакцион-

164

ной статье «Православие и самодержавие», — составляет главный пафос православия, душу его, существо самой мистики его» (Церковный вестник, 1913, № 15, с. 7).

Требования о признании богоустановленности царской и императорской власти церковь включала в так называемый «чин торжества православия» — богослужение, совершаемое церковью в первое воскресенье великого поста и включающее в себя проклятия (анафему) по адресу противников христианства. Одно из положений данного «чина» гласит: «Помышляющим, яко православные государи возводятся на престол не по особливому у них божию благоволению и при помазании дарования святого духа к прохождению сего звания в них не изливаются: и тако дерзающим против них на бунт и измену — анафема» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 10, с. 352). Это означало, что противников самодержавия приравнивали к богоотступникам и подвергали самому тяжкому с точки зрения верующих наказанию — отлучению от церкви и, стало быть, лишению их надежды на спасение в загробном мире.

Обожествление самодержавия считалось в русском православии дореволюционной поры настолько важным наследием «крещения Руси», что празднование в 1915 году 900-летия со дня смерти князя Владимира свелось в основном к безудержной апологии монархизма, к демонстрации со стороны православного духовенства верноподданнических чувств по отношению к царской власти.

Лишь после падения самодержавия в России богословы и священнослужители русской православной церкви (да и то далеко не все) заговорили об отсутствии у монархизма догматических оснований и о допустимости с христианской точки зрения народовластия. В церковной печати было высказано даже требование «открыто и прямо осудить то учение о якобы «божественном» происхождении царского самодержавия на Руси, которое от имени церкви веками публично, в проповедях с церковного амвона преподавалось, официально предписывалось и всеми мерами утверждалось носителями царской власти как богооткровенное» (Богословский вестник, 1917, № 6--7, с. 134).

Таким образом, сами же богословы признали, что начавшаяся со времен «крещения Руси» многовековая деятельность русского православного духовенства по

165

пропаганде в массах идей монархизма была не чем иным, как злоупотреблением религией в чисто политических целях. Совершалось такое злоупотребление в интересах господствующих классов княжеской Руси и царской России, и притом не только тогда, когда интересы данных классов объективно совпадали с потребностями общественного развития (в период существования Древнерусского государства и во время становления централизованного Московского царства), но и после того, как эти интересы приобрели узкоклассовый характер, а самодержавие стало тормозом социального прогресса.

Поэтому-то идеологи современной русской православной церкви и не относят в актив «крещения Руси» обожествление княжеской, царской и императорской власти, а предпочитают обходить данный аспект проблемы молчанием. И в этом есть свой резон. Поскольку такое обожествление мешало верующим трудящимся нашей страны разобраться в классовой сущности царизма, удерживало религиозные массы от активной борьбы против русского самодержавия, которое всеми советскими людьми (в том числе и верующими) единодушно характеризуется как антинародная сила, то

богословы Московской патриархии предпочитают этой теме не касаться вообще. В противном случае им пришлось бы нелестно отзываться о своих дореволюционных предшественниках, называть русское православие (а не отдельных его представителей) апологетом российского самодержавия, религиозным оплотом ненавидимого народом царизма. «Крещение Руси» преподносится современным читателям богословских статей и слушателям церковных проповедей как нечто такое, что не имеет никакого отношения к русскому царизму как воплощению политической реакции.

В настоящее время только реакционные круги русской церковной эмиграции, живущие несбыточной надеждой на реставрацию царизма в нашей стране, по-прежнему оценивают значение «крещения Руси» с позиций монархизма и эпохальность данного события усматривают прежде всего в освящении им самодержавия князей, царей и императоров. Подготовку к тысячелетию крещения киевлян они используют как повод для нового тура пропаганды монархических идей среди русских эмигрантов, как дополнительную возможность для идеализации в глазах мировой общественности русского самодержавия, наконец, как основание для реван-

166

шистских призывов о восстановлении в нашей стране царской власти — то есть в сугубо политических, и притом крайне реакционных, целях.

Придерживаясь монархической ориентации со времени своего возникновения, «русская зарубежная церковь» всегда ратовала за восстановление в нашей стране самодержавной власти царей из дома Романовых. За шесть десятилетий существования этой религиозно-политической группировки ее идеологами сказано о монархизме так много, что вроде бы и сказать больше нечего. Казалось бы, тема полностью исчерпана, и нет нужды к ней возвращаться. Но вот русская эмигрантская печать заговорила в юбилейных тонах о «крещении Руси». По ассоциации вспомнили о прошлом союзе православия с самодержавием, и у лидеров русской церковной эмиграции с новой силой вспыхнула ностальгия по монархии как идеалу государственной власти и по «царю-батюшке как помазаннику божию».

Эмигрантские клерикалы-антикоммунисты связали в один узел идею монархизма и принцип антисоветизма. И в этом есть своя внутренняя логика. Антисоветизм церковных кругов русской эмиграции — это идеология полного и безоговорочного отрицания всего того, что утвердилось в нашей стране в процессе построения социалистического общества. Но на платформе одного лишь отрицания раздробленные эмигрантские силы, находящиеся в состоянии постоянной взаимной конфронтации, не объединить и политической активности у них не пробудить. Нужна позитивная социально-политическая программа, необходим альтернативный общественный идеал. В качестве такого идеала политиканствующие церковники предлагают всем антикоммунистически настроенным кругам русской церковной эмиграции самодержавие в его традиционном виде, каким оно было в России до февральских событий 1917 года.

Вот почему нагнетание антикоммунистической истерии, наблюдающееся в ходе подготовки эмигрантов-антисоветчиков к мнимому тысячелетию «крещения Руси», сопровождается у апологетов «русской зарубежной церкви» резким усилением пропаганды идей монархизма. Начав новый тур борьбы с коммунизмом, «Русское возрождение» устами своих учредителей объявило целью этой борьбы восстановление в нашей стране монархического строя, освящаемого православием и опирающегося на безоговорочную поддержку православной Церкви. Такой процесс реставрации окончательно и

167

бесповоротно изжившей себя государственной структуры характеризуется идеологами эмигрантской религиозно-политической группировки как «рехристианизация России» и «восстановление идеала святой Руси» (Русское возрождение, 1978, № 1, с. 233).

Правда, бездумная и безудержная идеализация мифической «святой Руси» давно уже не встречает всеобщей поддержки у русских эмигрантов, из среды которых все чаще и громче раздаются голоса противников ориентации на исторически изжившее себя прошлое, в каких бы розовых тонах оно ни изображалось. Попадают такие высказывания и на страницы «Русского возрождения». Так, некто С. Левицкий заявил в статье «Миссионизм, не мессианизм!»: «Любой добросовестный историк России

скажет, что святой Руси никогда не было... Центр тяжести идеи «святой Руси» в том, что святость чтится верующими русскими в качестве верховного идеала. Но руководствоваться идеей «святой Руси» даже в самом отдаленном будущем — вряд ли реально. Никому не возбраняется мечтать, и мечта о «святой Руси» возвышенна и даже может, в порядке иррадиации, озарять своим светом души верующих русских. В качестве же «нормативной идеи» эта мечта утопична» (Русское возрождение, 1980, № 11, с. 89 — 90).

Нет никаких сомнений в том, что утопичность ориентации на восстановление «святой Руси» как самодержавия, опирающегося на православие, очевидна для лидеров «русской зарубежной церкви». Но так же несомненно и то, что, кроме «святой Руси», им нечего предложить русской эмиграции в качестве социального идеала и альтернативы социалистическому строю, утвердившемуся в Советском Союзе.

Явное помешательство клерикалов-антикоммунистов на идее реставрации самодержавия в России шокирует многих в русской эмиграции. В числе приверженцев «русской зарубежной церкви» немало таких, кто не разделяет монархических убеждений своих иерархов и довольно резко полемизирует с монархистами всех мастей. Отзвуки этой полемики обнаруживаются и на страницах «Русского возрождения», демонстрируя непримиримость идеологов эмигрантской религиозно-политической группировки к любому проявлению инакомыслия в собственной среде.

В уже упоминавшемся докладе В. И. Алексеева «Пути и судьбы России», выдержанном в духе воин-

ствующего антикоммунизма, высказана следующая мысль, выражающая личное отношение автора к идее монархизма и проблеме восстановления монархии в России: «Вопрос о взаимоотношениях русской православной церкви с русской монархией достаточно ясен: он основан на византийской теории симфонии — гармонического сочетания и взаимовлияния церкви и государства в лице патриарха и монарха... Из защиты идеи симфонии, я думаю, не следует делать вывода, что православная церковь может существовать только при монархии... Православная церковь должна поддерживать идею православного государства, которое может быть монархическим или демократическим» (Русское возрождение, 1978, № 1, с. 43, 44).

Последняя фраза вызвала болезненную, прямо-таки истерическую реакцию со стороны издателей «Русского возрождения». В заметке «К первым итогам», помещенной в конце того же номера ежеквартальника, где опубликован доклад В. И. Алексеева, главный редактор «Русского возрождения» учинил форменный разнос самому докладчику и другим противникам безоговорочной ориентации русского зарубежья на восстановление монархии, без которой якобы нельзя сохранить православие. Он заявил, что утверждение В. И. Алексеева «спорно весьма» и что «ошибочна сама альтернатива государства монархического или демократического». Вновь было подчеркнuto, что «русская зарубежная церковь» видит свой социальный идеал в «здорово построенной монархии» (Русское возрождение, 1978, № 1, с. 236, 237).

Сугубо политическим целям пропаганды идеей монархизма служила также многолетняя кампания по приобщению к «лику святых» последнего русского царя Николая II и его семьи. На заключительном этапе этой кампании в ней приняли самое активное участие эмигрантская юбилейная «Комиссия по подготовке празднования тысячелетия крещения Руси» и ее печатный орган. На страницах ежеквартальника было опубликовано несколько статей, восхваляющих русское самодержавие, воспевающих «христианские добродетели» царей из дома Романовых и оплакивающих казнь последнего «самодержца всероссийского».

Собравшийся в конце октября 1981 года архиерейский собор «русской православной церкви» своим решением от 1 ноября 1981 года канонизировал царя Николая II со всем семейством, включив их в состав, «но-

169

вомучеников», якобы пострадавших в годы революции и гражданской войны «за веру». Реакционные круги русской церковной эмиграции рассматривают эту соборную акцию как этап в подготовке к псевдоюбилею «крещения Руси», который им хотелось бы отметить в самодержавной России. Что же касается советских людей, в том числе и приверженцев современного русского православия, то они

восприняли затею лидеров эмигрантской религиозно-политической группировки с канонизацией последнего царя и ему подобных как политическую провокацию клерикалов-антисоветчиков, безуспешно пытающихся гальванизировать труп свергнутого революционными массами царизма.

Образование русской православной церкви

Вывод богословов (как дореволюционных, так и современных) о том, что к числу главных и непосредственных результатов «крещения Руси» следует отнести образование русской православной церкви, полностью соответствует действительности и потому не вызывает споров со стороны ученых. Да, только с 988 года начинается история русского православия как специфической разновидности византийского христианства и русской православной церкви как конфессиональной единицы, занимающей определенное место в системе аналогичных церковных образований греко-кафолической вероисповедной ориентации. Именно тысячелетие этой церкви будут праздновать в 1988 году приверженцы русского православия как у нас в стране, так и за рубежом.

Зато может и должно быть оспорено другое: богословское утверждение о том, будто русская православная церковь возникла как социально нейтральное учреждение, якобы пропагандировавшее общечеловеческую истину, отстаивавшее интересы всех сословий и классов княжеской Руси и царской России и выступавшее преимущественно в роли народного заступника. Данное утверждение явно и резко противоречит фактам отечественной истории, которые давно уже стали достоянием науки, а многие признаны и церковными историками. Фактов этих слишком много, и поэтому мы рассмотрим лишь наиболее характерные.

Византийская церковь, по образу и подобию кото-

170

рой создавалась церковная организация Древней Руси, была сложившимся феодальным образованием. Ее феодальная сущность проявлялась в содержании пропагандировавшейся идеологии и характере деятельности, в экономической базе, структуре и функциях, в сословной принадлежности епископата и духовенства. Она была ориентирована на идеологическую защиту феодального строя Византии и религиозное оправдание торжествовавшего в нем социального зла, на укрепление императорской власти, чем и вызвала симпатии княжеско-боярской верхушки Древнерусского государства.

Русская православная церковь складывалась как митрополия Константинопольского патриархата, от которого она первоначально получала архиереев и священников, перенесших на Русь уже выработанное вероучение, сформировавшийся культ, отработанную структуру, апробированные нормы церковной жизни. Возглавлявший ее митрополит до середины XV века назначался или утверждался (за редким исключением) византийским первоиерархом — константинопольским патриархом и был в полной зависимости от последнего.

Созданная для освящения формировавшегося на Руси феодального строя и укрепления централизованного Древнерусского государства, молодая церковная организация более или менее успешно справилась лишь с первой задачей, о чем уже шла речь раньше. Что же касается второй, то она оказалась не по силам новообразовавшейся церкви. И объяснялось это не только субъективными факторами (в частности, нежеланием митрополитов-византийцев содействовать укреплению политического соперника Византийской империи, каковым Киевская Русь оставалась и после крещения), но и объективными причинами: углублением процесса феодализации древнерусского общества, который привел к раздроблению единой, огромной по тому времени Киевской державы на мелкие и многочисленные княжеские уделы, претендовавшие на роль самостоятельных политических центров.

Во времена княжения Владимира Святославича русская церковь еще не получила организационного оформления. Не определилась и структура центральной церковной власти, что существенно снижало объединительные возможности новой религии. Иерархи и священники, прибывшие на Русь из Византии по воле великого князя и находившиеся в великокняжеском окружении, поддерживали объединительную политику Вла-

171

димира. И было за что. Именно эта политика обеспечивала им личное благополучие: на содержание

церкви была выделена десятая часть всех доходов, поступавших в казну централизованного Древнерусского государства. Словом, здесь начинало складываться какое-то подобие византийской «симфонии» — единство великокняжеской и церковной власти при доминировании первой над второй.

Иначе были настроены епископы и священнослужители, находившиеся в древнерусских городах, впоследствии переданных князем Владимиром в удел своим многочисленным сыновьям. Создававшиеся в этих городах епископские кафедры становились религиозно-церковной опорой удельных князей, которые проявляли склонность к сепаратизму, постоянно конфликтовали между собой и всячески противились централизаторским устремлениям великокняжеской власти.

Лишь при Ярославе Владимировиче церковная организация приобрела вполне законченный вид. Укреплялась власть митрополита над епархиями, входившими в состав Древнерусского государства, и одновременно усиливалась зависимость главы церкви от великокняжеской власти — как то и предусматривалось византийской «симфонией». Преемник Владимира даже попытался добиться независимости от константинопольского патриархата: в 1051 году Ярослав провел в митрополиты своего ставленника — русского священника Илариона. Однако эта попытка не получила дальнейшей поддержки, и митрополитов (преимущественно греков) продолжали направлять на Русь византийские первоиерархи. Тем не менее центробежные тенденции все же были существенно ослаблены. С помощью митрополита и подведомственного ему духовенства Ярослав преодолевал сепаратистские усилия удельных князей, опиравшихся на поддержку местных епископов.

Но продолжалось это недолго. Перед смертью Ярослав повторил ошибку своего отца — разделил Древнерусское государство между сыновьями, что ускорило процесс раздробленности Древней Руси — распад ее на удельные княжества, находившиеся в состоянии взаимной вражды. Будучи зависимыми от местных князей, епископы благословляли их на междоусобицы, во время которых грабились и сжигались не только вражеские села и города, но и «чужие» церкви, словно они принадлежали не православной конфессии, а какой-то конкурирующей с нею, уничтожались или забирались

172

в качестве трофеев «чужие» иконы, как будто на них были изображены не православные объекты поклонения, с захваченными в плен единоверцами обращались хуже, чем с врагами веры.

Это было явление, обычное для периода феодальной раздробленности Древней Руси, когда отсутствовали объективные предпосылки для объединения удельных княжеств в единое государственное образование. Не стремились к единству Руси удельные князья — феодалы-сепаратисты, отстаивавшие собственную независимость вопреки общенациональным интересам. Не воспринимали Русь как единое целое и зависевшие от них иерархи — духовные «владыки», не желавшие делить свое влияние и доходы с центральной церковной властью. Поэтому лишены основания утверждения современных церковных авторов, будто в XII веке русская православная церковь оставалась «единственной носительницей идеи единства русского народа, противодействовавшей центробежным устремлениям и междоусобицам князей» (50-летие восстановления патриаршества, с. 39), была «олицетворением общенационального единства» (Русская православная церковь, с. 11).

Точно так же безосновательны утверждения идеологов современного русского православия о том, будто в страшный для Руси период монголо-татарского ига лишь церковь была на высоте положения и самоотверженно выполняла миссию общенационального значения. В частности, на страницах изданий Московской патриархии говорится, что русская православная церковь якобы так же пострадала от захватчиков, как и народные массы: она «вместе со всем народом несла непомерные тяготы и лишения» (ЖМП, 1947, № 4, с. 23), а ее духовенство «на протяжении веков жертвенно разделяло с народом его тяжелую в прошлом судьбу» (ЖМП, 1982, № 1, с. 7).

Между тем многочисленные источники, достоверность которых не отрицается и церковными историками, свидетельствуют: в период монголо-татарского нашествия православное духовенство находилось в несоизмеримо лучшем положении, чем остальные сословия Древней Руси. Оказавшись под властью Золотой Орды, священнослужители русской православной церкви (особенно иерархическая верхушка) быстро приспособились к изменившимся условиям: они и сами поспешили

перейти к монголо-татарским захватчикам в услужение и народные массы призвали к покорности иноземцам.

173

Вот как характеризовали поведение русского православного духовенства во время монголо-татарского ига наиболее объективные дореволюционные историки и публицисты. «Тяжело было для русских, — писал Н. Высоцкий в статье «Политическая и общественная деятельность высших представителей русской церкви», — это монгольское иго. Но не все русские одинаково несли тяжесть этого порабощения. Представители церкви постарались завоевать себе привилегированное положение. Они добились от татарских ханов того, что условия их жизни не были похожи на положение простых смертных. Народ страдал, а они чувствовали себя если не хорошо, то, по крайней мере, сносно... В момент татарского погрома они старались обезопасить лично себя, не обращая внимания на вопли и стоны порабощенного народа. Когда окончательно установилось монгольское иго, они постарались создать себе привилегированное положение и получили прежнее значение важных господ, сохранив неизменный характер барства, выражающийся в деспотическом отношении к людям, стоящим ниже их по общественному положению» (Звонарь, 1907, № 8, с. 43, 61 — 62).

Аналогичную оценку поведению иерархических кругов русской православной церкви в тот же период дал и такой крупный богословский авторитет, как профессор Е. Е. Голубинский. «Если полагать, — писал он в «Истории русской церкви», — что обязанность высшего духовенства — епископов с соборами игуменов — должна состоять в том, чтобы одушевлять князей и всех граждан к мужественному сопротивлению врагам для защиты своей земли, то летописи не дают нам права сказать, чтобы епископы наши оказались на высоте своего призвания;

они не говорят нам, чтобы при всеобщей панике и растерянности раздавался по стране этот одушевляющий святительский голос» (т. II, ч. I, с. 14).

Действительно, в начальный период монголо-татарского нашествия, когда жертв было особенно много из-за массового сопротивления захватчикам со стороны всех социальных слоев древнерусского общества, русское православное духовенство пострадало меньше других, так как оно либо пряталось, либо сдавалось на милость победителя. Вот что писали об этом сами церковные публицисты. «В летописях, — отмечал Н. Высоцкий, — мы встречаем факты позорного поведения некоторых высших духовных лиц. Глава русской церк-

174

ви митрополит Иосиф, прибывший из Греции на Русь в самый год нашествия татар на Владимирскую область (в 1237 г.), бежал, оставив свою кафедру. Епископ рязанский, неизвестный по имени, также постарался скрыться в безопасных местах. Епископ ростовский Кирилл поступил подобно рязанскому, «избыв» татар на Белоозере. Так же, вероятно, поступили и епископы галичский и перемышльский, которые остались живыми после взятия татарами их кафедральных городов» (Звонарь, 1907, № 8, с. 42 — 43).

И в последующее время служители культа повели себя так, что у завоевателей не было желания притеснять их: с церковных амвонов русских православных храмов зазвучали призывы к прихожанам безропотно принимать власть монголо-татарских феодалов, служить им верой и правдой, проявляя покорность и евангельское смирение. Столь явно выраженное предательское поведение церковных кругов Древней Руси по отношению к русскому народу было продиктовано сугубо корыстными соображениями и отвечало интересам одного лишь духовенства. И церковные власти и рядовые клирики поняли, что им выгоднее служить чужеземным захватчикам, чем выступать против них на стороне народных масс, так как в последнем случае им пришлось бы столкнуться с немалыми трудностями и лишениями, которых духовенство старалось избежать; это-то и привело их к сотрудничеству с интервентами.

Монголо-татарские феодалы по достоинству оценили всю выгодность своего союза с русской православной церковью. Платя услугой за услугу, они не только не притесняли православное духовенство, но и предоставляли ему всевозможные льготы и послабления, как это делалось монголо-татарскими завоевателями и по отношению к служителям других культов. Благодаря этим

льготам, православное духовенство не испытало на себе и сотой доли тех тягот, которые принесло русскому народу монголо-татарское иго. «Татары, — писал Е. Е. Голубинский, — стали к вере и к духовенству русских в отношении самой полной терпимости и самого полного благоприятствования... За духовенством нашим они вполне признали его существовавшие гражданские права. Таким образом, этот бич божий, обрушившийся на наше отечество, не явился по крайней мере бичом для церкви, т. е. не явился бичом для последней по крайней мере со стороны ее внешней свободы и внешнего положения» (т. II, ч. I, с. 17).

175

В частности, как сообщают русские летописи, монастыри и причт православных церквей были полностью освобождены от уплаты дани, насильственно взимавшейся со всех остальных сословий поработенной Руси. Так, в Лаврентьевской летописи под 1257 годом записано следующее: «Тое же зимы бысть число (перепись населения для определения размеров дани. — *Н. Г.*) и изочтоша всю землю Руцкую, только не чтоша, кто служат у церкви». В другом списке той же летописи указывается, что при проведении в северо-восточной части Руси такой переписи ордынские писцы «не чтоша игуменов, черньцов, попов, крилошан, кто зреть на святую богородицу и на владыку»¹.

Привилегии, предоставлявшиеся духовенству и церкви в целом, были специально оговорены в особых ярлыках (жалованных грамотах), которые золотоордынские ханы давали русским митрополитам: Менгу-Тимур — Кириллу, Узбек — Петру, Джанибек — Феогносту, Бердыбек — Алексию и Тулунбек — Михаилу. Перечисляя эти привилегии, автор статьи «Политическая и общественная деятельность высших представителей русской церкви» писал: «Ярлыками утверждались следующие льготы для духовенства: во-первых, русская вера ограждалась от всяких хулений и оскорблений со стороны кого бы то ни было, строго запрещалось хищение и повреждение принадлежностей внешнего богослужения; во-вторых, духовенство освобождалось от даней, всяких пошлин и всяких повинностей; в-третьих, все церковные недвижимые имущества признавались неприкосновенными, и церковные слуги, т. е. рабы и холопы, объявлялись свободными от каких бы то ни было общественных работ» (Звонарь, 1907, № 8, с. 43).

Изобличая сговор русского православного духовенства с монголо-татарскими захватчиками, принесший выгоду обеим сторонам, Г. В. Плеханов писал: «Великое народное несчастье — татарское нашествие принесло, таким образом, большую пользу «богомольцам» русской земли, которые, с своей стороны, умели ценить любезность „неверных и нечестивых царей"»². Вот что писала об этой сделке русского православного духовенства с иноземными захватчиками сама церковная печать дореволюционной поры. «В татарский, или мон-'
' Цит. по кн.: *Самсонов А. М.* Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955, с. 15.

² *Плеханов Г. В.* Сочинения, т. 20. М. — Л., 1925, с. 81 — 82.

176

гольский, период, — говорится в статье К. Шебатинского «Учение славянофилов об отношении церкви к государству», — независимое положение церкви нашей упрочилось благодаря покровительству татарских ханов Золотой Орды. В этот период времени церковь наша получает от ханов особые привилегии, благодаря которым духовенство благоденствует и становится крупной капиталистической величиной» (Странник, 1912, № 8, с. 149).

Даже в тех случаях, когда отдельные современные богословы признают сам факт покровительства церкви со стороны монголо-татарских захватчиков, они преподносят его как следствие восторженно-почтительного отношения иноземцев к православию. «Разве не знаменательно, — патетически восклицал церковный историк М. Павлов в статье «Солнце Руси», — что татары, нанеся огромный урон России, ее государственному устройству, просвещению, экономике, не уничтожили православие, видимо хорошо сознавая бесполезность этой затеи. Наоборот, татары относились к церкви даже с некоторым уважением» (ЖМП, 1949, № 1, с. 29).

Подобные рассуждения нынешних поборников православия — простой перепев утверждений дореволюционных историков церкви, будто золотоордынцы предоставляли православному духовенству льготы только из-за того, что преклонялись перед православием и желали умиловить

чужих богов.

В действительности же все обстояло иначе. В своих действиях по отношению к русскому православному духовенству монголо-татарские ханы руководствовались прежде всего политическими соображениями. Полученные от них льготы и подачки были не чем иным, как платой духовенству за услугу, наградой за измену русскому народу. Поэтому не случайно во всех ярлыках, выдававшихся русским митрополитам, золотоордынские ханы специально подчеркивали, что привилегии предоставлялись церкви и ее священнослужителям в оплату за освящение ханской власти. Так, например, в ярлыке Менгу-Тимура (1267 г.) о духовенстве сказано следующее; посланцы хана и сборщики дани «ать не замают их да правым сердцем богови за нас и за племя наше моляться и благословляют нас» (Памятники русского права. Вып. III. М., 1955, с. 467). «Не надобе им, — говорится о священнослужителях в ярлыке Тайдулы, выданном в 1347 году, — мзды, ни какая пошлина не емлют у них ничего, занеже о нас молитву тво-

177

рят» (там же, с. 466). Точно так же излагаются причины предоставления льгот русскому православному духовенству в ярлыках Тулунбека митрополиту Михаилу (там же, с. 465) и Бердыбека — Алексею (там же, с. 469).

Следовательно, золотоордынские ханы благосклонно относились к русскому православному духовенству не из-за того, что «были терпимы к любой религии» (Русская православная церковь, с. 11), а потому, что видели в нем свою идеологическую опору, надежного союзника по закабалению населения Древней Руси.

Нет истины и в утверждениях современных церковных авторов о том, будто в период монголо-татарского ига «русское духовенство прилагало самоотверженные усилия, облегчая положение народа» (Русская православная церковь, с. 11). Действительно, усилия прилагались служителями культа, и притом немалые, только целью их было не облегчение участи народных масс, а защита своекорыстных интересов самого духовенства.

Вот лишь один из примеров такой «самоотверженности», приведенный в уже упоминавшейся «Истории церкви русской» профессора-протоиерея А. В. Горского. В начале правления Джанибека (преемника хана Узбека) митрополит Феогност отправился в Золотую Орду и там «подвергся жестокому истязаниям» (ЖМП, 1976, № 2, с. 67). Но «истязали» его не за то, что он вступился за поработанный народ или добивался облегчения его подневольной участи, а за противодействие попыткам нового золотоордынского правителя лишить русское православное духовенство прежних льгот и привилегий — «из-за дани, которой хотели обложить и духовенство и от которой Феогност отказывался» (там же). И упорство первоиерарха русской православной церкви дало свои результаты: «все же он получил, — констатирует церковный историк, — подтверждение прежних прав духовенства» (там же).

Наконец, нельзя оставить без опровержения и заявление идеологов современного русского православия, будто церковь «в тяжкие времена татарского ига умиротворяла ордынских ханов, ограждая русский народ от новых набегов и разорений» (ЖМП, 1960, №3, с. 33). Некоторое представление о характере этого «умиротворения» и его последствиях может дать, в частности, деятельность ростовского епископа Тарасия, который вместе с князем навел на Русь хищные орды Дуденя, разграбившие и разрушившие Владимир, Суздаль, Мо-

178

скву и ряд других древнерусских городов — по словам летописца, «всю землю пусту сотвориша»¹.

Таким было действительное поведение основной массы служителей церкви в период монголо-татарского ига — своекорыстным, антинародным и антипатриотическим. Митрополиты, епископат и духовенство русской православной церкви в преобладающем большинстве не только сотрудничали с Ордой, но и принимали непосредственное участие в борьбе князей за великокняжеский престол, оказывая поддержку то одному претенденту, то другому, что лишь углубляло раскол Руси и ослабляло ее перед лицом поработителей.

В XIII веке центр исторического развития русских земель переместился на северо-восток страны, туда же был перенесен и религиозно-церковный центр. Кафедра митрополитов формально

продолжала оставаться в разгромленном захватчиками Киеве, но фактическим местопребыванием их стал сначала Владимир (1299 г.), а затем Москва (1325 г.). Церковь, укрепившая свое экономическое могущество и нуждавшаяся в политической защите накопленных богатств, почувствовала преимущества централизованной власти. Она оказала поддержку московскому князю в занятии великокняжеского престола (1328 г.), что было прогрессивным явлением. Последний, в свою очередь, искал опоры в православной церкви, начав активную и социально значимую деятельность по превращению Москвы в религиозно-церковный центр.

Налицо была взаимная заинтересованность обеих сторон в совместных действиях. И тем не менее взаимоотношения двух феодальных сил — великокняжеской власти и православной церкви — не были ни мирными, ни стабильными. Иерархи во главе с митрополитом пеклись прежде всего о церковных интересах, добивались льгот и преимуществ для духовенства, ратовали за независимое положение церкви и за усиление ее политической роли в государстве. К тому же внутри церкви имелись различные сепаратистские группировки, противившиеся прогрессивной централизаторской политике московской великокняжеской власти (например, новгородская). А великие московские князья и светские феодалы стремились ослабить экономическую мощь православной церкви, ограничить церковное землевладение,

' Цит. по кн.: *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI — XIV вв.). М., 1960, с. 332.

179

ввести в рамки политические притязания епископата и духовенства, преодолеть сепаратистские настроения в их среде.

Не было однозначным и поведение православного епископата и духовенства в период освободительной борьбы русского народа против золотоордынского ига (XIV — XV вв.). Некоторые из иерархов и клириков встали на патриотические позиции и благословили свою «паству» на эту борьбу. Именно так поступил, в частности, игумен подмосковного Троицкого монастыря Сергей Радонежский, поддержавший московского князя Димитрия (впоследствии названного Донским) в его вооруженном противостоянии захватчикам. Но большая часть священнослужителей русской православной церкви и в самый разгар освободительного движения продолжала в собственных интересах сотрудничать с захватчиками и призывала прихожан своих храмов терпеливо переносить гнет золотоордынцев, проявляя смирение и покорность.

Чтобы лишить иерархическую верхушку русской православной церкви ее внешней опоры, великокняжеская власть пошла на разрыв с константинопольским патриархатом, воспользовавшись вступлением последнего в сговор с папой римским, приведший к заключению Флорентийской унии. В 1448 году собор русских епископов избрал главой церкви епископа Иона, получившего титул митрополита Московского и всея Руси. Русская православная церковь стала автокефальной — самовозглавляющейся.

Но и после этого взаимоотношения великокняжеской и церковной властей оставались неровными и не укладывались в параметры византийской «симфонии», ради достижения которой князь Владимир начал процесс «крещения Руси». Временами они становились весьма напряженными — как это было, например, в период борьбы за подчинение Новгорода власти московского великого князя (вторая половина XV в.). Вот почему никак нельзя согласиться с современными поборниками православия, утверждающими без каких бы то ни было оговорок, будто в XIV — XV веках русская православная церковь «духовно, материально и морально способствовала воссозданию политического единства Руси» (50-летие восстановления патриаршества, с. 39).

Истина и в данном случае на стороне советских ученых, пришедших к следующему обобщающему выводу. История русской церкви в XIV — XV веках показывает,

180

что она отнюдь не занимала позиции безоговорочной поддержки объединения русских земель. Церковь лавировала, внутри нее шла острая борьба, причем различные группировки прежде всего добивались укрепления собственного положения. Что касается великокняжеской власти, то она, будучи вынужденной считаться с церковью, упорно стремилась к ее подчинению. Сотрудничество

церкви с великокняжеской властью было полно противоречий и конфликтов¹.

Не исчезли эти противоречия и в XVI веке. Напротив, они приобрели еще больший размах и остроту. Сложившееся централизованное Московское государство стремилось подчинить церковь своему влиянию и укрепить собственное экономическое положение за счет церковных земельных владений, которые были значительны. А русская православная церковь хотела сохранить эти богатства как экономическую базу своей самостоятельности и всячески отстаивала собственные интересы, далеко не всегда совпадавшие с государственными. Полностью солидарными эти две соперничавшие силы были лишь в одном — в борьбе против антифеодальных и антицерковных выступлений, которые одинаково угрожали как светским феодалам, так и церковным. Совместно подавили они антифеодальные городские восстания середины XVI века, волнения крестьян, громивших монастыри, ереси Феодосия Косого и Матвея Башкина.

Параллельно с созданием централизованного Московского царства, которое было объявлено «третьим Римом», наследником былого могущества Византии, а царь — преемником римских и византийских императоров, шла централизация церковного культа, унификация богослужебного уклада, завершался процесс создания общерусского пантеона православных святых. Все это готовило предпосылки для перехода русской православной церкви на новые рубежи автокефальности. Назревала замена митрополичьей формы церковной власти патриаршей.

В 1589 году церковный собор избрал митрополита Нова патриархом Московским и всея Руси, который в списке глав православных церквей занял почетное пятое место — после константинопольского, александрийского, антиохийского и иерусалимского патриархов. Сделав русского патриарха независимым от константи-

¹ См.: Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.), с. 71.

181

нопольского, собор вместе с тем поставил его в зависимость от царской власти: согласно соборному уложению, патриарх утверждался царем, что полностью соответствовало византийской православной традиции «симфонии».

Сложными и внутренне противоречивыми оставались взаимоотношения царской и патриаршей власти в XVII веке. Но если в XIV — XVI веках, когда шел в целом прогрессивный процесс становления и укрепления централизованного Московского государства, русская православная церковь, хотя и с оговорками, все же поддерживала эту положительную тенденцию общественного развития, то в более позднее время в ее деятельности не осталось ничего социально прогрессивного. Церковное руководство заботилось о закреплении своих прав и привилегий, о сохранении в неприкосновенности собственных богатств, о получении новых экономических льгот и о расширении своего влияния на государственную деятельность и общественную жизнь. Общегосударственные проблемы его не беспокоили, и церковь ими не занималась.

Укрепление позиций церкви после освобождения от польской интервенции и разгрома крестьянских восстаний XVII века привело к усилению у церковного руководства притязаний не просто на привилегированное, а на господствующее положение в государстве. Была осуществлена реформа обрядности, рассчитанная на унификацию церковной жизни и повышение престижа русской православной церкви. Эта реформа вызвала к жизни мощную оппозицию со стороны различных социальных групп и привела к старообрядческому расколу (отпадению от церкви приверженцев старых обрядов, старой веры), сторонников которого предавали проклятию, подвергали жестоким преследованиям, не прекращавшимся и в последующие столетия.

В ходе проведения обрядовой реформы в церковных кругах стала пропагандироваться идея превосходства патриаршей власти над царской. Приверженность этой идее отразила склонность руководства русской православной церкви к так называемому цезарепапизму — совмещению в одном лице церковной и светской власти. Наиболее активным поборником цезарепапизма был патриарх Никон, возглавлявший русскую православную церковь с 1652 по 1658 год. Однако его притязания, противоречившие византийской церковной традиции, были пресечены царем Алексеем Михайловичем.

182

Никона заменили другим патриархом, который не проявлял цезарепапистских замашек.

Инцидент был исчерпан, но не забыт.

Петр I, не без оснований опасавшийся, что в патриархе с его претензией на самостоятельность и ориентацией на прошлое он встретит противника своих преобразований, решил вообще ликвидировать патриаршую форму церковного правления и заменить ее коллегиальным органом. Согласно царскому манифесту в 1721 году во главе русской православной церкви была поставлена Духовная коллегия, в том же году переименованная в Святейший правительствующий синод с обер-прокурором во главе. Русская православная церковь не только по существу, но и по форме стала частью государственного аппарата Российской империи и оставалась таковой вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. Лишь поместный собор русской православной церкви, проходивший в Москве в 1917 — 1918 годы, восстановил патриаршескую форму правления, но произошло это уже после установления Советской власти.

Современные православные богословы обычно характеризуют петровскую церковную реформу как нарушение византийского принципа «симфонии» и отход от традиций, заложенных «крещением Руси», а положение церкви в послепетровское время называют не иначе, как состояние «рабства», «угнетенности». На самом же деле Петр I довел «симфонию» до ее логического завершения, поставив русское православие в то состояние, в каком находилась православная церковь в Византии в эпоху расцвета империи. Не случайно поэтому восточные патриархи не усмотрели в петровской реформе ничего неправославного и в своих грамотах (1723 г.) признали Святейший правительствующий синод «своим о Христе братом», заявив, что он «имеет право совершать и устанавливать то же, что и четыре апостольски к святейших патриарших престола». И никакого «угнетения» со стороны императорской власти русская православная церковь не испытывала: между ними были взаимоотношения двух одинаково заинтересованных друг в друге союзников, на что указывал еще А. Н. Радищев в своей оде «Вольность».

Современные церковные авторы утверждают, что реформа Петра I «стала благодетельным страданием для русской церкви», что «в послепетровский, имперский период выявились во всей полноте духовные силы

183

русской церкви» и что в то время «русское православие переживало период духовного подъема» (Русская православная церковь, с. 20). Переживать-то оно действительно переживало, только подъем этот был глубоко реакционным по социальному содержанию и проявился исключительно в активизации антинародной деятельности церкви, в усилении клерикального обскурантизма. Поэтому в активе русского православия по-слепетровской поры нет ни одной общественно значимой и социально прогрессивной акции. Вся его деятельность того времени несла на себе печать реакционности, антинародности, ретроградства.

Сложившаяся как феодальное учреждение русская православная церковь не смогла (вернее, не успела) перестроиться на буржуазный лад. Поэтому она абсолютизировала феодальные отношения и тормозила развитие в стране капиталистического строя: в частности, противодействовала отмене крепостного права, ратовала за сохранение таких пережитков феодализма, как телесные наказания, полное бесправие женщин и т. п.

Даже буржуазные идеологи сетовали на то, что русская православная церковь не осудила ни одного проявления феодальной косности, каким бы вопиющим оно ни было. «Духовенство, — писал профессор-протоиерей Е. Аквилонов в начальный период первой русской революции, — не протестовало ни против петровых насилий, ни против бироновщины, ни против аракчеевщины, ни против кнута, шпицрутенов и виселиц, ни против крепостного права, ни против взяточничества и бессудья. Духовенство тщательно сторонилось от ужасов народной жизни и всему провозглашало многая лета» (Странник, 1905, № 5, с. 809 — 810).

Будучи плоть от плоти феодализма, русская православная церковь всегда стояла на узкоклассовых позициях, отстаивая интересы эксплуататоров и блокируясь с силами политической реакции. Несмотря на неоднократную секуляризацию церковных имуществ (прежде всего земельных владений с закрепленными за ними крестьянами) великокняжеской и царской властью и на многочисленные случаи экспроприации этих имуществ восставшими крестьянами, церковь на

протяжении почти всей своей дореволюционной истории оставалась крупнейшим частным собственником, феодалом-стяжателем, жестоким эксплуататором народных масс. Поэтому она непосредственно участвовала в подавлении царизмом антифеодальных крестьянских восстаний,

184

содействовала самодержавию в жестокой расправе над декабристами, активно противостояла становлению и развитию рабочего движения, была на стороне реакционных сил во время всех трех революций. «Исторически сложившаяся печальная известность православного духовенства как тушителей всякого общественного движения, — самокритично констатировала в годы первой русской революции церковная печать, — имеет для себя достаточное основание в составлении такого взгляда на духовенство» (Православный путеводитель, 1905, № 7 — 8, с. 144). Такой самокритичности православному духовенству хватило ненадолго — до поражения первой русской революции. «Ни для кого не секрет, — писал от его имени один из церковных журналов менее чем за две недели до Октябрьского вооруженного восстания, — что мы всегда были заклятыми, принципиальными врагами насильственных переворотов в жизни государства» (Церковность, 1917, № 339, с. 6). А когда Великая Октябрьская социалистическая революция все же свершилась, русская православная церковь не только осудила ее, но и вступила на путь открытой контрреволюции, еще раз продемонстрировав свою антинародную сущность.

Гонение со стороны церкви испытали на себе прогрессивные деятели науки, культуры и просвещения, которым по наущению духовенства чинились всевозможные препятствия, серьезно затруднявшие их научно-просветительскую деятельность. Создавались искусственные помехи делу просвещения народных масс царской России. Именно церковные круги самодержавно-крепостнической России наиболее решительно выступали против всеобщего обучения. Когда этот вопрос рассматривался в Государственном совете, епископ Никон подал специальную «записку», в которой «обосновал» нежелательность приобщения к знаниям широких масс, заявив, что оно повлечет за собой снижение религиозности и падение нравственности.

Свои выступления против всеобщего обучения церковные деятели мотивировали заботой о «нравственных устоях народной жизни». В действительности их тревожило другое: они боялись, что образованность масс поведет к падению их религиозности. «Замечено, — сокрушался священник В. Бажанов в статье «О необходимости воспитания христианского идеализма в русском народе», — что по мере развития у нас «просвещения и образования» обратно пропорционально уменьшается

185

число людей, с любовью преданных святой вере и церкви. Если такое явление признается характерным и типичным даже для русского крестьянства, то, следовательно, наше просвещение и образование, находясь в непримиримом противоречии с началами религиозной жизни, должно считаться ненормальным, а потому — и бесполезным» (Руководство для сельских пастырей, 1909, № 2, с. 49).

Церковные круги царской России непосредственно вмешивались в дела высших учебных заведений страны, добиваясь изгнания из университетов прогрессивно мыслящих ученых. Духовная цензура душила живую мысль, не допуская издания тех научных и публицистических произведений, в которых «содержалось что-либо клонящееся к поколебанию учения православной церкви, ее преданий и обрядов или вообще истин и догматов христианской веры»¹.

Все это изобличает русское православие дореволюционной поры как поборника темноты и невежества и опровергает утверждение современных богословов о том, будто церковь всегда была «воспитательницей и просветительницей народа» (ЖМП, 1957, № 12, с. 36).

В годы политической реакции, последовавшей за поражением первой русской революции, русская православная церковь развернула и возглавила кампанию по дискредитации в массах социалистических идей, подвергла травле и преследованию приверженцев социализма. В 1909 году Синод ввел преподавание в церковных учебных заведениях «сведений по обличению социализма». В программе нового учебного предмета говорилось: «Духовные семинарии должны дать своим питомцам, будущим пастырям церкви, духовный меч для борьбы с социализмом». При этом составитель программы подчеркивал, что и преподаватели и учащиеся церковных школ «наибольшее

внимание» должны были обратить «на самый боевой социализм — это на научный социализм, который проводится в жизнь социал-демократией» (Голос церкви, 1912, № 11, с. 175).

Церковное руководство объявило социализм таким опасным врагом православия, по сравнению с которым даже сектантство и старообрядческий раскол отходили на второй план. Еще в 1908 году, обсуждая вопросы борьбы по предотвращению влияния на массы социа-

' Цит. по кн.: *Дмитриев А.* Инквизиция в России. М., 1937, с. 135.

186

диетической литературы, миссионеры заявляли: «Такого рода литература гораздо опаснее литературы раскольников, и этот новый враг в лице социализма для православия более серьезный враг, чем раскол» (Миссионерский сборник, 1908, № 1, с. 60). В дальнейшем православное духовенство еще больше укрепилось в этой мысли. Анализируя отчеты миссионеров, поступившие в Синод, А. Бронзов писал: «Данные 11 отчетов лишней раз убеждают, что борьбе с социализмом, еврейством и даже, пожалуй, неверием далеко не всегда придается надлежащее значение и что по традиции особенное внимание посвящается борьбе с «расколом» и сектантством. Борьба с тем и в особенности с другим, все более и более усиливающимся, конечно, и нужна, и понятна, но в последнее время слишком высоко поднял голову социализм во всем мире, между прочим, и у нас... А все это куда опаснее старообрядческого раскола» (Церковный вестник, 1916, № 43 — 45, с. 776 — ' 767).

Церковные нападки на социализм не возымели ожидавшегося действия. Они не только не скомпрометировали социалистические идеалы в глазах трудящихся, но, напротив, подняли их престиж. Зато духовенство этими нападками подорвало свой авторитет в массах верующих.

За два столетия, прошедшие после петровских реформ, русское православие настолько органично слилось с царским самодержавием, а церковь так прочно вошла в структуру самодержавной власти, что иерархия и духовенство уже не мыслили себя вне этой структуры. Поэтому они не только обожествляли русское самодержавие, о чем уже шла речь, но и непосредственно поддерживали царизм, рассматривая такую поддержку как историческую заслугу церкви в целом. «Нужно иметь в виду, — писал один из реакционнейших церковных публицистов предреволюционной поры, — что русское духовенство, ежедневно возносящее молитвы за царя на божественных службах своих, *царелюбиво*. Оно веками воспитало в себе глубокую преданность *идее самодержавия*, как коренной основе государственной жизни России, наряду с православием» (Миссионерское обозрение, 1905, т. II, с. 803). Говоря от имени «царелюбивого» духовенства, священник В. Данкевич заявлял: «Любовь и преданность к царю мы всосали, так сказать, с молоком матери» (Проповеди, 1906, октябрь, с. 511).

187

Верноподданническое рвение епископата и духовенства русской православной церкви ярко проявилось и при обсуждении в стране вопроса о дальнейших судьбах монархической формы правления в России. Желая предотвратить падение царизма, представители либерально-монархической буржуазии предлагали пойти на некоторое ограничение самодержавия и тем сохранить трон. Однако русская православная церковь категорически отвергла даже такую незначительную уступку требованиям времени. Церковная печать развернула широкую кампанию в защиту неограниченного самодержавия русских царей. Читателям внушалось, что конституционно-демократический строй противоречит христианскому идеалу государственной власти. «Всякая мысль о какой-то конституции, — заявлял епископ Никон, — о каком-то договоре царя с народом является кощунством, непростительным оскорблением не только царя, но и бога» (Голос церкви, 1912, № 10, с. 47).

Самодержавие характеризовалось духовенством как народная святыня — «сокровище, какого нет у других народов». «Кто осмелится, — говорилось на страницах официального органа русской православной церкви о царизме, — говорить об ограничении его, тот наш враг и изменник» (Церковные ведомости, 1911, № 5, Прибавления, с. 179).

Ратуя за неограниченное самодержавие, деятели русской православной церкви проявляли поистине иезуитскую изворотливость. С одной стороны, они шантажировали господствующие классы буржуазно-помещичьей России, заявляя, что тем без царизма не справиться с народными

выступлениями. «Единая, твердая, самодержавная власть, — утверждалось в одной из многочисленных проповедей, посвященных данной теме. — может предотвращать и умирять народные страсти. Необходима могущественная, сильная власть монарха, самим богом поставленного и его силою сильного, могущего сдерживать и укрощать порывы страстей человеческих и водворять в государстве повиновение» (Кронштадтский пастырь, 1914, № 41 — 42, с. 639). Власть имущих предупреждали, что установление конституционно-правового строя приведет к созданию в России социалистического государства (Голос церкви, 1912, № 10, с. 151). А с другой — уверяли трудящихся, будто ограничение самодержавия выгодно исключительно «высшим сословиям». «Идея народовластия, или народоправия, — заявлял И. Айвазов в заметке «Власть

188

русского царя», — как лицемерно нелепая, выдуманная, чтобы дать высшим сословиям незаметно держать в своих руках народ, чужда душе русского народа» (там же, с. 163).

Решительно осуждая тех, кто тяготился союзом православия с самодержавием, духовенство объявляло этот союз одинаково благотворным для церкви и для государства. Иная ситуация казалась церковным кругам царской России очевидной бессмыслицей. «Безрелигиозное государство, — писал профессор-богослов П. Светлов в статье «Допустимо ли безрелигиозное государство?», — особенно в христианских странах, есть бессмыслица, противная совести и здравому смыслу» (Церковные ведомости, 1913, № 13, Прибавления, с. 598).

После свержения ненавистной народу царской власти больше всего скорбели об этой потере и громче всех оплакивали ее иерархи и священнослужители русской православной церкви. «Не станем скрывать, — публично сокрушался архиепископ Евлогий, — что многим из нас тяжело *отказаться* от идеи о самодержавии» (Духовная беседа, 1917, № 6, с. 281).

Русское православное духовенство было потрясено тем, что проводившаяся им пропаганда идей монархизма в массах оказалась совершенно безрезультатной и народ не вступился за свергнутого царя. «Мы не могли представить себе, — заявил в редакционной статье один из журналов через несколько месяцев после падения самодержавия в России, — столь глубокого равнодушия народных масс к судьбам монархии» (Церковность, 1917, № 339, с. 7).

Все это, вместе взятое, характеризует русскую православную церковь дореволюционной поры как феодальный институт, классово чуждый народным массам княжеской Руси и царской России, как выразителя и защитника интересов эксплуататорского меньшинства, как опору политической реакции и оплот антинародных сил.

Тем не менее богословско-церковные круги Московской патриархии в своих многочисленных изданиях продолжают утверждать, будто русская православная церковь «неизменно была со своим народом», «жила с ним одной жизнью» (ЖМП, 1975, № 5, с. 1037) и «на всем протяжении своего тысячелетнего бытия... жертвенно осуществляла деятельное многообразное служение на благо нашего возлюбленного Отечества, па благо его народов» (ЖМП, 1980, № 5, с. 5), а ее иерархи

189

«являли высокие образцы жертвенного служения своему народу» (Православный церковный календарь на 1981 год, с. 2). Утверждения такого рода, заметно участвовавшие в период подготовки русской православной церкви к собственному тысячелетию, явно рассчитаны на людей, которые поверят на слово и не станут обращаться к истории русского православия, ворошить прошлое данной конфессии.

Вот почему обращение к этому прошлому в высшей степени сейчас актуально: без него не опровергнуть (как того требует верность исторической правде) богословскую легенду о «народности» русского православия как главного результата «крещения Руси».

Возникновение монастырей

При рассмотрении современными богословами и церковными историками обстоятельств и последствий «крещения Руси» едва ли не главное внимание уделяется деятельности монастырей. Причем освещается эта деятельность тенденциозно и в сугубо апологетическом духе — так, чтобы вызвать восторженное отношение к ней не только у верующих читателей и слушателей, но и у неверующих. С этой целью используется следующий тактический прием: монастыри (особенно

древнерусские) характеризуются в богословских статьях и храмовых проповедях не столько как религиозно-церковные центры, сколько как очаги культуры, искусства, а монашеское послушание — как преимущественно культурно-просветительская деятельность.

Вот типичный образец именно такой характеристики, содержащейся в специальном выпуске «Журнала Московской патриархии» «50-летие восстановления патриаршества». «Роль монастырей на Руси, — пишет автор «Краткого обзора истории русской церкви», — была громадна. И главная их заслуга перед русским народом — не говоря об их чисто духовной роли — в том, что они были крупнейшими центрами образованности. В монастырях, в частности, велись летописи — замечательные исторические труды... Процветали в монастырях иконопись и искусство книжного писания, выполнялись переводы на русский язык греческих богословских, исторических и литературных произведений» (с. 31, 39). Из приведенного фрагмента видно: религиозно-цер-

190

ковные аспекты деятельности монастырей («чисто духовная роль») упомянуты как бы между прочим — видимо потому, что в ней не было ничего такого, чем можно было бы обосновать тезис о прогрессивности крещения Руси». Зато культурно-просветительская — выдвинута на первый план и отнесена в разряд «главных заслуг» монастырей древнерусского периода отечественной истории.

Другие церковные авторы идут еще дальше в гипертрофировании культурно-просветительских аспектов монастырской деятельности: они только ее и упоминают при характеристике места и роли монастырей в Древней Руси. «Духовная деятельность монастырей на Руси, — заявил митрополит Филарет (Денисенко) в речи на открытии богословских собеседований, — была огромна. Они являлись крупными центрами образованности. В них выполнялись переводы на древнеславянский язык с греческих богословских, исторических и художественных произведений» (ЖМП, 1978, № 12, с. 53). Монастыри на Руси, говорится в проповеди протоиерея И. Сорокина «В день памяти всех святых», «становились культурными центрами, рассадниками духовного просвещения народа, а также распространителями грамотности» (ЖМП, 1980, № 7, с. 45). А характеристика монастырей, содержащаяся в аналогичной проповеди протоиерея А. Егорова, состоит из одних восклицаний: «Монашество! Какое огромное влияние оказало оно на культурно-историческое развитие русского народа!» (ЖМП, 1981, № 7, с. 46). И дальше в том же духе.

Такая тактика умышленного смещения акцентов, сознательно применяемая идеологами современного русского православия, дала определенные результаты. Явно не без ее воздействия не только отдельные советские литераторы и публицисты, но и некоторые исследователи стали характеризовать монастыри Древней Руси односторонне, с религиозно-апологетическим акцентом — так, словно это были не очаги религиозно-церковного влияния главным образом и в первую очередь, а если и не исключительно, то по преимуществу культурно-просветительские центры.

Вот, например, как охарактеризованы древнерусские монастыри в статье С. Бахрушина «К вопросу о крещении Киевской Руси», написанной в 1937 году, но переизданной в 1975-м: «Печерский и Выдубицкий монастыри выступают с чертами крупных культурных и науч-

191

ных (!) центров, в которых накапливались большие запасы знаний (!) и были люди, не только владевшие пером, но и умевшие работать научно (!). К этим центрам и тянулись люди, искавшие расширения своих познаний... Здесь завязывались оживленные научные (!) беседы»'. Поскольку ничего иного, кроме приведенного выше панегирика, о данных монастырях в статье не сказано, то у читателя не могут не сложиться самые превратные (чтобы не сказать — искаженные) представления о монашеских обителях Древней Руси: они предстанут уже не монастырями, а прямо-таки научно-исследовательскими учреждениями.

Вот почему при рассмотрении последствий «крещения Руси» целесообразно специально остановиться на том, как возникли монастыри русской православной церкви, чем они занимались и какое влияние оказывали на церковную, общественную и личную жизнь наших далеких предков.

Монастыри как составная часть церковной структуры русского православия появились в Древней Руси лишь в XI веке, то есть несколько десятилетий спустя после принятия христианства киевским князем Владимиром и его подданными. И все же своим появлением они обязаны «крещению Руси», а

их деятельность — важный момент религиозно-церковной жизни, один из основных стимуляторов процесса христианизации древнерусского общества.

Начало русского монашества летопись связывает деятельностью Антония — жителя города Любеча, близ Чернигова, принявшего монашество на Афоне и появившегося в Киеве в середине XI века. «Повесть временных лет» сообщает о нем под 1051 годом. Правда, в летописи говорится, что когда Антоний пришел в Киев и начал выбирать, где бы поселиться, то он «ходил по монастырям, и нигде ему не нравилось» (с. 305). Значит, были на Киевской земле какие-то монашеские обители и до Антония. Но о них нет никаких сведений, и поэтому первым русским православным монастырем считается Печерский (впоследствии Киево-Печерская лавра), возникший на одной из киевских гор по почину Антония: он якобы поселился в пещере, вырытой для молитв будущим митрополитом Иларионом.

Однако подлинным родоначальником монашества русская православная церковь считает Феодосия, при-

1 Религия и церковь в истории России, с. 32

192

нявшего иночество по благословию Антония. Став игуменом, он ввел в своей обители, насчитывавшей два десятка иноков, устав константинопольского Студийского монастыря, которым строжайше регламентировалась вся жизнь монашествующих. Впоследствии этот устав ввели и в других крупных монастырях русской православной церкви, которые были преимущественно общежительными.

Вслед за Киевом обзавелись собственными монастырями Новгород, Владимир, Смоленск, Галич и другие древнерусские города. В домонгольский период общее число монастырей и количество монашествующих в них были незначительны. По данным летописей, в XI — XIII веках на Руси имелось не более 70 монастырей, в том числе по 17 в Киеве и Новгороде.

Заметно увеличилось число монастырей в период монголо-татарского ига: к середине XV века их стало более 180. За последующие полтора столетия открылось около 300 новых монастырей, а в один лишь XVII век — 220. Процесс возникновения все новых и новых монастырей (как мужских, так и женских) продолжался вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. К 1917 году их стало 1025 (478 мужских и 547 женских) с общим числом монахов и послушников, достигающим 95 тысяч человек.

Подобно своим византийским прообразам, русские православные монастыри были многофункциональными. Они всегда рассматривались не только как очаги наиболее интенсивной религиозной жизни, хранители церковных традиций, форпосты православия в его миссионерской деятельности, но и как экономический оплот церкви, а также центры подготовки церковных кадров. Монахи составляли костяк духовенства, занимавший ключевые позиции во всех областях церковной жизни. Только монашеское звание открывало доступ к епископскому сану. Связанные обетом полного и безоговорочного повиновения, который они давали при пострижении, монахи были послушным орудием в руках церковного руководства.

Прежде чем раскрывать функции монастырей русской православной церкви, кратко рассмотрим обстоятельства их возникновения. Сделать это необходимо потому, что современные церковные авторы чаще всего пишут о монастырях как о пионерах освоения глухих мест и необжитых окраин, а монашествующих характеризуют как самоотверженных тружеников, строгих ас-

193

кетов и бескорыстных молитвенников, хотя оснований для таких описаний и характеристик у них нет.

Первые монастыри возникали не в глуши, а либо вблизи больших городов, либо непосредственно в них. Много таких монастырей было в Киеве, Новгороде, Москве и других городских центрах Древней Руси. Практика создания городских монастырей сохранилась и в последующие столетия. Так что у автора статьи «О причинах нравственного упадка монашества» были основания утверждать, что «современные монастыри почти все расположены в городах» (Церковно-общественная жизнь, 1906, №. 44, с. 1445),

Даже в тех случаях, когда монастыри действительно создавались на далеких окраинах Киевской и Московской Руси (в частности, на Севере страны), они, как правило, возникали там, где уже успел обосноваться русский крестьянин, а отнюдь не на совершенно необжитом месте. Монастырская колонизация, отмечают советские исследователи, «обычно шла по пути, уже проложенному крестьянами»¹. Поэтому никак нельзя согласиться с утверждением современных церковных историков, будто, «продвигаясь к студеному морю-океану, монастырь расчищал туда дорогу и для крестьянских поселений» (ЖМП, 1949, № 7, с. 16).

Не соответствуют действительности и заявления идеологов современного русского православия, будто население окраинных местностей радовалось появлению у них иноческих обителей. На самом деле многих основателей монастырей местные жители изгоняли и даже убивали, справедливо опасаясь, что новосозданный монастырь отберет у них земли, а их самих закабалит (так оно чаще всего и было). Этот факт повсеместно признавался дореволюционными церковными историками: архиепископами Филаретом (Гумилевским) и Ма-карием (Булгаковым), Е. Е. Голубинским и др. Многочисленные примеры непрерывной конфронтации крестьянства с монашеством приведены в книге «Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян»².

Являясь экономическим оплотом русского православия, монастыри сосредоточивали у себя огромные богатства, нажитые не трудами «непогребенных мертвецов», а жесточайшей эксплуатацией народных масс. Во

¹ Вопросы религии и атеизма, т. VI. М., 1958, с. 170.

² Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян (по «житиям святых»). М., 1966.

194

времена крепостничества они были крупными феодальными хозяйствами, владевшими землей и прикрепленными к ней крестьянами. Например, Киево-Печерский монастырь владел селами и деревнями уже при игуменстве Феодосия. Много земель, золота и серебра передал ему князь Изяслав Ярославич; три волости получил он от князя Ярополка Изяславича и пять сел от его дочери. Многими богатствами владели и другие монастыри Киева, Новгорода и прочих русских городов. Сами же современные церковные историки сообщают, что Троице-Сергиева лавра к концу XVI века располагала 200 тысячами десятин земли, находившимися в 27 уездах России, не считая небольших владений в других уездах (ЖМП, 1946, № 6, с. 34).

В период буржуазного развития России монастыри стали хорошо налаженными капиталистическими предприятиями, ворочавшими миллионами. По предположениям дореволюционных исследователей (точных данных о своих богатствах монастыри никогда не сообщали), денежный монастырский капитал составлял не менее 40 миллионов рублей. «Тот факт, — сообщалось в церковной печати времен первой русской революции, — что мамона¹ в наше время — предмет преимущественного поклонения в наших монастырях... У нас 697 монастырей имеют около полумиллиона десятин земли, причем некоторые монастыри в отдельности имеют угодья, измеряемые большими тысячами десятин... Монастыри строят помещения специально для аренды мирян, которые снимают эти помещения под лавки, магазины, жилые квартиры и даже под трактиры, не говоря уже о гостиницах для богомольцев, которые тоже дают монастырям большие доходы» (Церковно-общественная жизнь, 1906, №42, с. 1382).

Некоторое представление об экономическом могуществе русских православных монастырей и их богатствах могут дать следующие цифры. При закрытии в 1919 году двух третей общего количества монастырей у них было изъято и передано в общенародное пользование: более 900 тысяч гектаров земли, 4248 миллионов рублей монастырских капиталов, 84 завода, 436 молочных ферм, 602 скотных двора, 1112 доходных домов, 704 гостиницы и подворья, 311 пасек и т. д.²

¹ Мамона — бог наживы и богатства у древних сирийцев; у христиан — олицетворение жадности и корыстолюбия.

² Революция и церковь, 1920, № 9 — 12, с. 83.

195

Церковь оправдывала стяжательскую деятельность монастырей потребностями благотворительности, заявляя, что «обителей имения — нищих богатство». Однако действительные размеры монастырской

благотворительности были ничтожными по сравнению с их экономическими возможностями. «Куда же идут средства, так тщательно стяжаемые монастырями? Какая конечная цель изобретательности настоятелей монастырей по части приобретения? Благотворительность? Школы? Больницы? Приюты? — саркастически вопрошал автор статьи «Наши монастыри» и сам же отвечал: — Ничего подобного! Ни один монастырь не приобретает исключительно для благотворительных целей. Ни для кого не тайна, что наши монастыри благотворят грошами и только для приличия, стяжания же их идут отчасти в пользу братии, непосредственно в их карманы (в необщежительных монастырях), а отчасти на великолепие храмов, устраиваемых для молящихся из мирян, на высокие колокольни и доброшумные колокола» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 42, с. 1384). Действительно, когда в предреволюционные годы в Синоде был поставлен вопрос об установлении обязательных отчислений из доходов монастырей на благотворительные нужды, иерархи устроили обструкцию, и вопрос пришлось снять с обсуждения.

Помимо накопления богатств на нужды церкви, монастыри выполняли роль центров религиозно-церковной жизни. Монастырская богослужебная практика становилась эталоном для приходских храмов. Рассматриваемые с этой точки зрения, монастыри были главными ревнителями обрядоведения, очагами богослужебного формализма, наиболее активными поборниками чисто внешнего благочестия. «Мы смело должны признать за монастырями, — заявлял автор статьи «Монастыри как просветительные центры», — самый низкий религиозно-просветительный уровень... Обрядность монашествующими возводится в степень догмы, и за ними монастыри не видят истинного благочестия... По части вероучительной монашествующие (за самыми редкими исключениями) сущие профаны, незнакомые с самыми элементарными религиозными сведениями» (Церковно-общественный вестник, 1914, № 18, с. 9).

Монастыри направляли и координировали миссионерскую деятельность духовенства. Миссионеры-монахи были самыми активными поборниками принудительной христианизации неславянских народов нашей страны и

196

с особым рвением сеяли в душах приверженцев русского православия ядовитые семена ненависти к иноверцам и инославным.

В монастырях готовились кадры священнослужителей всех рангов. Из монашеской среды избирался епископат, причем архиерейский чин получали преимущественно иноки знатного происхождения. В XI — XII веках из одного Киево-Печерского монастыря вышло пятнадцать епископов. Архиереи из «простецов» насчитывались единицами.

В монастырях писались иконы, которые наряду с фресками и мозаикой составляли тот жанр живописного искусства, что был разрешен церковью и всячески поощрялся ею. Выдающиеся живописцы древности отражали в иконе и религиозные сюжеты, и свое видение окружающего мира, запечатлевали в красках не одни христианские догматы, но и собственное отношение к актуальным проблемам современности. Поэтому древнерусское живописное искусство вышло за узкие рамки церковной утилитарности и стало важным средством художественного отражения своей эпохи — явлением не только чисто религиозной жизни, но и общекультурной.

Такое расширение функций иконописи произошло не благодаря стараниям и установкам русской православной церкви, а вопреки им. Не ей и не монашескому чину иконописцев, а гению русских художников, который поднялся над узостью церковных канонов с их жестким регламентированием творчества, обязаны мы тем, что древние иконы сохраняют большую художественную ценность для сегодняшних почитателей искусства и приносят нам, атеистам, огромное эстетическое наслаждение.

До появления книгопечатания именно в монастырских кельях переписывались книги богослужебного назначения, сочинялась литература религиозно-церковного содержания, в частности «жития святых», прославлявшие «угодников божиих» (в основном монашествующих) и те обители, где они несли иноческое послушание. Большинство произведений такого рода носило чисто апологетический характер. Они скудны историческими сведениями и слабы в художественном отношении.

Одновременно монастыри выполняли социальный заказ княжеской власти: создавали и заново редактировали летописи, документы законодательного характера. Судя по содержанию летописей и

стилю их изложения,

197

писали их люди, лишь формально «ушедшие из мира», как того требовал ритуал посвящения в монашество, а фактически находившиеся в самой гуще политических событий, полные «мир'тких» забот и волнений. Характеризуя древнерусских летописцев, академик Д. С. Лихачев писал: «Это были всё люди очень живые, иногда молодые, иногда старые, отличавшиеся большой любознательностью, активно вмешивавшиеся в политическую жизнь, рукой которых водили мирские интересы и политические страсти»¹.

Попутно (уже не в порядке выполнения указаний церковных или гражданских властей и не в ходе несения монашеского послушания, а исключительно по личной инициативе, под влиянием гражданских чувств и патриотических настроений) создавались за монастырской оградой и произведения нерелигиозного жанра, принадлежавшие авторам с острым историческим чутьем и большими литературными дарованиями. Многие из таких жемчужин древнерусского литературного творчества были впоследствии уничтожены церковью из-за их недостаточно православного содержания. Славу авторов этих литературных памятников высокого гражданского звучания и огромного художественного достоинства неправомерно переносить, как это делают вслед за богословами некоторые современные исследователи и публицисты, на древнерусские монастыри в целом. Для последних это была та ситуация, когда, говоря словами А. С. Пушкина, «добро производилось ненарочно»².

Будучи проводниками религиозно-церковного влияния на массы, русские православные монастыри претендовали еще и на роль ревнителей нравственности, духовных воспитателей. Современные православные богословы и церковные проповедники изображают иноческие обители поборниками нравственного прогресса общества, а иноков характеризуют как носителей самой высокой морали, якобы служивших образцами для мирян.

Утверждения такого рода не имеют ничего общего с истиной, о чем красноречиво свидетельствуют сами же церковные источники. Конечно, были среди русских пра-

¹ *Лихачев Д. С. Культура русского народа X — XVII вв. М. — Л., 1961, с. 19.*

² *Пушкин А. С. Полное собр. соч. В 6-ти томах. Т. VI. М., 1950, с. 7.*

198

посланных монахов всех времен люди безупречного поведения, строгие аскеты, высокоморальные личности, сумевшие даже в противоестественных условиях монастырской жизни проявить и сохранить положительные духовные качества. Однако общий моральный уровень русского православного монашества (как и их собратий в Византии или на Западе) был очень низким, а нравственное влияние монастырей на общество — преимущественно отрицательным. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к древним церковным документам и к трудам дореволюционных историков церкви (современные богословы и проповедники скрывают от своих читателей и слушателей факты о подлинном облике монашествующих).

Паразитическое существование сытых и праздных монахов, эксплуатировавших религиозные чувства масс, с неизбежностью приводило к процветанию в «святых обителях» самых разнообразных пороков, скрыть которые не могли даже толстые монастырские стены и круговая порука иночествующих, не желавших выносить сор из дома.

Вот, к примеру, как обрисованы монашествующие в литературном памятнике XII века «Слове Даниила Заточника»: «Многие, отойдя от мира в иночество, вновь возвращаются на мирское житие, точно пес на свою блевотину, и на мирское хождение; обходят села и дома славных мира сего, как псы ласкосердые. Где свадьбы и пиры, тут чернцы и черницы и беззаконие: имеет на себе ангельский образ, а развратный нрав; святительский на себе имеет сан, а обычаем похабен»¹.

О современных ему монахах (XVI в.) царь Иван Грозный говорил на Стоглавом соборе как о тунеядцах, многие из которых «постригались только покоя ради телесного». Приводя эти слова в своей «Истории русской церкви», архиепископ Макарий не только не оспорил их, но и дополнил высказыванием известного православного богослова того же времени Максима Грека, заявившего, что иноки занимались только делами житейскими и проводили жизнь во «всяком бесчинии» (т. VII,

кн. II, с. 94, 103).

А вот как характеризовал монастырский быт следующего столетия известный историк А. Шапов: «Монастыри в XVII в. заполнены были людьми порочными, и там господствовали пороки всякого рода в высшей

' Цит. по кн.: Религия и церковь в истории России, с. 79.

199

степени» (*Шапов А.* Русский раскол старообрядства. Казань, 1859, с. 208).

Мало что изменилось и в последующие века. Автор статьи «Светлые идеалы и мрачная действительность» прямо называл монастыри «притонами в большинстве своем бездомных, безыдейных дармоедов, питающихся за счет доверчивости благочестивых поклонников». «Монастыри, — писал он, — существуют теперь на Руси только для того, чтобы питать грешную плоть собравшихся в них иноков; а иноки увеличиваются в своей численности потому, что сытое кормление без особенных забот и трудов, без недостатков и лишений всегда будет привлекать к себе бесконечные ряды тунеядцев» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 44, с. 1457).

Среди многочисленных пороков, которым предавалось православное монашество, церковные историки и публицисты прежде всего отмечали корыстолюбие, стяжательство, жадность — и это при монашеском «обете нестяжания», предусматривающем отказ от обладания какой бы то ни было собственностью. По свидетельству архиепископа Макария, Максим Грек упрекал монашествующих в том, что они были заняты только «своими именьями» (т. VII, кн. II, с. 102). В монастырях, указывал автор статьи «Наше монашество», царит «дух стяжания, внешнего блеска и комфорта» (Церковно-общественная жизнь, 1906, № 42, с. 1385).

Процветали в русских православных монастырях и такие пороки, как пьянство и разврат. Об этом в один голос заявляют те, кто непосредственно наблюдал жизнь монашествующих и изучал быт монастырей по древним церковным источникам. В пьянстве обличали монашескую братию Иван Грозный и Стоглавый собор. В начале XVIII века новгородский митрополит Афоний в своем письме игумену Соловецкого монастыря отмечал, что в обителях «добрые старцы перевелись, а которые и есть, и те бражничают».

По характеристике А. Шапова, многие монахи предавались столь «необузданному пьянству», что даже «не ходили на богослужение» (*Шапов А.* Русский раскол старообрядства, с. 208). А братия Троице-Сергиевской лавры, вспоминал профессор Московского университета И. М. Снегирев, ухитрялась напиваться даже во время богослужений: «Перед всенощной в южный и северный алтарь вносились ведра с пивом, медом и квасом для подкрепления клиросных, так что «правый клирес поет, а левый в алтаре пиво пьет...» За всенощной

200

в алтаре, после благословения хлебов, подавали служащим в чарах красное вино, так что они выходили на величание, что называется „на хвалитех“».

Наконец следует охарактеризовать деятельность русских православных монастырей, о которой современные церковные авторы даже не упоминают, — об использовании церковью иноческих обителей в качестве мест заключения, куда заточали на многие годы «врагов веры и царя». «Ссылка в монастыри, — писал А. С. Пругавин, занимавшийся исследованиями в этой области, — в прежние времена производилась у нас на Руси в самых широких размерах и притом за самые разнообразные преступления» (*Пругавин А. С.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905, с. 34).

Дореволюционные исследователи, изучавшие историю использования в прошлом «святых обителей» в качестве тюрем, делали вывод на основании архивных данных, что эпизодические заточения в монастыри лиц, неугодных церкви и власти имущим, практиковались еще в глубокой древности — на заре русского монашества. В систему же эти заточения вошли на Руси с середины XV века. Правда, первоначально в монастырях еще не было специальных помещений тюремного характера и узников содержали под особым надзором в иноческих кельях. Однако уже с конца XVI столетия во многих русских православных монастырях появились чрезвычайные казематы — каменные мешки, земляные тюрьмы, которые, как свидетельствует дореволюционная церковная печать, «по своей ужасающей обстановке могут сравниться только разве со средневековыми тюрьмами

схоластического Запада» (Красный звон, 1908, № 3, с. 174).

Одним из наиболее ранних мест заключения была тюрьма Соловецкого монастыря. «Ссылка в Соловецкий монастырь религиозных преступников, — отмечал А. С. Пругавин в упомянутой книге, — широко практиковалась уже в половине XVI столетия, в царствование Иоанна Грозного. Затем, в течение XVII, XVIII и первой половины XIX столетия тюрьма Соловецкого монастыря нередко была переполнена заключенными» (с. 10).

С середины XVIII века начала функционировать Суздальская монастырская тюрьма. Были созданы

' Цит. по кн.: *Горев М.* Троицкая лавра и Сергей Радонежский. М., 1920, с. 28

201

тюрьмы и в других православных монастырях — как мужских, так и женских. «В XVI — XVIII столетиях, — констатировал А. С. Пругавин, — весьма многие из наших монастырей играли роль государственных тюрем для заключения в них всех наиболее важных преступников не только против церкви и религии, но и против государства и правительства, против общественной нравственности и т. д.» (с. 34). Даже церковная печать вынуждена была признать (правда, лишь после падения русского царизма), что монастыри были в России «местом, где прятались жертвы самодержавного деспотизма» (Христианская мысль, 1917, № 7 — 8, с. 41).

Участь узников монастырских тюрем была ужасной. Многие из них заточались без срока и просиживали в земляных ямах и каменных мешках по 15 — 20 лет и более. Известны случаи, когда заключенные оставались в монастырской тюрьме по 50 — 60 лет (Звонарь, 1907, № 12, с. 189).

Условия содержания заключенных в монастырских тюрьмах были настолько тяжелы, что не один из них терял рассудок уже в первые месяцы пребывания в заточении. А о тех, кто провел в такой тюрьме несколько лет или десятилетий, и говорить не приходится. «Процент психических заболеваний среди монастырских узников, — писал А. С. Пругавин, — огромный. Если бы психиатры получили возможность исследовать духовное состояние лиц, просидевших в монастырских тюрьмах 10, 15, 20 лет, то можно быть уверенным в том, что среди этих несчастных они нашли бы очень немногих лиц, психически здоровых» (с. 20).

Кровь стынет в жилах, когда читаешь описание условий, в которых находились узники монастырских тюрем, составленное А. С. Пругавиным и звучащее как обвинение православию и самодержавию: «Измученные разнообразными пытками, дыбам, избитые «нешадно» кнутами и батогами, с вырванными ноздрями, с отрезанными языками, они отвозились в Соловки или же в другие «дальние монастыри» и запирались там в сырые, темные, холодные погреба, называемые тюремными кельями. Здесь они обрекались на вечное одиночество, на вечное молчание, нужду и горе. Казалось, что после ссылки о них совершенно забывали, их вычеркивали из списка живых людей. И действительно, чаще всего только смерть избавляла несчастных узников от дальнейших страданий, только могила успокаивала их измученные тела» (с. 27).

202

Число жертв, брошенных в застенки монастырских тюрем, установить невозможно, так как сведения об узниках держались в строжайшей тайне, да и дела, заведенные на многих из них, были впоследствии уничтожены администрацией монастырей, которая стремилась таким образом замести следы преступлений церковных и светских властей дореволюционной России. В ряде случаев даже тюремное начальство не знало, кого и за какие провинности оно охраняло в казематах, так как никаких данных о некоторых заключенных в монастырь вообще не поступало — люди страдали и гибли безымянными. Но даже из тех отрывочных, далеко не полных сведений, которые с большим трудом получены дореволюционными исследователями, видно, что за время существования монастырских тюрем в них нашла себе могилу не одна тысяча человек. Среди этих людей были противники русской православной церкви (например, активные деятели старообрядческого раскола, «упорствовавшие сектанты» и прочие «враги веры православной»), борцы против русского самодержавия (в частности, организаторы и участники крестьянских антифеодальных восстаний, декабристы и другие революционеры, боровшиеся за счастье народное).

Такова была реальная деятельность русских православных монастырей, начиная с первых веков христианизации Древней Руси и кончая временами падения русского самодержавия, для которого

они являлись идеологической и политической опорой. Эта деятельность способствовала развитию феодализма на Руси со всеми его противоречиями, классовой ограниченностью и исторически преходящим значением. Имелись в этой деятельности (как и во всем феодальном строе, ею утверждаемом и укрепляемом) прогрессивные для своего времени аспекты, выразившиеся, в частности, в непреднамеренном и тем не менее достаточно значительном содействии монастырей созданию и сохранению прошлого культурного наследия. Однако преобладающими были в ней (особенно в последние века) аспекты реакционные, явно антинародные по своей социальной сущности. Они-то давным-давно перекрыли — и притом многократно — все то позитивное, что ставится в заслугу древнерусским монастырям.

Именно поэтому русская православная церковь в союзе с российским самодержавием сделала монастыри оплотом царизма в его борьбе с противниками самодержавно-крепостнического, буржуазно-помещичьего строя,

203

в том числе и с революционным пролетариатом. Из монастырей раздавались самые громкие и настойчивые призывы к царю о необходимости подавлять рабочее движение силой оружия. Оттуда исходила инициатива создания черносотенных монархических организаций «Союза русского народа» и «Союза Михаила Архангела», во главе которых стояли монахи-архиереи.

Миллионными тиражами издавались в монастырях русской православной церкви брошюры, листовки, прокламации, в которых пропагандировалась идея монархизма, защищался эксплуататорский строй, дискредитировалась революция и всячески искажались социалистические общественные идеалы. Типичным образцом такой погромной литературы были «Троицкие листки», выпуском которых Троице-Сергиева лавра снискала себе позорную славу очага контрреволюции и оплота политического мракобесия.

Монастыри активно помогали царизму в ведении империалистических войн: активизировали милитаристскую пропаганду, оказывали финансовую поддержку. Обращаясь к царю в связи с началом русско-японской войны, митрополит Антоний (Вадковский) заявил от имени духовенства и монашества: «Располагай нами и имуществом нашим» (Церковный вестник, 1905, № 1, с. 4). Монастыри пожертвовали царизму на ведение этой войны 2,5 миллиона рублей.

Так же верноподданнически повело себя монашество и во время первой мировой войны. «Смеем заявить, — звучало со страниц церковных изданий, — что если власть государственная и церковная пригласит, разрешит, повелит, то церкви и обители без промедления и без сожаления отдадут и медь колоколов, и золото и серебро утвари, и драгоценности икон, и украшения крестов и облачений, лишь бы только это не соблазнило верующего чувства, лишь бы это заставило и других, кто в силах, отдать серебро и злато на нужды войны» (Церковность, 1917, № 377, с. 7).

Чтобы спасти самодержавие от военного поражения и предотвратить возможность его падения, монастыри своей казны не жалели и были готовы на материальные жертвы. А когда их средства понадобились народу — для спасения голодающего населения Поволжья и других районов страны, пострадавших в 20-е годы текущего столетия от страшной засухи, — иноки повели себя иначе. Они наотрез отказались выделить на эту гуманнейшую цель хотя бы малую толику своих бо-

204

гатств. Монарх-патриарх Тихон (Белавин) заявил, что церковные каноны запрещают использовать культовое имущество на небогослужебные цели, и на этом основании отказал в церковной помощи голодающим, среди которых, кстати сказать, преобладали приверженцы русского православия.

В годы Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны монастыри русской православной церкви служили опорной базой сил контрреволюции, активно сотрудничали с интервентами, что было логическим завершением их многовековой антинародной деятельности. Все это настолько скомпрометировало монашество в глазах верующих трудящихся, что радикально настроенное духовенство, предлагавшее модернизировать русское православие применительно к послеоктябрьским условиям существования церкви (так называемые «обновленцы»), поставило вопрос о закрытии всех городских и большей части сельских монастырей. Монашество, говорилось в одном из проектов церковных реформ, разрабатывавшихся обновленческими группами в начале 20-х

годов, «должно быть достоянием отдельных лиц, действительно к нему расположенных. Следовательно, все монастыри должны быть или закрыты или преобразованы в христианские коммуны» (Церковь и жизнь, 1923, № 1, с. 28).

Такова дореволюционная история русского православного монашества, вызванного к жизни «крещением Руси». Она не дает никаких оснований для апологии этого церковного института и безудержного восхваления прошлой деятельности монастырей как якобы прогрессивной в социальном и культурном отношении — восхвалений, которые дезориентируют не только верующих советских людей, но и некоторую часть неверующих.

* * *

Оценивать последствия «крещения Руси», как и любого исторического явления, следует не по отдельным, нередко второстепенным или побочным, к тому же произвольно отобраным результатам, а по основным, определяющим, органически вытекающим из всего процесса христианизации древнерусского общества и этим процессом детерминированным.

При таком подходе, являющемся подлинно научным и потому ведущим к истине прямым путем, становится очевидным, что важнейшие итоги христианизации Древ-

205

ней Руси — освящение феодальных отношений, создание русской православной церкви и образование монастырей. Они имели классово ограниченный, исторически преходящий характер и были прогрессивны в той мере и до тех пор, насколько и пока был прогрессивен феодальный строй. Когда феодализм исторически изжил себя и стал тормозом общественного развития, превратились в анахронизм и феодальные институты — в том числе и возникшая в результате «крещения Руси» русская православная церковь со всеми ее учреждениями, среди которых монастыри занимали центральное место.

Выхватывание отдельных прогрессивных в прошлом аспектов деятельности церкви и ее подразделений и преподнесение их советским людям в качестве доказательства абсолютной прогрессивности всего процесса христианизации Древней Руси — грубейшее искажение истины. И опровергать его, опираясь на марксистско-ленинский анализ исторического процесса, надо со всей решительностью, независимо от того, имеем ли мы дело с добросовестным заблуждением или сознательной фальсификацией. Разница лишь в том, что в первом случае достаточно ограничиться спокойными и корректными разъяснениями, а во втором — необходимо решительное разоблачение.

Глава 5

«Крещение Руси» и современное русское православие

Прямым и непосредственным наследием времен «крещения Руси», дошедшим до наших дней, является современное русское православие — самая крупная христианская конфессия из числа существующих в социалистическом обществе. Поэтому исполняющееся в 1988 году тысячелетие со времени приобщения киевлян к христианству — эпохальное событие для нынешних прихожан русской православной церкви, большой праздник, знаменательный юбилей.

Готовясь к этому юбилею, богословско-церковные круги Московской патриархии преподносят его советским людям и мировой общественности как торжество русского православия, его апофеоз, якобы свидетельствующий о вечной ценности религии и церкви, их непреходящей значимости для общества и неослабевающим влиянии на жизнь людей. В богословских статьях и церковных проповедях проводятся мысли о том, что Московская патриархия бережно хранит в неприкосновенности все тысячелетнее наследие русского православия, ничего не убавляя в нем и ни от чего не отказыв-

207

ваясь, что это наследие обогащается новыми достижениями религиозно-церковной жизни, укрепляющими данную конфессию, и что, наконец, достигнутые успехи обеспечивают русскому православию расцвет в настоящем и хорошие шансы на будущее. «Русская православная церковь, — говорится в редакционной статье официального органа Московской патриархии, — сохранила и пронесла в первоначальной чистоте и святости драгоценное духовно-благодатное сокровище —

православную веру» (ЖМП, 1982, № 1, с. 5).

Между тем ни одна из этих мыслей не содержит истины, и каждая из них может быть оспорена.

Начнем с того, что современное русское православие давно уже не является строгим и непреклонным хранителем церковной старины и отказалось от многого из того, что безнадежно устарело или противоречит укладу жизни его сегодняшних приверженцев, их социальным запросам и нравственному состоянию. Вот лишь наиболее характерные примеры.

Верующие граждане социалистического общества не могли одобрить традиционную поддержку русским православием сил политической реакции, его многовековой опоры на самодержавие — и Московская патриархия, из этих граждан состоящая, осуществила политическую переориентацию русской православной церкви, встав на путь активной поддержки внутренней и внешней политики социалистического государства.

Советский народ, в том числе и приверженцы русского православия, отвергают социальное неравенство, осуждают эксплуатацию человека человеком, расовую дискриминацию и другие пороки классового общества, ранее освящавшиеся церковью, — и современные православные богословы, к этому народу принадлежащие, радикально пересматривают традиционные социально-этические воззрения церкви, дают религиозную санкцию утвердившимся в нашем обществе принципам социализма.

В социалистическом обществе сузилась сфера религиозного влияния, сократилось число верующих, изменился уклад их жизни — и русская православная церковь вносит коррективы в ортодоксальное вероучение, упрощает обрядность, снижает требовательность по отношению к своей «пастве».

Лишь противоречивостью религиозного сознания, неспособного адекватно отражать действительность, можно объяснить нелогичность многих рассуждений и по-

208

ступков современных приверженцев русского православия. С одной стороны, они глубоко порицают крепостничество и гневно клеймят самодержавие, свергнутое революцией, а с другой — почитают в сонме православных святых откровенных апологетов крепостного строя, церковных феодалов-игуменов, царелюбивых «святителей» — архиереев-сановников. Верующие советские люди (как и их неверующие сограждане) справедливо считают себя не только потомками, но и преемниками разинцев, пугачевцев, наследниками и продолжателями дела декабристов, революционных демократов и других борцов за народную свободу и одновременно славят как «угодников божиих» тех церковных «владык», которые этих борцов преследовали совместно с самодержавием.

Но даже при такой непоследовательности сегодняшних верующих и их идеологов — богословов русской православной церкви очень многое из социального и религиозного наследия традиционного русского православия ими все же отброшено и предано забвению как исторически изжившее себя, ставшее балластом. И это неизбежно — в противном случае церковь не получила бы поддержки со стороны религиозной части граждан социалистического общества, которая непосредственно участвовала в революционной ломке старого и ныне причастна к созиданию нового.

Между тем на страницах изданий Московской патриархии можно встретить высказывания такого рода: «Вера святого князя Владимира неизменно, в чистоте сохраняется святой православной церковью нашей. Миновали долгие-долгие столетия, а святая православная церковь остается неизменной» (ПВ, 1973, № 7, с. 18); православная церковь «в чистоте соблюдает традиционно-апостольскую веру о христианской истине во всей ее полноте и непорочности» (ЖМП, 1977, № 2, с. 9); «любовно сохраняет она старину и сейчас» (ПВ, 1982, № 4, с. 32).

Высказываясь в подобном духе, идеологи современной русской православной церкви принимают желаемое за действительность. Современное русское православие существенно отличается от того религиозно-церковного комплекса, который утвердился в древнерусском обществе в процессе «крещения Руси». Это православие специфическое, в известной мере усеченное, очищенное от явных анахронизмов, откорректированное сообразно новым условиям своего социального бытия и модернизи-

209

рованное в духе времени. Очищение, корректировка и модернизация осуществлены не какими-то

внешними силами и не ради чуждых этой конфессии целей, а самой церковью и в ее же собственных интересах.

Столь же неосновательны и утверждения богословско-церковных кругов Московской патриархии о том, будто русское православие находится сейчас в состоянии расцвета и его развитие идет по восходящей линии, что сулит данной конфессии устойчивую и уверенную перспективу. Все идет по-прежнему, а значит, хорошо — вот лейтмотив таких утверждений, содержащихся в богословских статьях и церковных проповедях. Так, например, митрополит Антоний (Мельников) заявил в докладе «Миссия русской православной церкви в прошлом и настоящем»: «1000-летие крещения Руси — это праздник веры Христовой, живой веры в бога, которая, как и прежде, живет и действует в нашей стране» (ЖМП, 1982, № 5, с. 49).

На самом же деле стадию расцвета, пик своего развития русское православие давно уже оставило далеко позади. Его апофеозом было 900-летие начальной фазы «крещения Руси», хотя и к тому времени уже стали обнаруживаться тенденции, неблагоприятные для данной конфессии, что дало основание славянофилам заявить о неблагополучии в русском православии, а Ф. М. Достоевскому назвать состояние церкви «параличом». 900-летие со дня смерти «крестителя Руси» киевского князя Владимира (1915 г.) русская православная церковь отмечала в состоянии глубокого внутреннего раскола, который вышел наружу во время первой русской революции, был загнан внутрь в годы политической реакции, но продолжал существовать в скрытой форме вплоть до Великого Октября. В годы революции и гражданской войны он дал о себе знать с новой силой, втянув русское православие в острый и продолжительный кризис. Внешне этот кризис проявился прежде всего в образовании двух неравнозначных, но одинаково реальных направлений в русском православии послереволюционной поры.

Первое из них ориентировалось в конечном счете на основную массу верующих трудящихся, участвовавших в революционном процессе и социалистическом строительстве, и осознало необходимость адаптации религиозно-церковного комплекса к изменившимся социальным условиям. Именно это направление представляет

210

сейчас русская православная церковь, возглавляемая Московской патриархией.

Второе идеологически обслуживало эксплуататорские классы, потерпевшие поражение в революции, антинародные силы, остатки которых были выброшены революционным шквалом за пределы Республики Советов. Оно ратовало за сохранение русского православия в его традиционном виде и стремилось сделать церковь инструментом реставрации в стране буржуазно-помещичьего строя и самодержавной формы государственной власти. Это направление воплощено сейчас в ущербной эмигрантской религиозно-политической группировке, произвольно и безосновательно присвоившей себе наименование «русской зарубежной церкви».

Рассмотрим основные проявления и важнейшие результаты кризиса русской православной церкви, а также состояние современного русского православия.

Кризис, длящийся столетие

Пока феодализм безраздельно господствовал в России, русское православие как феодальная идеология вполне устраивало эксплуататорские классы, оказывавшие церкви всестороннюю поддержку. Русская православная церковь, несмотря на ослабивший ее старообрядческий раскол XVII века, чувствовала себя достаточно прочно и не ощущала потребности в сколько-нибудь значительной перестройке.

С переходом России на путь капиталистического развития все явственнее обнаруживалось несоответствие традиционного русского православия новым историческим условиям, что породило в нем все усиливавшиеся кризисные явления. Возникла настоятельная необходимость в обновлении этой религии — превращение ее из феодально-крепостнической идеологии в идеологию буржуазную. Первоначально этот кризис ощутили и о нем вслух заговорили в последней четверти XIX века и в самом начале XX века представители внецерковной ветви русского религиозного либерализма: славянофилы, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, а также деятели неохристианства (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.). Одни из них ратовали за возвращение церкви к мифическим «исконным началам», другие подвергали критике официальную, угодничавшую перед самодержавием

церковность дореформенной поры и высказывались за обновление русского православия применительно к меняющимся условиям общественного развития. Однако в церковной среде эта инициатива отклика не нашла, и до начала XX века духовенство не выражало тревоги по поводу состояния русского православия.

Такая тревога возникла у церковных деятелей и богословов лишь накануне первой русской революции, когда явственно обнаружилась неспособность традиционного православия помочь господствовавшим классам царской России сохранить в стране прежние порядки. Начало революции 1905 — 1907 годов еще больше усилило эту тревогу, вызвав в церковных рядах состояние, близкое к панике. Духовенство опасалось, и не без основания, что тесная связь православия с самодержавием, равно как и феодально-крепостнический характер православной идеологии, приведут к серьезному ослаблению позиций церкви в том случае, если революция ликвидирует царизм и устранил остатки феодализма. Нужно было принимать срочные меры, которые позволили бы церкви не только уцелеть в обстановке революционных преобразований, но и максимально приспособиться к существованию в условиях капиталистического общества.

Необходимость перемен в ориентации церкви признавалась большинством православного духовенства. Однако характер и масштабы будущих преобразований различными группами священнослужителей и богословов представлялись по-разному. В недрах русской православной церкви, представители которой совсем недавно в целом были единомышленны в определении церковной политики, появились различные группировки, каждая из которых предлагала свою программу приспособления православия к условиям капиталистического развития России. Возникло, говоря словами В. И. Ленина, «брожение среди духовенства, стремление его к новым формам жизни»¹.

Основная часть епископата, монашества и миссионерствующего духовенства, опиравшаяся на поддержку самодержавия, государственно-бюрократического аппарата и дворянско-помещичьих кругов, стояла на ортодоксально-консервативных позициях. Будучи реакционерами во всем, эти церковники являлись открытыми врагами революции и сторонниками неограниченной мо-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 10, с. 218

212

нархии. «Царское самодержавие, — заявляли их представители, — должно сохраниться в полной неприкосновенности и неограниченности» (Вера и церковь, 1906, № 3, с. 500).

Преобразования в церкви мыслились этой частью духовенства как некоторая перестройка церковного управления, рассчитанная в конечном счете на то, чтобы усилить позиции иерархической верхушки. Что же касается проблем вероучения, то консерваторы требовали дальнейшего укрепления церковных канонов и отстаивали принцип незыблемости христианских догматов. Раскрывая причину такого требования, один из либерально настроенных богословов писал: «Церковные каноны — это та соломинка, за которую хватается утопающий, это последняя в глазах иерархии попытка, чтобы спасти старыми привычными средствами спокойствие и единство церкви. Задушенные путами бюрократизма, заваленные бумажными горами, владыки проглядели, куда и как пошла жизнь, и теперь, проснувшись от долгого сна, не могут понять жизни, ее требований и нужд. Они все еще живут старообрядной стариной, не хотят и не могут понять, что старое прошло безвозвратно. Они все еще верят, что пройдет современная смута и снова настанет блаженное время: владыки будут истолковывать церковные каноны, проводить их в жизнь, устанавливать порядки, властвовать, распоряжаться, учить» (Отдых христианина, 1906, № 11, с. 119).

Точку зрения реакционно-традиционалистских кругов русского православия разделяли многие священники, богословы и прихожане. Многие, но далеко не все. В церкви возникло либерально-обновленческое течение, представители которого смотрели на происходившие события несколько иначе, чем консерваторы-ортодоксы. Лучше разобравшись в обстановке, они почувствовали, что меры, предложенные церковной реакцией, не только не укрепят позиции православия в России, но, напротив, в самом ближайшем будущем окончательно дискредитируют церковь в глазах народных масс и демократически настроенной интеллигенции.

Либерально-обновленческое течение объединило часть городского духовенства (главным образом из

молодых) и профессуру духовных учебных заведений, тяготившихся архаичностью многих компонентов вероучения и обрядности, общим застоём церковной жизни и засильем епископата. Из внецерковных кругов их поддерживали представители буржуазии и либеральной ин-

213

теллигенций — те общественные силы, которые были непосредственно заинтересованы в капиталистическом развитии России и рассчитывали придать русскому православию черты буржуазной идеологии.

Течение это зародилось в церковной среде еще в дореволюционное время. Плацдармом, на котором оно сформировалось, были организованные в конце 1901 года «религиозно-философские собрания», функционировавшие в Петербурге, Москве и Киеве. В собраниях участвовали представители неохристианства из числа либерально-буржуазной интеллигенции и духовенство. Задача собрания — сблизить интеллигентские религиозные искания с церковью.

Первая русская революция развязала руки начавшему набирать силы либерально-обновленческому движению, которое быстро прошло стадию программного и организационного оформления. На это обратил внимание В. И. Ленин, который писал в январе 1905 года:

«Наличность либерального, реформаторского движения среди некоторой части молодого русского духовенства не подлежит сомнению: это движение нашло себе выразителей и на собраниях религиозно-философского общества и в церковной литературе»¹.

15 марта 1905 года группа молодых столичных священников представила петроградскому митрополиту Антонию (Вадковскому) записку «О неотложности восстановления канонической свободы православной церкви в России», в которой говорилось о необходимости «полного обновления церковной жизни» и предлагалась программа такого обновления. Эта группа вначале называлась «группой петербургских священников» и даже «группой 32-х» (по числу подписавших записку), а затем она стала именовать себя «Союзом церковного обновления». Столичных обновленцев почти сразу же поддержали многие представители московского духовенства и религиозной интеллигенции. Идею церковного обновления стали разделять и либерально настроенные провинциальные священнослужители,

Обновленчески настроенные богословы и священники считали: чтобы реабилитировать себя в глазах общества, русская православная церковь должна изменить свою социально-политическую ориентацию и прежде всего отказаться от обожествления самодержавия и рабского служения ему.

Политические симпатии обнов-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 9, с. 211,

214

ленчески настроенного духовенства были на стороне конституционной монархии, провозглашенной царским манифестом 17 октября 1905 года. Этот манифест устраивал либеральную буржуазию и буржуазную интеллигенцию, мечтавших о том, чтобы разделить политическую власть с царем, и не претендовавших на более радикальные перемены в общественном строе. Иными словами, церковные либералы поддерживали политическую платформу октябристов, которых В. И. Ленин назвал прямыми врагами народа, и кадетов — партии колебаний между властью народа и властью погромщиков¹.

Вслед за требованием социально-политической переориентации церкви либерально-обновленческое движение предложило широкую программу перестройки всех сторон церковной жизни в соответствии с нуждами буржуазного развития России. Намечались модернизация норм церковной жизни (канонов), перестройка управления церковью (ограничение засилья монашествующих и расширение прав белого духовенства), обновление богослужебного уклада (сокращение богослужения и перевод его на русский язык, введение общего пения и пр.), разработка новой богословской аргументации православного вероучения и т. п. Реализация этой программы породила бы русский вариант реформации, призванной ликвидировать разрыв между капиталистическим развитием России и феодально-крепостническим характером господствовавшей в ней православной идеологии. Так характеризовала цели обновленческого движения и церковная печать того времени. «Едва ли можно сомневаться, — писал А. Аскольдов в статье «Христианство и политика», — что мы

живем накануне общего религиозного обновления, быть может, даже религиозной реформации» (Труды Киевской духовной академии, 1906. кн. VI, с. 230).

И ортодоксально-консервативная, и либерально-обновленчески настроенная часть русского православного духовенства сходились на том, что необходимо созвать поместный собор, не собиравшийся с 1682 года, и на нем решить все назревшие проблемы, прекратив тем самым опасные для церкви «настроения». Консерваторы надеялись с помощью собора укрепить свои позиции и раз навсегда пресечь «смуту» в среде духовен-

' См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 14, с. 109.

215

ства, а либералы рассчитывали провести через собор программу своих церковных реформ.

В конце 1905 года царь дал согласие на проведение поместного собора. Было учреждено «предсоборное присутствие», занявшееся непосредственной подготовкой собора: определением состава участников, выработкой программы и повестки дня и т. д. Однако наступление политической реакции изменило ситуацию. Воспрянувшее самодержавие нашло созыв собора несвоевременным, и он был отложен на неопределенное время. Верх в церковных делах взяли консерваторы-ортодоксы, разгромившие либерально-обновленческие группировки. Русское православие возвратилось на исходные позиции апологета феодализма, с которых его так упорно, но безуспешно пытались увести поборники церковного обновления. Кризис традиционного русского православия не преодолели, а лишь загнали вглубь.

Либерально-обновленческое движение начала XX века прекратило свое существование, и его участники были лишены возможности публично отстаивать свою точку зрения. Тем не менее они не отказались от надежд на модернизацию русского православия и лишь ожидали подходящего момента для нового организованного выступления. Таким моментом стало падение русского самодержавия, ставшее реальностью после отречения от престола последнего российского императора Николая II (Кровавого).

После победы Февральской буржуазно-демократической революции конфронтация церковных либералов с консерваторами вступила в новую фазу. Споры о дальнейших судьбах русского православия были перенесены на заседания поместного собора русской православной церкви, созванного с санкции буржуазного Временного правительства в августе 1917 года. Они обещали быть затяжными и малоэффективными, поскольку ни одна из спорящих сторон не шла на компромиссы.

Пока шли соборные дискуссии, увязшие в огромной массе второстепенных вопросов и частных проблем, произошло событие, снявшее проблему приспособления русского православия к условиям буржуазного развития, — свершилась Великая Октябрьская социалистическая революция. Перед приверженцами русской православной церкви встала другая задача, решать которую настоятельно заставляла сама жизнь, — определить свое отношение к новой, социалистической реальности.

Верующие трудящиеся в своем большинстве решили

216

эту задачу быстро, радикально и бесповоротно: они активно включились в революционный процесс, горячо поддержали утвердившуюся Советскую власть, приняли непосредственное участие в социалистическом строительстве, развернувшемся в городе и на селе. Сразу и однозначно определили свою позицию в данном вопросе и эксплуататорские классы, ставшие на путь открытой и прямой контрреволюции и призвавшие себе на помощь интервентов Антанты.

Что же касается церковного руководства и духовенства в целом, то у них поиски такого решения заняли годы и привели к резкому размежеванию в их рядах, к углублению раскола в русском православии. Не поняв серьезности свершившихся социальных перемен и не осознав необратимости проходившего в стране революционного процесса, иерархи и священнослужители русской православной церкви чуть ли не единодушно отвергли и саму пролетарскую революцию и те перспективы общественного развития, которые она открывала.

Патриарх Московский и всея Руси Тихон (Белавин), избранный на этот пост поместным собором 1917 — 1918 годов, предал Советскую власть церковному проклятию (анафеме) и призвал епископат,

духовенство и всех «чад русской православной церкви» саботировать декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и другие законодательные акты народного правительства. Этот призыв нашел поддержку в церковной среде и подстегнул антисоветскую активность православного духовенства. Часть архиереев и священнослужителей открыто сотрудничала с белогвардейцами и интервентами, благословляя их и вдохновляя на кровавую расправу с приверженцами Советской власти. Другие тайно помогали внутренней и внешней контрреволюции, участвуя в заговорах против молодой Республики Советов. Третьи делали вид, что они нейтральны, но в действительности сочувствовали контрреволюционерам и старались пробудить такое же сочувствие у своей «паствы». Служители русской православной церкви в своей основной массе в который раз продемонстрировали враждебность народным массам собственной страны. Они так или иначе пытались помочь силам контрреволюции и интервенции восстановить в стране дореволюционные порядки. Вызывались эти попытки боязнью потерять социально-политические ценности, созданию и закреплению которых содействовало православие со

217

времени его утверждения на Руси, страхом перед будущим, в котором может не найтись места религии и церкви. Это были действия идеологов свергнутых эксплуататорских классов, которые хотели сохранить традиционную социальную базу русского православия, несмотря на то что такое сохранение шло вразрез с потребностями общественного прогресса и противоречило коренным интересам подавляющего большинства членов церкви — верующих трудящихся.

Лишь немногие служители культа сразу ощутили общенародный характер пролетарской революции, ее социальную прогрессивность и перешли на сторону революционных масс, среди которых были и их прихожане. Не все они понимали суть социализма и причины его неизбежности, не всем им ясна была перспектива функционирования русской православной церкви в социалистическом обществе, не все из них могли принять общественно-нравственные принципы социализма и совместить их с собственными религиозными убеждениями. Но они не хотели отрываться от основной массы своих прихожан, понимая, что такой отрыв грозит религии и церкви самоликвидацией, а значит, лишает русское православие не только отдаленной, но и ближайшей перспективы.

Победа Советской власти на всей территории бывшей царской России и успешное завершение гражданской войны отрезвляюще подействовали на многих епископов и священников русской православной церкви. Они начинали понимать, что к прошлому возврата нет, и для сохранения своего влияния на верующих трудящихся церковь должна принять новую социальную реальность, найти свое место в ней, адаптироваться к изменившемуся укладу жизни своих прихожан.

Наиболее радикально настроенные из них вновь вернулись к идее обновления русского православия, но теперь уже применительно к социалистическому этапу развития общества. Возникли обновленческие группы («Живая церковь», «Союз общин древлеапостольской церкви» (СОДАЦ), «Союз церковного возрождения» и др.), предложившие широкоэвangelические программы церковных реформ.

Некоторое представление о характере предполагавшихся перемен во всех сферах религиозно-церковной деятельности русского православия дает программа СОДАЦ, исходившая из следующих принципов: «Христианство есть религия роста. Поэтому оно не может

218

быть задерживающим моментом в общекультурном развитии человечества. Необходима борьба с религиозными суевериями, поскольку они препятствуют общечеловеческому прогрессу. Все современное... православное богословие должно быть пересмотрено с высоты незыблемых норм великой евангельской истины. Поскольку в принципах Октябрьской революции нельзя не усмотреть принцип первохристианства, церковь религиозно принимает правду социального переворота и активно, доступными ей церковными методами проводит эту правду в жизнь».

В соответствии с этими принципами программа СОДАЦ предусматривала: «I) Очищение христианства от всего языческого, наслоившегося в процессе почти двухтысячелетнего существования христианства, борьбу с обрядоверием и предрассудками, борьбу с темнотой и невежеством, выяснение верующим причин тех явлений природы, которые породили многие

суеверия и обряды. 2) Пересмотр догматики, этики собором с целью выяснения подлинных евангельских и апостольских принципов веры, нравственности, затемненных средневековой схоластикой и школьным богословием... 3) Очищение и упрощение богослужения и приближение его к народному пониманию: пересмотр богослужебных книг и месяцесловцев, введение древлеапостольской простоты в богослужении, в частности в обстановке храма, в облачении священнослужителей, родной язык взамен обязательного славянского, институт диаконис и т. д. 4) Выборность всех пастырей... 5) Отмена всех наград... 7) Устранение религиозного профессионализма... 9) Закрытие всех городских и сельских монастырей... Белый епископат... 10) Пересмотр всех церковных канонов и отмена тех из них, которые потеряли свою жизненность... 11) Церковь должна быть совершенно аполитична» (За Христом, 1922, № 1 — 2, с. 22, 23 — 24).

На базе этих групп в начале 1923 года образовалась так называемая обновленческая церковь, про"яво-стоявшая церковной организации, возглавлявшейся патриархом Тихоном (Белавиным), сторонников которого называли староцерковниками. Созванный обновленцами в апреле 1923 года поместный собор одобрил с религиозных позиций социалистическую революцию и осудил капитализм, «аннулировал анафему» в адрес Советской власти и высказался в поддержку политики народного правительства Республики Советов. На соборе была осуждена контрреволюционная деятельность

219

патриарха Тихона (Белавина), а он сам лишен не только патриаршего сана, но и монашеского чина. Собор взял курс на модернизацию всего уклада церковной жизни, традиционной обрядности и даже православного вероучения.

Если политическую переориентацию русской православной церкви основная масса верующих советских людей встретила одобрительно и поддержала социальную позицию обновленцев, то к обновленческой программе церковных реформ она отнеслась настороженно, усмотрев в ее радикализме «порчу веры», полный разрыв с «религией отцов и дедов». Этим воспользовались низложенный обновленцами патриарх и его сторонники, не признавшие правомочности собора 1923 года. Декларировав вслед за обновленцами богоустановленность Советской власти и осудив свою былую враждебность по отношению к ней, Тихон вместе с тем выступил против радикальной ломки православных традиций и поспешной модернизации религиозно-церковного комплекса. Сделано это было в расчете на традиционалистски настроенных прихожан, считавших, что обновление русского православия не должно идти дальше политической переориентации русской православной церкви и одобрения ею социалистических общественных идеалов.

Началась борьба между обновленцами и староцерковниками за влияние на верующих, за церковные приходы. Это было противостояние сторонников быстрых и радикальных реформ в русском православии и приверженцев медленной эволюции данной конфессии. Патриарх Тихон (Белавин) умер в разгар борьбы, не дождавшись ее исхода (1925 г.). Его преемнику митрополиту Сергию (Страгородскому), возглавлявшему патриаршую церковь с 1927 года, удалось привлечь на свою сторону большинство епископата и духовенства, основную массу прихожан и тем самым преодолеть обновленческий раскол в русской православной церкви. Прекратили существование и различные церковные группки, возникшие в 20-е годы текущего столетия в лоне тихоновской церкви и занимавшиеся не столько религиозными проблемами, сколько общественно-политическими, которые решались ими в антисоветском духе. Реорганизованная Московская патриархия вернула русскому православию былую монолитность, но уже на новой социальной основе и при значительном сокращении числа его приверженцев.

220

Формально это была победа в русском православии традиционалистских тенденций, носителями которых в послереволюционные годы были староцерковники тихоновской ориентации. Фактически же митрополит Сергей (Страгородский), ставший в 1943 году патриархом Московским и всея Руси, и его преемники реализовали очень многие обновленческие проекты церковных реформ. Они не законсервировали русское православие в его традиционном виде, что было совершенно невозможным делом, а направили его на путь медленной и внешне незаметной, но тем не менее

основательной и всеохватывающей перестройки практически всех компонентов данной религиозно-церковной структуры — от обрядности до вероучения.

Такая перестройка, продолжающаяся и поныне, не устранила и не преодолела кризис русского православия, поскольку в обществе массового атеизма религия и церковь любой вероисповедной ориентации не могут рассчитывать на прочные позиции в настоящем и надежную перспективу в будущем. Но она смягчила остроту этого кризиса и замедлила темпы его развития. И все это ценой освобождения от таких элементов духовного наследия времен «крещения Руси», ставших анахронизмами для социалистического общества, как освящение социального неравенства и других пороков классового общества, обожествление самодержавия, оправдание эксплуатации человека человеком, апология индивидуализма и эгоизма. Пошла Московская патриархия и на осторожную, чаще всего негласную, но тем не менее основательную модернизацию культа, уклада церковной жизни и даже вероучения.

Патриарх Тихон (Белавин) и его окружение, а также поддерживавшие его иерархи и священнослужители пусть и не сразу, но все же осознали бесперспективность своей конфронтации с Советской властью. Хотя и с некоторым опозданием, они поняли губительность для русской православной церкви отрыва от основной массы верующих и пришли к выводу, что у русского православия нет иных шансов на существование, кроме примирения с новыми условиями своего социального бытия и ориентации на удовлетворение духовных запросов верующих трудящихся.

Иначе повела себя в годы революции и гражданской войны наиболее реакционная часть епископата и духовенства, связавшая свою судьбу с судьбой свергнутых революционным шквалом эксплуататорских классов.

221

Она считала, что кризис русского православия может быть разрешен лишь на основе реставрации «святой православной Руси», то есть восстановления дореволюционных порядков.

Епископы и священники, придерживавшиеся реакционных убеждений, не довольствовались идеологическим непринятием Великого Октября, они проявили политическую враждебность к Советской власти и стали на путь вооруженной борьбы с нею. Во всех белых армиях, пытавшихся свергнуть молодую Республику Советов, были учреждены существовавшие при царизме должности военного духовенства. Со всеми претендентами на роль «спасителей России» активно сотрудничали и местные иерархи, и архиереи, бежавшие туда из областей, где утвердилась Советская власть.

Для консолидации церковных сил и мобилизации их на помощь контрреволюции епископат оккупированных белогвардейцами и интервентами территорий созывал соборы, создавал временные органы высшей церковной власти, которые освящали своим авторитетом попытки свергнутых революцией классов восстановить буржуазно-помещичий строй, возродить былой союз православия с самодержавием.

В частности, в ноябре 1918 года такой собор состоялся в Томске, находившемся в то время под властью Колчака. В этом сборище участвовали 13 архиереев, 26 священнослужителей и мирян. Было образовано «Временное высшее церковное управление» (ВВЦУ), власть которого распространялась на епархии Сибири, Приуралья и других районов страны, временно захваченных колчаковскими бандами. Участники лжесобора в специальном послании призвали верующих к вооруженной борьбе против Советской власти и к поддержке правительства Колчака.

Особенно много антисоветчиков в священническом и епископском сане собралось на юге страны, захваченном деникинцами. Все они жаждали непосредственного участия в свержении Советской власти.

В мае 1919 года с санкции генерала Деникина в Ставрополе был созван церковный собор в составе 11 архиереев, 23 священников и 22 мирян, среди которых были только представители свергнутых эксплуататорских классов. Созданное псевдособором «Временное высшее церковное управление на юго-востоке России» помогало Деникину удерживать власть на захваченных им территориях. Находилось оно при ставке

222

главнокомандующего «добровольческой армии» — сначала Деникина, а затем Врангеля.

В конце 1919 года к деникинцам сбежала почти треть епископата русской православной церкви, занимавшаяся активной антисоветской деятельностью. Главную роль в этом сборище воинствующих церковников-антисоветчиков играл митрополит Антоний (Храповицкий) — реакционнейший иерарх, черносотенец, богослов-консерватор, баллотировавшийся на поместном соборе 1917 — 1918 годов в патриархи и не попавший на этот пост только волею жребия. С ним сотрудничали митрополит Платон (Рождественский), архиепископы Анастасий (Грибановский) и Евлогий (Георгиевский), епископ Гермоген (Максимов) и другие политиканствовавшие иерархи. Все они были убежденными монархистами, консерваторами-традиционалистами и мечтали о восстановлении союза православия с самодержавием.

В храмах, подведомственных этим «владыкам», службы совершались по старой церковной традиции, культ и вероучение тщательно оберегались от новшеств. Однако читавшиеся там проповеди были не столько религиозными поучениями, сколько митинговыми речами на антисоветские темы. Свержение самодержавия и победа социалистической революции характеризовались в них как падение «святой православной Руси», а контрреволюционеры воспевались как идейные «борцы за веру», самоотверженные «сыны русской православной церкви».

Свое основное время иерархи-антисоветчики уделяли не проповедям, а откровенно подстрекательским акциям. Вот, например, как описывала эмигрантская печать деятельность епископа Гермогена (Максимова), который подвизался у генерала Краснова: «Поездка на фронт, посещение военных школ, беседа с войсковыми частями, издание и рассылка по полкам пастырских посланий с призывом твердо держаться заветов родной старины и, собравшись с силами, вместе с добровольческой армией идти на Москву для освобождения плененной Родины и поруганной веры стало теперь предметом его особых забот» (Церковные ведомости. Сремские Карловцы, 1927, № 3 — 4, с. 12). Тем же занимались и другие архиереи, находившиеся в расположении белых армий.

После разгрома «грабь-армии» Деникина красноармейскими войсками ВВЦУ перешло в услужение к 223

Врангелю, перебравшись в Крым. Оттуда антисоветски настроенные иерархи и священники вместе с остатками разгромленных белых армий бежали за рубеж, унося с собой злобу на Советскую власть и жажду реванша. Там они создали не только православные приходы, но и церковные объединения.

Но об их дальнейшей судьбе мы поговорим особо. Здесь же подведем итог сказанному выше. Приведенные факты свидетельствуют: существенной особенностью религиозно-церковной жизни предреволюционной, революционной и послереволюционной России были следовавшие один за другим кризисы русского православия как феодально-крепостнической идеологии, антинародной по своей социальной сущности, и расколы церкви как феодального учреждения, отстаивавшего враждебные народу интересы. Продолжительность и острота, глубина и размах, отличавшие эти кризисы и расколы, сотрясавшие церковь в переломный момент отечественной истории, красноречиво говорят о том, что десятый век русского православия — это век идейной деградации данной конфессии и ее организационного упадка, век потери этой религией статуса господствующей формы духовной жизни и государственной идеологии и перехода ее в разряд пережитка прошлого, достояния немногих. Этот век предвещает русскому православию, может быть, и не очень близкий, но неизбежный и неотвратимый конец.

Доказательство тому — современное состояние русского православия как у нас в стране, так и за рубежом.

Русское православие в социалистическом обществе

Преодолев обновленческий раскол, Московская патриархия предотвратила распад русской православной церкви и тем самым несколько смягчила кризисную ситуацию. Но для введения церковной жизни в более или менее спокойное русло одного этого было мало. Чтобы сохранить влияние на верующих граждан социалистического общества, чьи социальная активность, образовательный уровень и культурные запросы возрастали из года в год, церковь должна была пойти дальше политической переориентации, на которую ее подтолкнули обновленцы, и не довольствоваться простым

отмежеванием от антисоветски настроенного епископата и клира, бежавшего за границу.

Требовалась более основательная адаптация всего религиозно-церковного комплекса к функционированию в условиях социализма, начиная с укрепления организационной структуры церкви, расшатанной в ходе борьбы староцерковников с обновленцами, и кончая внесением изменений в социально-этические воззрения церкви, а также корректировкой канонов, обрядов и вероучения.

Достигнуть всего этого можно было только посредством эволюции. Она одна могла несколько ослабить остроту кризиса, переживаемого русским православием, и тем самым предотвратить быстрое вырождение данной конфессии. Альтернативы у Московской патриархии не было, и она направила церковь на путь эволюционного развития, приведшего к становлению современного русского православия — религии, приспособившейся к существованию в обществе массового атеизма.

Рассмотрим основные вехи процесса эволюции русского православия в социалистическом обществе, потому что без такого рассмотрения нельзя правильно оценить нынешнее состояние данной конфессии и ее шансы на будущее.

Прежде всего, в условиях социализма кардинально изменилась социальная база церкви — классовый состав ее прихожан.

Если в дореволюционное время в церковной ограде были и эксплуататоры и эксплуатируемые при преобладающем влиянии первых, то после революции в церкви остались одни трудящиеся — остальные классы и сословия навсегда сошли в нашей стране с исторической арены. Поэтому русская православная церковь из феодального института, выражавшего интересы эксплуататорских классов, превратилась в объединение верующих граждан социалистического общества.

У социально однородного контингента прихожан-трудящихся не могли найти сочувствия и поддержки идеи и принципы, разработанные церковью в расчете на ранее господствовавших в приходах представителей эксплуататорских классов. Оказались излишними и многовековые усилия православного духовенства по примирению угнетенных с угнетателями. Такие перемены поставили Московскую патриархию перед необходимостью пересмотра многих аспектов идеологии традиционного русского православия.

225

Новый социальный состав русской православной церкви не оставался статичным, особенно в возрастном отношении. Если в первые десятилетия Советской власти в храмах были прихожане всех возрастных групп, то впоследствии картина изменилась. Грандиозные социальные преобразования, активное приобщение к творческому труду, повышение общеобразовательного и культурного уровня широких народных масс — все это привело к тому, что социально активные группы трудящихся порвали с религией (либо вообще не обращались к ней), и в храмах остались преимущественно пожилые люди, уже прошедшие активную зону своего жизненного пути, главным образом женщины. При этом многие из них сознают, что их влечет в храм не столько религиозность, как таковая, сколько стремление восполнить утраченные или ослабленные социальные связи, желание реализовать потребность в общении со своими сверстниками.

На эту тенденцию к постарению контингента прихожан православных храмов обратили внимание еще обновленцы 20 — 30-х годов текущего столетия. «В ограде христианских церквей, — заявил идеолог обновленчества митрополит Александр Введенский, выступая на церковном соборе 1925 года, — еще кое-где держатся старые поколения, но молодежь всюду сильно заражена атеистическим духом. Перед христианской церковью во всемирном масштабе как будто вырисовывается призрак вымирания. Колоссальный рост неверия угрожает обратить церковь в нечто подобное обществу археологов, хранящих ценности, никому уже не нужные и служащие предметом лишь исторического изучения» (Вестник Св. синода российской православной церкви, 1926, № 6, с. 9).

Наличие такой тенденции, тревожной для современного русского православия, признают и эмигрантские церковно-политические круги. «Общая посещаемость открытых храмов в таких городах, как Москва или Ленинград, — писал в 1974 году официальный орган «русской зарубежной церкви», — больше почти не увеличивается... В силу биологических причин уходит основной контингент молящихся, на которых продержались открытые храмы все последние 30 лет, —

контингент пожилых людей и главным образом женщин... Уход пожилых в численном отношении не компенсируется притоком молодых в полной мере» (Православная Русь, 1974, №21, с. 8).

226

В социалистическом обществе существенно сузилась сфера влияния церкви, заметно уменьшилась арена ее активной деятельности.

До революции русская православная церковь оказывала влияние (и притом весьма значительное) практически на все области государственной, общественной и личной жизни людей. В частности, она выполняла такие чисто государственные функции, как регистрация рождений, браков и смертей, наблюдение за политической благонадежностью своих прихожан, религиозно-церковное обслуживание военных и заключенных, участие в судопроизводстве принятие религиозной присяги) и т. д. Церковными были все праздники: не только государственные (рождественские и пасхальные каникулы, дни рождения и коронации царей и пр.), но и личные (день ангела или именины — день памяти святого, чьим именем назван человек). Без церковной санкции не проводилось ни одно важное общественное мероприятие (открытие предприятия или учреждения, начало и окончание сельскохозяйственных работ, первый выгон скота на пастбище и т. д.) или личное дело (сооружение дома, рытье колодца и т. п.), не осуществлялась ни одна государственная акция: подписание договоров, объявление войны или заключение мира.

В социалистическом обществе деятельность церкви распространяется только на сферу личного быта приверженцев современного русского православия — их частную жизнь.

Так как число действительно верующих людей в нашей стране относительно невелико, то русская православная церковь не возражает против совершения его духовенством религиозных обрядов по просьбам неверующих: крестит детей нерелигиозных (и некрещеных) родителей, отпевает неверовавших и т. п. Не только не возражает, но и радуется, хотя церковными канонами подобные действия осуждаются, а само духовенство знает, что исходят эти просьбы от людей заблуждающихся — ошибочно считающих крещение и отпевание народными обрядами, облеченными в религиозную форму. Радуется в надежде, что такое заблуждение поможет ей удержать под своим влиянием не только верующих, но и людей, мировоззренчески незрелых, индифферентных к религии и атеизму. Главным образом на этих людей рассчитан и пропагандируемый бого-словско-церковными кругами Московской патриархии ложный тезис об абсолютной социальной прогрессивно-

227

сти «крещения Руси», о якобы непреходящем значении данного явления и для русской православной церкви, и для социалистического общества, в котором данная церковь функционирует.

В условиях социализма значительно сократились масштабы деятельности русской православной церкви, что явилось естественным следствием уменьшения числа приверженцев данной конфессии. В дореволюционной России все славянские народы, а также целый ряд других народов, народностей и этнических групп, принявших крещение, автоматически считались православными и принудительно загонялись в церковь. Поэтому и размах церковной деятельности был значителен. По данным синодального отчета, к началу 1917 года русская православная церковь имела около 78 тысяч храмов всех модификаций — от соборов до молитвенных домов и часовен. Их обслуживали более 120 тысяч служителей культа: епископов, священников, диаконов и псаломщиков. Кадры духовенства готовили 57 духовных семинарий (средних церковных учебных заведений), где обучалось свыше 25 тысяч человек, и 4 духовные академии (высшие церковные учебные заведения) с общим числом слушателей, достигающим тысячи. Издавалось около 60 церковных журналов, рассчитанных как на профессиональных служителей культа и богословов, так и на рядовых прихожан, а также их детей. Кроме того, в каждой епархии (а их было почти 70) выходили епархиальные ведомости. Большими тиражами издавались церковные листки, брошюры, сборники проповедей и статей, труды богословов, а также прочая церковно-политическая и религиозно-назидательная литература, предназначенная различным группам верующих.

Общее падение религиозности в социалистическом обществе — факт, давно установленный советскими исследователями посредством наблюдений и конкретно-социологических изысканий. Данные, полученные Союзом воинствующих безбожников (СВБ) в 1937 году, свидетельствовали, что

к концу 30-х годов около 1/3 сельского населения нашей страны и не менее 2/3 жителей советских городов ушли из церкви и порвали с религией. А материалы исследований, проведенных в различных регионах нашей страны в более позднее время, позволили ученым сделать вывод, что к концу 70-х годов текущего столетия число активно верующих

228

не превышало 8 — 10 процентов взрослого населения Советского Союза¹.

Прогрессирующее уменьшение числа верующих в СССР (в том числе и приверженцев русского православия) повлекло за собой снижение спроса на религиозно-церковную деятельность, а значит, сокращение ее размаха и объема. В конце 70-х годов текущего столетия русская православная церковь имела 7,5 тысячи храмов всех назначений с соответствующим числом священно- и церковнослужителей². Более 120 приходов Московской патриархии с принадлежащими им храмами находятся за пределами Советского Союза, но являются частью русской православной церкви³.

Сократилось количество монашеских обителей. В настоящее время на территории нашей страны — 18 мужских и женских монастырей (Успенская Почаевская лавра. М., 1982, с. 3). Число монашествующих в каждом из них сравнительно невелико: в Успенской Почаевской лавре — 50 (Успенская Почаевская лавра, с. 11), в Жабском Свято-Вознесенском женском монастыре — около 60 (ЖМП, 1981, № 7, с. 20), в Троице-Сергиевой лавре — более 100 человек (ЖМП, 1982, № 9, с. 11). Последний из упомянутых монастырей остается, как и в дореволюционное время, духовным центром русской православной церкви.

Два монастыря русской православной церкви находятся за рубежом: мужской Пантелеймоновский на Афоне (Греция) и женский Горненский в окрестностях Иерусалима; оба они малолюдны.

Подготовка священнослужителей и церковных администраторов осуществляется в трех духовных семинариях, находящихся в Загорске, Ленинграде и Одессе. Число учащихся в последней из них достигает двухсот (ЖМП, 1979, № 7, с. 10), в остальных — несколько больше. Высшее богословское образование дают приверженцам русского православия две духовные академии: Московская (Загорск) и Ленинградская.

Ныне русская православная церковь издает 9 журналов на русском, украинском и иностранных языках: 3 внутри страны («Журнал Московской патриархии», «Богословские труды» и «Православний вісник») и 6

¹ См.: Правда, 1979, 30 марта.

² См.: Лисавцев Э. И. Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР. Изд. 2-е. М., 1975, с. 8.

³ См.; Куроедов В. А. Религия и церковь в советском обществе. Изд. 2-е. М., 1984, с. 98.

229

за рубежом. Несколько раз издавались Библия и отдельно Новый завет, выпущены материалы соборов и конференций, труды патриархов Сергия, Алексия и Пимена, литература богослужебного назначения, церковные календари — все это в достаточном для церкви количестве, но несопоставимо меньше по сравнению с дореволюционным временем.

Таким образом, за время существования русской православной церкви в социалистическом обществе произошло снижение всех основных показателей религиозно-церковной деятельности, которые в предыдущие девять веков имели устойчивую тенденцию роста. И случилось это в силу сугубо объективных причин — из-за падения религиозности в обществе массового атеизма. Отсюда становится очевидным клеветнический характер утверждений западной антикоммунистической пропаганды, будто кризис русской православной церкви создан в социалистическом обществе искусственно — посредством применения чисто административных мер.

Серьезные изменения, идущие вразрез с традицией первых девяти веков существования русского православия, затронули не только сферы деятельности церкви, но и ее социально-политическую позицию, а также основные аспекты пропагандируемой ею идеологии.

Специфической особенностью современного русского православия явилась активная поддержка Московской патриархией внутренней и внешней политики общенародного Советского государства. Данная ситуация не имеет прецедентов в прошлом, поскольку на протяжении всех

предшествовавших девяти веков своего существования русская православная церковь поддерживала антинародные государственные структуры: княжескую, царскую и императорскую формы власти. Беспрецедентность нынешней общественно-политической ориентации Московской патриархии используется современной западной клерикальной пропагандой в идеологически диверсионных целях. Клерикалы-антикоммунисты пытаются уверить мировую общественность, будто поддержка русской православной церковью внутренней и внешней политики Советского государства — акт оппортунизма со стороны духовенства и верующих, проявление беспринципного приспособленчества, якобы продиктованного конъюнктурными соображениями людей, в действительности находящихся в этом государстве на положении «внутренних эмигрантов».

230

Это — злостная клевета, оскорбляющая верующих советских граждан, которые оказывают поддержку своему общенародному государству искренне и убежденно. «Являясь гражданами и патриотами нашей великой социалистической Родины, — заявил от их имени патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков), — мы всеми доступными нам средствами поддерживаем ее миролюбивую внутреннюю и внешнюю политику, которая отвечает чаяниям народов мира» (ЖМП, 1980, №1, с.3).

Верующим кажется, что такая поддержка делает русскую православную церковь фактором социального прогресса, непосредственным участником социалистических и коммунистических преобразований в нашей стране. Выступая на одном из межцерковных форумов, митрополит Ювеналий (Полярков) сказал: «Осуществляя свои пастырские обязанности в условиях общества, поставившего требования социальной справедливости одной из основных своих задач, мы являемся свидетелями и участниками того благотворного процесса, который принес народам нашего Отечества подлинное социальное освобождение и всестороннее развитие» (ЖМП, 1975, №8, с. 72).

Налицо заблуждение, вызванное разрывом между субъективными намерениями приверженцев религии и объективными последствиями их действий, вытекающих из религиозных убеждений. Субъективно служители церкви и богословы как советские граждане глубоко и искренне заинтересованы в успехах социалистического и коммунистического преобразования нашего общества. Но объективно — всей своей деятельностью по пропаганде религиозно-идеалистических взглядов на природу и общество, по созданию помех усвоению диалектико-материалистического мировоззрения, по обесцениванию в глазах верующих земной жизни, по отстаиванию давно изживших себя нравственных принципов и идеалов — они этому преобразованию мешают.

Эволюция современного русского православия в социалистическом обществе нашла также отражение в том, что церковь не только отказалась от многовековой апологии феодальных социально-нравственных идеалов, но и перешла на позиции «коммунистического христианства».

Такой переход, не имеющий предпосылок в дореволюционном прошлом русского православия, был обусловлен радикальными переменами в социальном ста-

231

тусе приверженцев данной конфессии. Верующие советские люди, живущие в условиях социалистического общества и испытывающие на себе его благотворные последствия, эмпирически приняли, практически одобрили социальные принципы социализма и коммунизма. Но одной эмпирики им было недостаточно, поскольку каждое явление своей жизни они стремятся осмыслить с позиций исповедуемой религии. Возникла необходимость подвести под новую социальную практику прихожан православных храмов религиозно-теоретическое основание.

Опыт такого осмысления был накоплен еще в 20-е годы текущего столетия обновленческой церковью, идеологи которой отстаивали принципы «христианского коммунизма» и заявляли, что «христианство есть религия благодатного труда для устройства жизни человека на земле» (За Христом, 1922, № 1 — 2, с. 22). Осудив капитализм как «смертный грех» и объявив социальное неравенство «недопустимым для христианина», обновленцы включили в программу церковных реформ следующее требование: «Церковь должна быть не только лояльной к Советской власти, но и открыто признать, что эта власть мирскими методами проводит Христовы идеалы социального равенства в жизнь» (Церковь и жизнь, 1923, № 1, с. 27).

Эти идеи обновленцев взяты на вооружение Московской патриархией. Ее идеологи заявили, что социально-нравственные идеалы советских людей являются якобы христианскими по своему происхождению. «Стремление к свободе и братству, сотрудничество и взаимопомощь, сочувствие обездоленным и угнетенным, предпочтение права насилию и многие другие движения духа, — утверждается на страницах официального органа русской православной церкви, — суть элементы бессмертия, проникающие в окружающий мир из евангелия. В нем коренятся, в известной мере, и социальные преобразования нашей эпохи» (ЖМП, 1959, № 5, с. 39). В действительности же социальные идеалы нашего общества сформировались вне христианства и вопреки ему: в ходе революционной борьбы пролетариата, в процессе социалистического и коммунистического строительства.

Исходя из богословского тезиса о христианских истоках социально-нравственных принципов и идеалов социализма и коммунизма, идеологи современного русского православия заявляют, что они солидаризуются

232

с марксистами в оценке основных проблем общественного переустройства. «Не только в вопросе войны и мира, но и в деле построения/наиболее справедливого общества, — говорится в одном из докладов ответственного сотрудника Московской патриархии, — наши верующие, наша церковь не имеют мнения другого, чем наши секулярные¹ сограждане — марксисты, которые руководят обществом. Мы не расходимся с ними в понимании основных задач человечества в этой жизни» (ЖМП, 1969, № 11, с. 60).

Действительно, советские люди (как атеисты, так и верующие) единодушны в одобрении результатов общественного прогресса, материализованных в социалистическом обществе. Но они расходятся в объяснении причин и движущих сил прогрессивных социальных процессов. Марксисты находят эти причины в объективных закономерностях социального развития, а верующие ищут их за пределами общества — в сверхъестественном. Концепция «коммунистического христианства» является гносеологически ошибочной и мировоззренчески неприемлемой для советских людей, усвоивших принципы научного коммунизма, в которых адекватно отражены современное состояние и перспективы социального развития.

Стремясь избежать обвинений в чрезмерном радикализме и модернизме, богословско-церковные круги Московской патриархии проводят мысль о том, будто восторжествовавшие в нашем обществе принципы и идеалы всегда находили поддержку со стороны христианства вообще и русского православия в особенности — и притом чуть ли не с начальных времен «крещения Руси». «Христианская церковь в лице лучших ее представителей, — утверждал митрополит Никодим (Ротов), — всегда остро ощущала и сурово обличала ненормальность социальных отношений, при которых одни в изобилии пользуются всеми благами мира, другие же умирают от голода и непосильного труда» (ЖМП, 1972, № 1, с. 43).

На самом же деле ничего подобного в прошлом не было: нынешняя позиция церкви в данном вопросе не имеет аналогов в дореволюционной истории русского православия. Попытки найти в давно прошедшем времени прецеденты положительного отношения церкви к

¹Секулярный (от лат. *secularis* — светский) — свободный от религиозно-церковного влияния.

233

социально-нравственным идеалам трудящихся, воплощаемым в жизнь социалистическим обществом, — это попытки идеализации прошлого русского православия в глазах советских людей. И свидетельствуют такие попытки о том, что сами современные богословы ощущают ущербность этого прошлого с точки зрения верующих граждан социалистического общества, сознают наличие в нем таких моментов, которые нынешние приверженцы русского православия, живущие в условиях социализма, принять и одобрить не могут.

В ходе эволюции религии и церкви в социалистическом обществе произошли довольно значительные перемены в отношении поборников русского православия к научно-техническому прогрессу.

Как уже отмечалось, традиционное русское православие резко враждебно относилось к интеллектуальной, научно-познавательной деятельности, выступало в роли гонителя передовой

научной и общественной мысли, неодобрительно воспринимало любое проявление технического прогресса. Жажда знаний квалифицировалась духовенством дореволюционной России как нечто порочное, требующее мер пресечения со стороны церкви. «Мы осуждаем, — писал священник П. Флоренский, — жадность в пище. Но почему же в таком случае необузданное удовлетворение другой естественной потребности — познания — не считается пороком? Обуздывать жадность в познании есть такая же добродетель, как полагать предел похотям плоти» (Богословский вестник, 1909, т. 1, с. 295).

Научно-технический и культурный прогресс объявляли помехой делу «спасения» — фактором, отвлекающим людей от религии. «Богу не нужны, — патетически восклицал автор статьи «Христос и культура», — наши телефоны, граммофоны, электрические двигатели... Ему, святому, нужны наши добрые дела, наша любовь живая, наша преданность его воле» (Христианин, 1912, т. II, с. 69).

Функционируя в обществе научно-технического прогресса и идеологически обслуживая верующих советских людей, которые плодами этого прогресса повсеместно пользуются, русская православная церковь должна была пересмотреть свое отношение к данному социальному феномену и действительно пересмотрела.

В современных богословских публикациях констатируется, что непринятие научно-технического и культурного прогресса — это свидетельство консерватизма и

234

ретроградства, проявление открытой реакционности. «Противостояние прогрессивному изменению общества в науке, технике, экономике, в социальном плане, — говорится в статье «Христианство в революции», — должно быть полностью исключено сегодня из жизни церковью и христиан» (ЖМП, 1967, № 9, с. 34).

Идеологи современного русского православия не скупятся на комплименты в адрес науки и даже включают научно-познавательную деятельность в разряд христианских добродетелей. «Христианину, — заявил профессор Ленинградской духовной академии Н. А. Заболотский, — научное знание столь же необходимо, как и его вера в промысл божий» (ЖМП, 1972, № 4, с. 46). Выступая на православно-католическом собеседовании, митрополит Никодим (Ротов) утверждал, что «науки о Вселенной, о мире и человеке не только не чужды христианскому самосознанию и действию, но, наоборот, самым непосредственным и необходимым образом к тому и другому имеют отношение», а поэтому необходимо «совершенствовать научные знания, употреблять технический прогресс на пользу мирового развития» (ЖМП, 1973, №8, с. 57,58).

Отказ богословско-церковных кругов Московской патриархии от традиционной для русского православия открытой и резкой враждебности по отношению к научно-техническому прогрессу не означает, что церковь стала поборницей науки, а пропагандируемая ею идеология перестала быть антинаучной. Духовенство продолжает курс на дискредитацию науки, на подрыв доверия к разуму, но действует деликатнее, чем прежде. Разум больше не проклинают, но ему отказывают в способности познать истину. О науке говорят с почтением, но одновременно отрицают правомерность научного анализа религиозных догматов. Мировоззренческие выводы и обобщения объявляют прерогативой религии, а не науки.

Следовательно, модернизированное русское православие, как и любая другая религия, остается антиподом науки, которую ему хотелось бы подчинить своему мировоззренческому влиянию.

За годы функционирования русской православной церкви в социалистическом обществе многие изменения произошли в религиозно-церковном комплексе — в обрядности, богослужебном укладе и даже вероучении. Адаптируясь к новым условиям жизни прихожан, церковь довольно основательно модернизировала свой

235

культ. Эта модернизация шла главным образом по линии устранения из богослужебного обихода явных анахронизмов. В частности, перестали славословить во время богослужения царей, исключили из числа церковных праздников «царские дни». Укоротили «чин торжества православия», исключив из него анафематствование противников самодержавия. Изъяли из обращения такие культовые действия, как освящение домов, колодцев, стад перед выгоном на пастбище и т. п. Сократили

церковную службу.

Одновременно были введены в богослужебный обиход некоторые новшества. Так, например, стали повсеместно практиковать заочное отпевание умерших, общую исповедь. Разрешили проповедовать мирянам — главным образом, учащимся церковных школ, для которых учебным планом предусмотрена проповедническая практика. Введена в церковное обращение «литургия преждеосвященных Даров» — «вечерняя обедня», ранее фактически не практиковавшаяся. Отдельные церковные службы проводятся на русском языке.

От верующих перестали требовать строгого соблюдения постов, да и сам пост теперь трактуется иначе, чем прежде: не как запрет на определенные виды пищи, а как требование воздерживаться от дурных помыслов и поступков.

Ныне к участию в православной церковной службе допускается католическое и протестантское духовенство — во время всякого рода межхристианских встреч. Церковная печать сообщает о случаях проведения в православных храмах католической мессы, а в католических костелах — православной обедни. И это далеко не полный перечень нововведений в культово-богослужебной сфере, означающих отход современного русского православия от многих церковных традиций, существовавших со времени «крещения Руси».

Наконец, богословско-церковными кругами Московской патриархии пересматриваются многие разделы православного вероучения: обновляется в духе времени традиционная трактовка либо самих догматов, либо выводов из них.

Традиционное русское православие считало ортодоксальную интерпретацию христианских догматов единственно правильной, данной раз и навсегда, а потому категорически возражало против каких бы то ни было перемен в своем вероучении. В оправдание такой позиции иерархическая верхушка церкви обычно ссылалась

236

на послание восточных патриархов 1723 года, в котором говорилось: «Наши догматы и учение нашей восточной церкви еще древле исследованы, правильно и благочестиво определены и утверждены святыми и вселенскими соборами: прибавлять к ним или отнимать от них что-либо непозволительно» (цит. по кн.: *Макарий*. Православное догматическое богословие. Изд. 3-е, т. 1. СПб. 1868, с. 18).

Поэтому русские православные богословы дореволюционной поры излагали вероучение церкви языком древних византийских авторитетов, не решаясь вносить коррективы не только в содержание христианских догматов, но даже в их формулировки. Богословская мысль того времени, по признанию ее представителей, «не допускала ни малейшего отступления от принятых догматических формул, определений и самих терминов» (*Православный собеседник*, 1902, ч. I, с. 555). Даже самое незначительное обновление богословской аргументации трактовалось официальными церковными инстанциями дореволюционной России как покушение на целостность православия.

Правда, и обновленческие группы предреволюционной поры, и обновленческая церковь 20 — 30-х годов текущего столетия выступали с призывами модернизировать православное вероучение — если не содержание, то хотя бы форму. Однако Московская патриархия отвергла эти призывы и продолжала вести русское православие по традиционным путям догматического консерватизма. Лишь к концу 50-х — началу 60-х годов богословы-консерваторы уступили давлению времени и обстоятельств — современное русское православие перешло на позиции религиозного модернизма, и его идеологи взялись за обновление традиционной интерпретации православной догматики.

Богословско-церковные круги Московской патриархии заявили, что они по-прежнему возражают против изменения содержания христианских догматов, но считают возможным и даже необходимым обновление догматических формулировок с целью придания им современного звучания. Излагая новую позицию русской православной церкви по данному вопросу, митрополит Никодим (Ротов) заявил в докладе «Предание и современность»: «В настоящее время долг любви обязывает православных богословов... раздвинуть несколько рамки некоторых привычных, но не касающихся существа веры представлений», чтобы «устранить те исторически

237

возникшие неточности или преувеличения в методах или результатах богословствования, которые...

становятся ныне своего рода помехами на пути к осуществлению церковью ее... миссии в мире» (ЖМП, 1972, № 12, с. 58).

Итак, идеологи русской православной церкви приступили к непосредственному пересмотру ряда ортодоксальных трактовок самих догматов и выводов из них. Модернизации подвергаются в первую очередь те положения православного вероучения, которые в своем традиционном виде либо компрометируют русское православие и христианство в целом в глазах верующих советских людей, либо мешают Московской патриархии найти общий язык с западными участниками экуменического движения¹.

В частности, основательно откорректирована традиционная трактовка догматического учения церкви о «спасительности» любых страданий.

Ортодоксальное русское богословие широко пропагандировало культ страданий, который занял важное место в церкви со времени ее утверждения на Руси. Достаточно сказать, что первые собственные святые русской православной церкви — князья Борис и Глеб, убитые по указанию Святополка, были канонизированы именно как «страдальцы». Верующим внушали, что телесные мучения, чем бы они ни были вызваны (болезнью, ненормальными условиями труда и быта или самоистязаниями), являются вернейшим путем к «райскому блаженству в загробном мире». Прихожанам ставили в пример тех «праведников», которые объявлены церковью святыми только за то, что сознательно причиняли себе всевозможные страдания «во славу бо-жию»: морили себя голодом, изнуряли тело тяжелыми, но бесполезными занятиями (например, перетаскивали с места на место огромные камни), отдавали свое тело на съедение комарам и мошкаре, заживо погребали себя в ямах и пещерах и т. п. Все эти действия имели определенную социальную обусловленность и преследовали вполне конкретную цель: примирить народные массы княжеской Руси и царской России с теми страданиями, на которые обрекал их эксплуататорский строй, освященный русским православием.

¹ Экуменическое движение — движение за воссоединение христианских церквей, в котором Московская патриархия непосредственно участвует с 1961 года,

238

Видя, что в условиях социалистического общества, устранившего источники массовых социальных бедствий, воспевание страданий противоречит всему укладу жизни верующих, православные богословы заговорили по-иному. Ныне они утверждают, вопреки исторической истине, будто апология бессмысленных страданий допускалась не церковью, как таковой, а лишь «узкими фанатиками с изуродованным представлением о христианстве» и поэтому должна быть охарактеризована как «тонкая и изощренная фальсификация христианского учения». «Подлинно христианской точкой зрения» теперь объявляется не «бессмысленный апофеоз страдания вообще», а призыв к «со-страданию, со-распятию Христу», то есть к действиям, понимаемым как «многоплодная и самоотверженная деятельность... на благо и счастье всех людей на земле» (ЖМП, 1963, № 1, с. 40, 41).

Правда, новая трактовка христианского учения о страданиях не мешает церковным проповедникам воспевать с амвонов «спасительную силу страданий» со ссылкой на известный принцип христианства: «Христос терпел и нам велел!» Следовательно, фактических изменений не произошло. Но формально поборники русского православия отказались от традиционной точки зрения, просуществовавшей в церкви более девяти веков, и сформулировали новый подход к данной проблеме.

Пересмотрено в духе времени и само христианское учение о «спасении», то есть о достижении верующим «вечного блаженства за гробом». Если раньше прихожане православных храмов ориентировались на достижение «личного спасения», то сейчас выдвигается и отстаивается тезис о предпочтительности с христианской точки зрения коллективных форм «спасения». Причем «спасение» ныне трактуется не как эгоистическая забота о своей собственной душе, а как действенное служение ближним в социальном и нравственном планах. «Христианин, замкнувшийся в узком кругу своих собственных, хотя бы и высоких духовно-нравственных интересов, думающий только лишь о собственном спасении, — заявил митрополит Никодим (Ротов), — не может считаться соответствующим идеалу христианского братолюбия и жертвенности, провозглашаемому

евангелием» (ЖМП, 1972, № 10, с. 44). Еще отчетливее выразил эту мысль патриарх Пимен (Извеков), подчеркнув, что «христианская аскетика позволяет интерпрети-

239

ровать личное спасение как спасение ближнего, как деятельность, предполагающую раскрытие любви к окружающим людям, иначе — вводит в понятие спасения аспект социальный» (ЖМП, 1975, № 2, с. 12).

Вопреки традиционному для русского православия утверждению о том, что на «спасение» могут рассчитывать лишь члены церкви, сейчас допускается возможность «спасения» и для лиц, находящихся вне церковного влияния, — при условии совершения ими «добрых дел». «Весьма важно, — сказал глава русской православной церкви, выступая в Софии, — увидеть в добрых делах, совершаемых вне веры, зачатки, если можно так выразиться, спасения» (ЖМП, 1975, № 2, с. 12). В подобном же духе высказываются и другие иерархи Московской патриархии, формулирующие общецерковную точку зрения.

Существенно переосмыслены выводы из догматов воскресения Христа и вознесения его на небо. В прошлом эти догматы русские православные богословы трактовали как христианский призыв к верующим пренебрегать реальной жизнью («земным градом») ради «вечного блаженства в загробном мире» («божьем граде»). «Если Христос, — внушали прихожанам православных храмов, — по воскресении не остался на земле, но вознесся на небо, то из этого следует, что земля, земные потребности, земные интересы представляют собой нечто временное и преходящее для человека... Небо — наша истинная отчизна... Земля же не более как место временного пребывания, где мы являемся странниками и пришельцами» (ЖМП, 1947, № 5, с. 33).

Поняв, что утверждения такого рода не могут найти нужного им отклика в сознании верующих граждан социалистического общества, дорожащих своим земным Отечеством, идеологи современного русского православия перестроились на новый лад. Прежние воззрения названы ими «прискорбными крайностями» (ЖМП, 1963, № 10, с. 76) и «крайне узким взглядом на вещи», превращающим христиан в «безразличных к миру резонеров, умеющих лишь бесстрастно рассуждать о преимуществах небесных благ перед земными и увещевать угнетенных и страждущих к пассивному терпению перед лицом воинствующего зла или торжествующей неправды» (ЖМП, 1972, № 1, с. 40). Теперь христианству приписывается положительное отношение к земным заботам людей. «Помышлять о горнем, а не о земном, — говорится в одном из докладов митрополита

240

Никодима (Ротова), — должен, без сомнения, каждый христианин. Однако это означает вовсе не то, что он должен быть равнодушен к происходящему вокруг него — в семье, в обществе, в международной жизни — и сосредотачиваться всецело и исключительно на потустороннем... Церковь признает истинными благами многие ценности «земного града», помня лишь о надлежащей иерархии ценностей» (там же, с. 41).

Приведенные выше высказывания, ревизующие ортодоксальные воззрения церкви, призваны придать современному русскому православию (без всяких на то оснований) видимость социально прогрессивной идеологии, якобы проникнутой заботой о всех сторонах жизни человека и пекущейся о земном счастье людей не меньше, чем об их «райском блаженстве». Однако, как бы ни модернизировали нынешние поборники православия вероучение данной конфессии, им никуда не уйти от того факта, что всем содержанием своей догматики христианство подводит верующего к антиобщественному выводу: подлинное его отечество не на земле, а на небе.

После присоединения Московской патриархии к экуменическому движению и включения ее представителей в руководящие органы Всемирного совета церквей (ВСЦ) богословы русской православной церкви стали исподволь пересматривать те разделы своего вероучения, которые мешают установлению тесных контактов с другими христианскими конфессиями.

Прежде всего, внесены поправки в ортодоксальную трактовку православного учения о церкви. С начальной фазы «крещения Руси» русское православие только себя объявляло «истинной церковью», а католицизм считало «латинской ересью»; позднее к «нецерковным организациям» был отнесен протестантизм во всех его проявлениях. «Мысль о равноценности всех христианских

вероисповедных систем, — твердили ортодоксы, — явно еретическая, и она не может быть принята истинно вселенским православием» (ЖМП, 1948, № 12, с. 16).

Такая точка зрения вызывала резкие возражения со стороны неправославных участников экуменического движения, воспринявших ее как дискриминационную по отношению к католикам и протестантам. Чтобы снять эти возражения, богословско-церковные круги Московской патриархии согласились с тем, что не стоит ставить в привилегированное положение ни одну из ныне существующих христианских конфессий, так как «в гла-

241

зах божиих все они имеют определенную ценность» и поэтому ни одной из них «всевышний» не оказывает видимого предпочтения (ЖМП, 1968, № 8, с. 67). Более того, теперь они считают, что не только католики и протестанты, но и «всякое христианское общество, находящееся вне канонических рамок церкви, также принадлежит церкви» (ПВ, 1973, № 5, с. 24).

Традиционалистски настроенные православные богословы утверждали, что в расколе христианства на три вероисповедные системы повинны лишь католики и протестанты, которые «ушли из церкви», разрушив тем самым «церковное единство». «Не может быть и речи, — писал один из них, — о разделении церкви. Можно говорить лишь об отпадении некоторых зараженных членов от тела церкви» (Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947, с. 126). В ходе экуменических контактов идеологи Московской патриархии пошли на компромисс: стали говорить, что в расколе христианства в той или иной мере повинны все церкви, в том числе и православная (ЖМП, 1966, № 4, с. 46).

раньше восстановление христианского единства мыслилось богословами русской православной церкви лишь как «возвращение» католиков и протестантов в лоно «истинной церкви», то есть их переход на позиции православия. «Примирение православной церкви с отпадающими от нее, — писал митрополит Сергей (Страго-родский), — может состоять лишь в том, что она принимает их в свои недра» (ЖМП, 1931, № 2, с. 6). Сейчас официальные представители Московской патриархии, действуя в экуменическом духе, выражают готовность добиваться общехристианского единства на путях взаимного сближения всех церквей, — сближения, в ходе которого ни одна из них ни дискриминации бы не подвергалась, ни привилегий не получала (ЖМП, 1972, № 12, с. 58).

В ходе беседований с католиками современные православные богословы отказались от прежнего сугубо негативного отношения к «филиокве» 1, согласившись считать католическое учение об исхождении святого духа не только от бога-отца, но и от бога-сына вполне допустимым богословским мнением, отказ от которого

1 Филиокве (лат. «и от сына») — католическое добавление к общехристианскому символу веры, выработанному первыми двумя вселенскими соборами, в котором сказано, что «святой Дух исходит от бога-отца».

242

не будет выдвигаться в качестве условия будущего христианского единства (ЖМП, 1972, № 1, с. 67, 72).

Такая же сговорчивость проявлена идеологами современного русского православия и при оценке католического догмата о телесном вознесении девы Марии на небо (Богословские труды, сб. 10. М., 1973, с. 67 — 89).

Судя по многочисленным заявлениям главы русской православной церкви, Московская патриархия намерена продолжать поиски общего языка со всеми участниками экуменического движения, изъявляя готовность обсудить и другие дискуссионные вопросы. «Стремясь к единству со своими братьями во Христе, — говорится в одном из его выступлений, — русская православная церковь не уклоняется от обсуждения всего того, что относится к самому существу веры, а, напротив, считает своим нравственным долгом напоминать о важности такого обсуждения» (ЖМП, 1973, № 1, с. 55).

Таковы в самых общих чертах основные проявления эволюции, через которую прошла русская православная церковь, приспособившаяся к функционированию в социалистическом обществе.

В ходе этой эволюции, не имеющей прецедентов в истории русского православия, Московской патриархии пришлось освободиться от многого из того, что составляло идейно-политическое и

религиозно-церковное наследие девяти с лишним веков. Освободиться по доброй воле, выполняя требования иерархов, клириков и мирян — граждан социалистического общества, и в собственных интересах — ради смягчения остроты почти векового кризиса и спасения русского православия от самовыврождения. Поэтому нельзя принимать всерьез утверждения современных богословов и церковных проповедников о том, будто современное русское православие полностью наследовало и скрупулезно сохраняет все то, что вошло в данную конфессию за девять веков ее существования в княжеской Руси и царской России.

Мало того, даже та часть религиозно-церковного наследия традиционного русского православия — детища «крещения Руси», от которого Московская патриархия не освободилась, сохраняется ею не в первоизданном виде, а в модернизированном — пересмотренном, перестроенном и обновленном в соответствии с радикально изменившимися условиями жизни верующих. Современное русское православие отнюдь не тот религиозно-церковный феномен, который сложился в процессе хри-

243

стианизации Древней Руси и набрал силу в дореволюционной России. Это православие, ослабленное почти вековым кризисом, подорванное секуляризацией государственной и общественной жизни в СССР, ставшее пережиточным явлением для социалистического общества и предназначенное для удовлетворения чисто религиозных потребностей незначительного меньшинства граждан данного общества.

Но процесс обновления религиозно-церковных структур внутренне противоречив. Он несет в себе одновременно и благо и зло, в нем преимущества неотделимы от издержек, что заставляет религиозных деятелей быть настороже и прибегать к нему лишь в крайних случаях, проявляя чрезвычайную осторожность в определении масштаба модернизации.

Эту противоречивость религиозного модернизма идеологи современной русской православной церкви ощутили полной мерой.

С одной стороны, модернизация богословско-церковными кругами Московской патриархии русского православия освободила его от явных анахронизмов, приспособила к существованию в новых исторических условиях и тем самым замедлила развитие в данной конфессии кризисных явлений. Модернизированное русское православие стало более привлекательным для современных верующих, которые воспринимают эту религию не как рецидив далекой старины, а как явление сегодняшней жизни. Одновременно оно сделалось менее уязвимым для традиционной критики, ориентированной на борьбу с теми религиозными идеями и представлениями, реакционность и антинаучность которых слишком очевидны.

Модернизация укрепила и позиции русской православной церкви в современном христианстве. Проявив готовность не просто сотрудничать с представителями других конфессий, а искать совместно с ними взаимоприемлемые решения спорных вероучительных проблем, Московская патриархия вывела современное русское православие из состояния конфессиональной самоизоляции и повысила его авторитет в международных христианских сферах. Укрепился престиж русской православной церкви как в экуменическом движении, так и в католическом мире.

Поэтому официальные инстанции Московской патриархии, ставшие на путь религиозного модернизма, выражают готовность продолжать процесс обновления

214

русского православия. Патриарх Пимен (Извеков) призвал богословов возглавляемой им церкви «и впредь прилагать неослабные усилия к разработке наиболее актуальных богословских вопросов современности и приближать их к запросам жизни» (ЖМП, 1972, № 2, с. 19).

С другой стороны, модернизация расшатывает вековые устои религии и церкви, казавшиеся незыблемыми, обесценивает многие религиозные ценности, считавшиеся абсолютными, и тем самым порождает смятение в умах и сердцах верующих, что ведет к возникновению и усилению кризисных ситуаций.

Прежде всего, в условиях церковного обновления идеологам русского православия труднее отстаивать и защищать один из основополагающих принципов религиозного сознания — идею богоустановленности церкви и богооткровенности религии. Правда, современные богословы и

церковные проповедники стремятся внушить верующим, будто в православии как богочеловеческом институте меняется лишь его человеческий компонент, а «божественный» якобы сохраняется в неизменности. Однако верующие, видя, как сегодня отвергается то, что вчера освящалось, как ломается считавшееся незыблемым, не могут не проникнуться сомнениями относительно неземного происхождения религиозного учения.

Иначе говоря, модернизация русского православия, обновившая его в соответствии с требованиями времени, низводит эту конфессию в разряд чисто земных образований и тем лишает ее мистического покрова, ореола сверхъестественности. А такое низведение, будучи осмысленным верующими, развенчивает религию и церковь в их глазах, пробуждает в их сознании скептицизм и сомнение.

В результате религиозного модернизма и под его прямым влиянием возникло разномыслие среди священнослужителей и богословов русской православной церкви. вызванное отсутствием единого понимания того, каким должно быть современное русское православие и как ему следует относиться к другим конфессиям. Кроме того, модернизация религии может спровоцировать в церковной среде экстремистские настроения — стремление форсировать данный процесс, желание довести его до логического завершения, что угрожает возможностью возникновения нового раскола по типу старообрядческого или обновленческого.

245

Сознавая внутреннюю противоречивость последствий модернизации русского православия, богословско-церковные круги Московской патриархии стремятся смягчить нежелательные для церкви издержки данного процесса. Для этого ими предпринимаются акции двоякого рода.

Во-первых, авторы богословских статей и церковные проповедники всячески преуменьшают глубину и масштабы обновления современного русского православия, характеризуя данный процесс как следствие саморазвития религии и церкви. Прихожан стараются уверить, что модернизируется не содержательная сторона религии и церкви, а лишь их форма.

Во-вторых, внимание верующих акцентируется не на новых компонентах модернизированного религиозно-церковного комплекса, а на старых, традиционных. Церковное руководство старается привить духовенству и прихожанам православных храмов уважительное отношение к традиционным формам религиозной жизни. «Мне хотелось бы, — заявил патриарх Пимен (Извеков) на встрече с преподавателями и учащимися Московской духовной академии, — чтобы традиции русской православной церкви неукоснительно сохранялись и чтобы в учебных программах уделяли больше внимания укреплению в слушателях сознания, что необходимо традиции русской православной церкви соблюдать и хранить» (ЖМП, 1972, № 2, с. 14 — 15).

Поэтому и предстоящее празднование тысячелетия русской православной церкви, произвольно выдаваемое за юбилей «крещения Руси», богословско-церковные круги Московской патриархии рассматривают как апофеоз традиции, как демонстрацию стабильности русского православия, как свидетельство наличия в нем таких духовных ценностей, которые остаются непреходящими все десять веков и неразрывно связывают настоящее с прошлым, XX столетие с X. Сам юбилей они стремятся использовать для того, чтобы уверить советских людей в христианских истоках наших современных достижений, внушить гражданам социалистического общества мысль о необходимости бережного отношения ко всему наследию «крещения Руси» и тем самым поднять в их глазах престиж русского православия как единственного хранителя этого наследия.

Говоря другими словами, налицо стремление идеологов церкви поставить прошлое — «крещение Руси» на службу настоящему — современному русскому право-

246

славие, с тем чтобы укрепить позиции религии и церкви в социалистическом обществе, смягчить кризис, переживаемый сейчас религиозно-церковными структурами, функционирующими в условиях социализма.

«Русская зарубежная церковь»

В отличие от основной массы священнослужителей и прихожан русской православной церкви, пусть и в разное время, но все же принявших Великую Октябрьскую социалистическую революцию и перестроивших собственную религиозно-церковную деятельность в соответствии с радикально

изменившимися условиями своего социального бытия, та часть иерархов, клириков и мирян, которая бежала с остатками белых армий за рубеж, повела себя иначе. Оказавшись в эмиграции, она попыталась не только сохранить русское православие в его традиционном виде, но и сделать эту религию знаменем борьбы за возврат страны в дореволюционное состояние, за реставрацию буржуазно-помещичьего строя, опирающегося на союз православия с самодержавием.

С этой целью были приняты меры, направленные на консолидацию реакционных сил русской эмиграции и создание центральной церковной организации, которой предназначалась роль идейного вдохновителя нового тура интервенции против Советской России. За дело взялись члены деникинско-врангелевского ВВЦУ, переименованного в «Высшее русское церковное управление за границей» («заграничное ВЦУ»), все с тем же митрополитом Антонием (Храповицким) во главе.

В ноябре 1921 года в сербском городе Сремски Карловны было созвано так называемое Общее собрание представителей русской заграничной церкви, в котором участвовали 13 архиереев, а также 150 клириков и мирян. Председательствовал на нем митрополит Антоний, задававший тон всему собранию, которое присвоило себе наименование Русского всезаграничного церковного собора.

Карловацкий псевдособор сразу же продемонстрировал свой не церковный, а чисто политический характер. Он призвал к объединению эмигрантских сил на антисоветской основе, выступил за организацию новой интервенции стран Антанты против Советской России с целью восстановления в стране монархической формы

247

правления. Был создан зарубежный руководящий церковный центр — архиерейский синод, возглавлявшийся митрополитом Антонием (Храповицким). Он объявил эмигрантское церковное объединение независимым от Московской патриархии и стал называть эту группировку «русской зарубежной церковью». Но она больше известна под названием карловацкой религиозно-политической группировки, или карловацкого раскола, так как ни одна христианская конфессия не признает ее за церковь.

После смерти в 1936 году митрополита Антония, сломленного крахом надежд на скорую реставрацию в России буржуазно-помещичьего строя и самодержавия дома Романовых, «русскую зарубежную церковь» возглавил его многолетний сподвижник митрополит Анастасий (Грибановский). Он провел в тех же Сремских Карловцах второй псевдособор, на котором была подтверждена антисоветская и антикоммунистическая направленность всей политической и идеологической деятельности лидеров карловацкой группировки. Незадолго до смерти митрополит Анастасий отошел от руководства «русской зарубежной церковью», оказавшись не в состоянии справиться с междоусобицей внутри архиерейского синода.

С 1964 года эту организацию возглавляет митрополит Филарет (Вознесенский), при котором в 1974 году в американском городке Джорданвилле прошел третий лжесобор, не внесший никаких изменений в идеологию и политику карловацкой группировки.

Первоначально руководство «русской зарубежной церкви» ориентировалось главным образом на империалистические круги стран Антанты, всячески пытаясь склонить их к новому туру вооруженной борьбы против Республики Советов. Красноречивым свидетельством этого служит обращение архиерейского синода к участникам Генуэзской конференции, направленное митрополитом Антонием от имени карловацкого «собора» в феврале 1922 года. В этом обращении политиканствовавших церковников звучал призыв к правительствам европейских стран и США не признавать Советское государство, оказывать на него давление (вплоть до организации новой интервенции) с целью восстановления дореволюционных порядков.

Однако капиталистическим государствам, попавшим в то время в тиски социально-экономического и политического кризиса, было не до интервенции, и эти при-

248

зывы не получили ожидавшейся поддержки, что и поныне расценивается карловацкими лидерами как серьезный просчет Запада.

В конце 30-х годов карловацкие политиканы от религии сделали ставку на германский фашизм, в котором они увидели своего союзника по борьбе с «безбожным большевизмом». Так, в

«благодарственным адресе», преподнесенном Гитлеру митрополитом Анастасием в 1936 году, фюрер возводился в ранг «вождя в мировой борьбе за мир и правду» и призывался к скорейшей агрессии против Советского Союза.

Вторжение немецко-фашистских захватчиков в нашу страну карловацкий епископат и духовенство встретили с нескрываемым восторгом. В своих проповедях и статьях они благословляли гитлеровцев на жестокую расправу с советскими людьми, преданными социалистической Родине и коммунистическим идеалам. Официальный орган карловацкого архиерейского синода заявил в редакционной статье «Православная церковь против коммунизма»: «По всему земному шару русская зарубежная церковь с напряженным вниманием следит за ходом войны на Востоке, молитвенно поддерживая самоотверженных бойцов против безбожников и всегда готовая по мере своих сил и возможностей помогать в этой борьбе» (Церковная жизнь, 1942, № 1, с. 9).

Для ведения религиозно-политической пропаганды в пользу немецко-фашистских оккупантов лидеры карловацкой группировки создали в Белграде специальные миссионерские курсы. По признанию митрополита Филарета, сделанному на третьем «соборе», предусматривалась «возможность перенесения миссионерской работы на русскую территорию».

Профашистски настроенные сподвижники митрополита Анастасия изо всех сил старались вбить клин между членами антигитлеровской коалиции и всячески пытались отговорить западных союзников от активной поддержки советского народа, принявшего на себя главный удар немецкой военной машины. Так, проживавший в те годы в США карловацкий архиепископ Виталий (Максименко) публично заявлял, что «долг каждого православного русского человека всеми силами бороться против антихристовой Советской власти», и письменно обращался к президенту Ф. Рузвельту с просьбой не оказывать помощи Советскому Союзу в борьбе с германским фашизмом.

249

Руководство карловацкой группировки активно помогало гитлеровцам и сотрудничавшим с ними изменникам Родины сколачивать из разного рода отщепенцев, предателей и просто обманутых, запуганных людей войсковые соединения для боевых и охранных действий на стороне фашистского рейха. В частности, митрополит Анастасий и подведомственное ему духовенство непосредственно участвовали в формировании на территории Югославии так называемой «русской охранной группы» (впоследствии была переименована в «русский охранный корпус»), которая использовалась немецко-фашистским командованием для борьбы с национально-освободительным движением югославского народа.

Карловацкие иерархи поставляли полковых священников в казачий корпус фашистского генерала Панвица. Митрополит Анастасий оказывал всяческую поддержку предателю Власову: «духовно окормлял» его приверженцев, сеял в их сердцах, развращенных изменой, ядовитые семена злобы и ненависти к социалистическому строю, к преданной ими Родине. Все эти действия «церковного Власова», как именовало карловацкого лидера его ближайшее окружение, широко афишировались церковной прогитлеровской печатью.

В конце второй мировой войны митрополит Анастасий с остатками архиерейского синода поспешно бежал, страшась возмездия за свое сотрудничество с гитлеровским режимом: сначала в Вену, затем в Карловы Вары, а оттуда вместе с власовским штабом в Фюссен — поближе к швейцарской границе. После неудавшейся попытки утвердиться в нейтральной Швейцарии карловацкий лидер и его ближайшее окружение осели в Мюнхене, где их пригрели западные оккупационные власти, стремившиеся использовать епископат и духовенство «русской зарубежной церкви» в собственных целях.

Угождая новым хозяевам, приверженцы митрополита Анастасия занялись религиозно-политической обработкой так называемых «перемещенных лиц», среди которых были не только предатели своего народа, но и люди, помимо своей воли попавшие в плен или вывезенные в Германию на каторжные работы. Первых кар-ловчане укрывали в специально созданных пунктах, снабжали латиноамериканскими и австралийскими паспортами и нелегально отправляли за пределы Европы, а вторых подбивали к отказу от возвращения на Родину, агитировали оставаться в странах Запада.

Митрополит Анастасий с готовностью присоединил

250

свой голос к хору трубадуров «холодной войны», развязанной империалистическими кругами США и Западной Европы. Так, в пасхальном послании 1948 года он призывал западных милитаристов «очистить СССР от большевиков» огнем ядерного оружия, цинично заявив при этом, что «страшный опустошительный огонь имеет не только разрушительное, но и свое очистительное действие». В таком же духе высказывались и другие карловацкие лидеры, исходившие злобой на советских людей, вышедших победителями из войны с немецко-фашистскими захватчиками и твердо стоящих на страже мира во всем мире.

Старания карловацкого епископата и духовенства были положительно оценены империалистическими кругами и должным образом вознаграждены. В 1950 году митрополит Анастасий и другие руководители «русской зарубежной церкви» получили право на въезд в США, чем они сразу и воспользовались, рассчитывая подчинить своему влиянию эмигрантские православные приходы, находящиеся на американском континенте.

Штаб-квартира карловацкой религиозно-политической организации вначале располагалась в г. Махопаке, а затем перебазировалась в Нью-Йорк, где с 1958 года и по настоящее время занимает небольшой особняк на северо-восточной окраине Манхэттена. Фактическим же центром «русской зарубежной церкви» стал Свято-Троицкий монастырь, находящийся близ г. Джорданвилля (штат Нью-Йорк). В монастыре размещена духовная семинария, выпускающая по несколько человек в год. Там же располагается и типография, где печатается церковно-политическая литература — от календарей, листовок, брошюр и книг до двухнедельного журнала «Православная Русь» (официальный орган карловацкой группировки) и ежемесячного приложения к нему «Православная жизнь». И в периодике и в книгах карловчане по-прежнему используют дореволюционную орфографию.

Архиерейскому синоду «русской зарубежной церкви» подчинено около 350 церковных приходов, объединенных в 14 епархий: 5 — в Северной Америке, по 4 — в Западной Европе и Южной Америке и 1 — в Австралии. Количество храмов в епархиях колеблется от 1 (чилийско-перуанская епархия) до 77 (германская епархия — в ФРГ). Многие храмы оборудованы в бывших гаражах, складах, дачных домиках и городских квартирах. Часть приходов вообще не имеет постоянных цер-

251

ковных помещений и проводит богослужение на квартирах прихожан.

Карловацкая псевдоцерковь испытывает острую нехватку служителей культа. По заявлению митрополита Филарета, во всех епархиях карловацкой ориентации «священнослужителей не наберется и 300, причем большинство их — в преклонном возрасте». Так, например, в США и Канаде в начале 70-х годов было 109 карловацких приходов, а священники имелись лишь в 94.

Ни одна поместная православная церковь не признает за карловацкой группировкой права называться церковью и не находится в каноническом общении с ней. Московская патриархия рассматривает ее как «карловацкий раскол», организаторы и руководители которого осуждены с церковных позиций патриархами Тихоном (Белавиным), Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Пименом (Извековым). Прозвучало такое осуждение и с трибуны поместного собора русской православной церкви, состоявшегося в 1971 году.

Это состояние самоизоляции вынуждены признать сами карловацкие лидеры. Нашу организацию, заявил на страницах «Православного вестника Канады» архиепископ Виталий (Устинов), «повсюду не любят или недолюбливают. Мы очень одиноки». У «русской зарубежной церкви», сказал при открытии третьего «собора» карловчан митрополит Филарет, «много врагов и нет или почти нет друзей, мы одиноки в мире». Карловацкая группировка, констатировал несколько лет назад архиепископ Аверкий (Таушев), «одинокая духовно в современном мире».

И в этом нет ничего удивительного. Формально считаясь церковью, карловацкая группировка фактически занимается не церковными, а политическими делами, которые шокируют и духовенство и верующих христианских церквей.

Идейно-политические установки «русской зарубежной церкви», выработанные ее руководством еще в начале 20-х годов, не претерпели с тех пор сколько-нибудь значительных изменений. Они изложены в материалах всех трех «соборов», а также в многочисленных выступлениях и

публикациях карловацких лидеров.

Центральное место в этих установках отведено антисоветизму и антикоммунизму, возведенным в ранг религиозной доктрины и составляющим краеугольный камень идеологии «русской зарубежной церкви». Исходным моментом данной доктрины является извращение

252

социальной сущности Великой Октябрьской социалистической революции, влияния революционного процесса на судьбы нашей страны и ход всемирной истории.

Радикальный социальный перелом в судьбах России, наступивший благодаря Великому Октябрю, изображается карловчанами как случайный эпизод русской истории, якобы лишенный объективных предпосылок для успешного развития. Революция клеветнически характеризуется как «заговор», «верхушечный переворот», не имеющий-де общенародного характера, как «солдатский бунт».

На самом же деле Великая Октябрьская социалистическая революция, пролетарская по своему содержанию, была вместе с тем глубоко народной революцией, свидетельством чего явился союз рабочего класса и крестьянства, совместная борьба всех трудящихся против угнетателей. Власть помещиков и капиталистов в России была сметена не «заговором», не локальным «бунтом», а могучим революционным потоком.

Уже больше шести десятилетий карловацкие издания повторяют давно опровергнутые жизнью суждения о том, что социалистическая революция якобы прервала движение России по пути социального прогресса. В действительности Великая Октябрьская социалистическая революция положила начало обновлению человечества, его избавлению от гнета эксплуататоров. Она оказала глубочайшее воздействие на весь последующий ход мировой истории, открыв эпоху всеобщего революционного обновления мира — эпоху перехода от капитализма к социализму.

В идеологическом арсенале лидеров карловацкой группировки важная роль отведена искажению сущности социалистического государственного и общественного строя, насаждению у своих приверженцев враждебного отношения к Советской власти. В частности, широко распространяются домыслы о «несоответствии» социалистического строя общественным условиям России, о «неподготовленности» к нему народов страны и т. п.

Между тем почти семидесятилетняя история существования первой в мире страны социализма, идущей по пути коммунистического строительства, убедительно доказала прочность социалистического строя в СССР, наличие у Советской власти всенародной поддержки, а у советского народа — готовности строить коммунизм. Однако карловацкие иерархи и их ближайшее окруже-

253

ние закрывают глаза на реальное положение вещей и с помощью клеветы стремятся поддержать в эмигрантской среде дух антисоветизма. Со страниц изданий «русской зарубежной церкви» и с амвонов карловацких храмов раздаются открытые призывы к «свержению» Советской власти.

Острие своей «критики» карловацкая религиозно-политическая группировка направляет против идеологии марксизма-ленинизма, научного коммунизма. Откровенный антикоммунизм был провозглашен ее идеологами уже на «соборе» 1921 года. «Мы должны, — заявлял, в частности, архиепископ Никон (Рклицкий), — с еще большей готовностью обличать безбожный коммунизм». А деятели «собора» 1974 года обратились ничтоже сумняшеся к советским людям с призывом «отвергнуть в своей жизни марксизм-ленинизм» (Православная Русь, 1974, № 20, с. 4).

Идеологи карловацкой группировки всячески пытаются опорочить научный коммунизм в глазах мировой общественности, приписывая ему цели и задачи, которых он никогда не ставил и ставить не мог. Так, например, первый редактор журнала «Православная Русь» архимандрит Константин (Зайцев) уверял своих читателей, будто «прямой задачей» коммунистов является «истребление христианского человечества» (Православная Русь, 1970, № 6, с. 1). Такие же уверения, лишённые каких бы то ни было оснований, раздаются со страниц карловацких изданий и поныне.

Идейная борьба коммунистов против религиозной идеологии преподносится карловчанами как чисто административное преследование духовенства и верующих, как репрессирование и даже физическое уничтожение «чудовищами-атеистами» религиозных людей. Именно такие клеветнические

измышления высказывали участники «собора» 1974 года. Не сходит эта клевета и со страниц карловацкой печати.

Таким образом, карловацкая группировка является для советских людей — как атеистов, так и верующих — классовым противником, руководствующимся в своей деятельности глубоко реакционными политическими и идеологическими целями. Этот противник учитывает, чем является для трудящихся нашей страны Советская власть и какое место в духовном развитии социалистического общества занимает коммунистическая идеология, а поэтому и стремится бить прежде всего по этим глобальным целям. Вынашивая эти глубоко реакцион-

254

ные замыслы, идеологи «русской зарубежной церкви» предпринимают попытки совершить невозможное — подорвать идейно-политические устои социалистического строя, вселить в эмиграцию надежды на возможность возвращения Страны Советов к дореволюционному состоянию. Главное место в идеологической деятельности реакционных кругов русской церковной эмиграции занимают выпады против советского общественного и государственного строя, клевета на социализм и коммунизм. Вместе с тем они понимают, что одного отрицания недостаточно для того, чтобы иметь сколько-нибудь значительное число приверженцев. Нужна позитивная программа, способная увлечь большие группы людей. О необходимости такой программы говорилось еще на первом карловацком «соборе». Широко дебатировалась эта проблема участниками «собора» 1938 года, что нашло свое отражение в «соборных деяниях». Наконец, постоянно обращались к ней и организаторы «собора» 1974 года, уделившие программным установкам «русской зарубежной церкви» большое внимание.

Что же предложили своим приверженцам в качестве общественного идеала лидеры карловацкой религиозно-политической группировки?

Такой идеал они ищут и находят не в настоящем или будущем, а в далеком прошлом. И в этом есть своя логика. Настоящее капиталистического мира, в котором приходится жить эмигрантам, настолько безотраднo, что даже политики от религии не решаются предлагать его в качестве социально-политического образца. Сами же иерархи карловацкой ориентации характеризуют его как мир, глубоко бесчеловечный, духовно уродующий человека. «Тупое холодное безразличие почти ко всему, что несет на себе печать идейности, и искание во всем одной лишь личной выгоды, — сетует официальный орган «русской зарубежной церкви», — вот чем характеризуется наше время». Безотраднoсть настоящего порождает в эмигрантской среде неуверенность в будущем и даже страх перед ним. Остается один выход — обращаться за идеалами к прошлому, что и делают карловацкие лидеры.

Играя на неудовлетворенности большей части русской эмиграции нынешним бытием и их страхе перед грядущим, эксплуатируя националистические чувства эмигрантов, верхушка «русской зарубежной церкви» выдвинула в качестве программы будущего социально-

255

го устройства России требование возврата к «святой православной Руси» допетровских времен. Это требование, сформулированное деятелями второго карловацкого «собора», проходит красной нитью и через итоговые материалы третьего. Так, например, в «Послании III Всезарубежного собора русской православной церкви за границей православному русскому народу на родине» «соборные отцы» публично поклялись «в своей верности идеалу прошлой и будущей православной Руси» (Православная Русь, 1974, № 20, с. 4).

Допетровская «святая Русь» рисуется карловацкими идеологами в самых розовых тонах. Ее преподносят верующим из эмигрантской среды как некий «золотой век» в истории России, характеризуют как идеальное воплощение христианских принципов государственного, общественного и церковного устройства, отождествляют с «царством Божиим» на земле. «Этот идеал — идеал святой Руси — один из самых высоких и возвышенных идеалов нашей земной жизни, — писал архиепископ Аверкий (Таушев), — ибо он выражает собой деятельное стремление воплотить и осуществить не только в личной и семейной, но в общественной и даже государственной жизни заветы евангелия Христова, создать, насколько это в силах наших, подлинное царство Божие на

земле, которое было бы преддверием будущего царства небесного, ожидающей всех нас жизни вечной» (Православная Русь, 1969, № 19, с. 1).

Однако в описаниях «святой Руси», не сходящих со страниц карловацких изданий, начисто отсутствует конкретность. И в этом нет ничего неожиданного. Если называть вещи своими именами, то пришлось бы сказать, что воспеваемая реакционными кругами русской церковной эмиграции «святая Русь» — это не что иное, как общество, основанное на социальном неравенстве, внеэкономическом принуждении, политическом бесправии масс, господстве домостроевского уклада жизни, то есть общество феодально-крепостническое, являющееся пройденным этапом не только для социалистических стран, но и для стран капиталистических. Превозносить это общество и объявлять его идеалом социального устройства в XX веке могут только политические банкроты, лишенные исторической перспективы, каковыми карловацкие лидеры и являются на самом деле.

С момента своего возникновения и по настоящее время карловацкая религиозно-политическая группировка является организацией монархического толка, выража-

256

ющей интересы той части русской эмиграции, которая мечтает восстановить в России самодержавную форму правления, возвратив на царский трон династию Романовых. Как в проповедях, так и на страницах своих изданий иерархи и клирики «русской зарубежной церкви» широко пропагандируют идеи монархизма. Карловацкие лидеры заявляют, что идея «монархизма свята и дорога» им, поскольку является «исторической исконной формой управления России» (Православная Русь, 1979, № 7, с. 9).

Во взглядах на монархию карловацкие лидеры продолжают линию руководства русской православной церкви дореволюционной России. Эмигрантской массе, среди которой далеко не все придерживаются монархистской ориентации, стараются внушить, что самодержавие якобы является христианским идеалом государственной власти и что требование почитать царя как «помазанника божия» представляет собой православный догмат веры, нарушение которого грозит отлучением от церкви. Непринятие идей монархизма квалифицируется карловацкими политиками в рясах как противорелигиозная деятельность, якобы лишаящая верующего всякой надежды на «спасение». Существование самодержавия объявляется необходимой предпосылкой процветания православия. «По учению святых отцов, — говорилось, в частности, на соборе 1938 года, — монархическая власть есть опора церкви». Эти же идеи высказываются на страницах карловацкой печати и в настоящее время.

Демонстрируя свои монархические чувства, карловацкая иерархия провожает в последний путь каждого члена «дома Романовых». Это событие используется в качестве повода для политических выступлений с требованием реставрации самодержавия в нашей стране. Каждый очередной претендент на «всероссийский престол» неизменно получает благословение иерархической верхушки «русской зарубежной церкви», с которой он поддерживает постоянные контакты. В настоящее время карловацкая иерархия считает главой «дома Романовых» очередного самозванца — великого князя Владимира Кирилловича, которому на банкете в Нью-Йорке по случаю окончания третьего «собора» были отданы царские почести.

Лидеры карловчан широко контактируют с разного рода монархическими организациями и объединениями, имеющимися в русской эмиграции, охотно предоставляя

257

им страницы своих изданий — в том числе и официального органа «русской зарубежной церкви».

Таковы в самых общих чертах идеологические ориентиры и политические установки карловацкой группировки, которыми она руководствуется.

Что же касается чисто религиозных аспектов ее деятельности, то им реакционные круги русской церковной эмиграции уделяют сравнительно мало внимания, неизменно относя их на второй план. Это дает право рядовым прихожанам «русской зарубежной церкви» упрекать своих архипастырей и пастырей в чрезмерном пристрастии к политике — в ущерб своим церковным обязанностям. И хотя «Православная Русь» объявляет такие упреки «клеветническим обвинением», факты свидетельствуют об их обоснованности.

Первое, что бросается в глаза при ознакомлении с конфессиональной деятельностью карловацких иерархов и священнослужителей, это амбициозное притязание «русской зарубежной церкви» на монопольное обладание правом представлять русское православие в современном христианском мире. Свою группировку они объявили «единственной сейчас истинной, свободной христианской церковью», исповедующей «чистое бескомпромиссное православие» (Православная Русь, 1970, № 10, с. 5).

Несостоятельность подобных притязаний раскрыта не только Московской патриархией, но и другими православными конфессиями. Они исходят из того общеправославного правила, согласно которому религиозная организация эмигрантов не может претендовать на самостоятельность, а должна организационно входить в состав одной из поместных церквей. К тому же на территории одного государства не могут существовать несколько самостоятельных православных церквей. Между тем в США, где находится значительная часть приходов карловацкой ориентации, с 1970 года функционирует автокефальная американская православная церковь.

Карловацкая религиозно-политическая группировка претендует также на статус «самой православной» церкви. «В наши дни, — утверждает ее официальный орган, — почти все поместные православные церкви полностью отступили или отступают от истонного православия» (Православная Русь, 1979, № 10, с. 7). Эти церкви обвиняются в «лжеправославии» и вероотступничестве (апостазии).

258

Подобные претензии, призванные как-то оправдать в глазах рядовых прихожан карловацких храмов полную изоляцию «русской зарубежной церкви» в современном христианстве, давно высмеяны не только официальными представителями православных церквей, но и русской эмигрантской печатью. «Зарубежная церковь, — иронизировал представитель американской православной церкви протоиерей А. Шмеман, — открыто провозглашает себя единственной церковью, сохранившей — в эпоху «апостазии» — неповрежденное православие. «Апостазия» же проявляется во всем: если это не признание (имеется в виду признание автокефалии американской православной церкви. — *Н. Г.*), то тогда это — экуменизм. Если не экуменизм, это новый стиль, если не новый стиль — «теплохладность» или «гуманизм», или неперекрещивание инославных. Зарубежная церковь словно ищет всего того, что могло бы еще больше противопоставить ее другим, еще больше подчеркнуть ее единственность. В ее печати и заявлениях, как правило, никогда не отмечается ничего положительного в других церквах, только „отпадения" и „измены"» (Русско-американский православный вестник, 1969, № 11, с. 174).

Иерархи и клирики карловацкой ориентации стоят на позициях традиционного для русского православия дореволюционной поры вероисповедного консерватизма, категорически отвергая допустимость каких бы то ни было нововведений в обрядности, каноническом укладе церковной жизни, а тем более догматике. Они выдают себя за самых строгих блюстителей церковных традиций, за ревностных поборников идеи неизменности религии и церкви. Мы, заявляют лидеры «русской зарубежной церкви», «решительно отмечаем всякую модернизацию нашей святой непорочной веры в духе нечестивого богоотступнического времени» (Православная Русь, 1976, № 1, с. 6).

Любое нововведение, каким бы незначительным оно ни было (например, переход с дореволюционной орфографии на современную), рассматривается как покушение на целостность христианства и оценивается как «противоправославная» акция. «Истинное православие, — утверждается на страницах карловацких изданий, — есть только то, которое не принимает и не допускает ни в чем — ни в учении, ни в практике церковной — никаких новшеств» (Православная Русь, 1979, №9, с. 11).

259

В религиозном традиционализме лидеров русской церковной эмиграции много нарочитого и демонстративного. Он больше необходим им для камуфляжа и для оправдания изоляции. Последнюю пытаются преподнести и своим приверженцам и мировой общественности не как следствие политиканства карловацких иерархов и священнослужителей, а всего лишь как результат их особой ревности о «чистоте и неповрежденности православной веры».

Фактически же руководство «русской зарубежной церкви» легко и часто нарушает церковные традиции, когда это ему выгодно, и запросто игнорирует те каноны, которые мешают ему политиканствовать. Как уже отмечалось, само существование карловацкой группировки — состояние, запрещаемое церковными канонами, что было убедительно доказано крупным специалистом в области канонического права профессором С. В. Троицким — автором книги «О неправде карловацкого раскола» (Париж, 1960).

Особенно охотно идут карловацкие иерархи и клирики на нарушение традиционных норм церковной жизни в тех случаях, когда такое нарушение облегчает им ведение антисоветской пропаганды: сплошь и рядом превращают богослужения в митинги, вносят политику в церковную проповедь, предоставляют политиканствующим антикоммунистам страницы своих церковных изданий и т. п.

Допускается отход от православных традиций и для того, чтобы удержать в ограде карловацкой псевдоцеркви ту часть прихожан, которая не проявляет религиозного рвения и не приемлет церковных строгостей. В угоду этим прихожанам упрощается богослужение, сокращается церковная служба, нарушаются многие каноны. На такие нарушения жаловались деятели второго карловацкого «собора». «Каноны церкви, — не без сарказма отмечал протоиерей П. Беловидов, выступавший на «соборе» 1938 года с докладом «О церковной дисциплине среди клира и мирян», — являются предметом преткновения не только среди мирян, но даже и представителей епископата. Одни открыто называют каноны отжившими и не исполняют их; другие признают их ценность, но не исполняют их, а третьи ссылаются на каноны и законы... только тогда, когда они говорят в их пользу... Правил церковных никто не знает и не выражает желания знать их» (Деяния II' всезарубежного собора русской православной церкви за гра-

260

ницей. 1939, с. 260 — 261). Те же жалобы раздавались и позднее. Так, священник В. Лукьянов сетовал на повсеместный характер «безбоязненного нарушения» карловацким духовенством и верующими традиционного устава церковной службы. «Такая безбоязненность в нарушении церковного благочестия и в «вольностях» в отношении богослужебного устава, — стыдил он своих коллег, — приводит, конечно, и к пренебрежительному обращению с церковными обязанностями в виде сплошь и рядом самочинных сокращений в богослужении, что совершенно недопустимо» (Православная жизнь, 1970, № 5, с. 33).

Для лидеров карловацкой группировки характерны резко выраженные антиэкуменические настроения. Экуменизм квалифицируется ими как ересь, а деятельность Всемирного совета церквей подвергается постоянным нападкам со стороны реакционных кругов русской церковной эмиграции. Формально свое непринятие экуменизма карловчане объясняют преобладанием в ВСЦ протестантских конфессий и деноминации I и господством в экуменической идеологии панпротестантских религиозно-церковных концепций. Однако фактической причиной такого непринятия явились соображения не религиозного, а политического характера. Карловацких лидеров-антисоветчиков не устраивает наличие в ВСЦ церквей и объединений из Советского Союза и других социалистических стран, а также поддержка частью участников экуменического движения некоторых прогрессивных тенденций общественного развития. Например, их бесит поддержка многими церквами — членами ВСЦ движения в защиту мира и международной безопасности, осуждение в экуменических кругах расизма и неокOLONIALИЗМА, солидарность с борцами против апартеида на юге Африки, разоблачение происков международного империализма и сионизма на Ближнем Востоке, критика милитаристских устремлений империалистических кругов Запада и т. п. Таким образом, даже при решении религиозно-церковных проблем руководители и идеологи карловацкой группировки на первое место ставят свои политические симпатии и антипатии, что лишней раз характеризует их как политиканов от религии.

'Деноминация (от лат. *denominare* — называть) — небольшая религиозная организация или группа.

261

Как прошлое, так и настоящее «русской зарубежной церкви» свидетельствуют о том, что эта религиозно-политическая организация переживает острейший кризис, лишаящий ее перспектив на дальнейшее существование. Проявления этого кризиса весьма многообразны.

Усиливается самоизоляция «русской зарубежной церкви». Достаточно сказать, что на «соборе» 1974 года не была представлена ни одна христианская конфессия или деноминация. Все острее становится критика идеологии и практики карловацкой группировки, высказываемая официальными представителями христианских церквей. Так, например, иерарх константинопольской церкви архиепископ фиатирский и великобританский Афинагор в докладе, посвященном «русской зарубежной церкви» (прочитан в Лондоне в 1976 году), назвал карловацкую группировку самозванной, антиканонической и даже разбойничьей, а проводившиеся ею соборы лжесоборами.

Усугубляется конфликт епископата и духовенства «русской зарубежной церкви» с собственными прихожанами, — конфликт, который раскалывает эту организацию на враждующие группировки. Карловацкая печать пестрит жалобами на непочтительность многих прихожан к своим «пастырям духовным» и «архипастырям». Так, например, архиепископ Аверкий (Таушев) сетовал на наличие в карловацких приходах лиц, которые, «обуреваемые гордыней, самоуверенно делают сами себя неумолимыми и безжалостными судьями не только собратий-прихожан, но и самих пастырей» (Православная Русь, 1976, № 4, с. 4). Один из одиознейших деятелей карловацкой группировки протопресвитер Георгий Граббе, который на 77-м году своей жизни стал архимандритом Григорием, при наречении его епископом манхеттенским признался: «Выпады против меня в печати и еще больше в анонимных письмах уже очень давно стали обычным явлением в моей жизни. Не оставался я и без угроз. Не обошлось без этого и в последние дни» (Православная Русь, 1979, № 11, с. 7).

Одной из причин конфликта между мирянами и карловацким клиром является отказ последнего допустить прихожан к более активному участию в организации приходской жизни, в управлении приходом. Обычно этот отказ мотивируется «неканоничностью» демократических начал церковной жизни. «Основы церковного благочестия и благочиния колеблются, — отчитывает эмигрантскую массу карловацкая печать, — если

262

догматические и канонические установления устава церкви начинают трактоваться „демократически"» (Православная Русь, 1976, № 1, с. 10).

Однако истинная причина отказа иная. Учитывая наличие в среде мирян недовольства политиканством клира, карловацкая верхушка опасается, что расширение прав прихожан приведет к усилению в приходе церковных тенденций в ущерб политическим. Поэтому она резко и грубо нападает на тех прихожан, которые требуют перестройки приходской жизни на демократических началах. Из номера в номер «Православной Руси» переходят высказывания карловацких идеологов о принципиальной недопустимости таких начал. «В церкви Христовой, — заявлял архиепископ Аверкий, — нет и не может быть места никакой „демократии"» (Православная Русь, 1976, № 4, с. 3). «В церкви, — вторит ему П. Мар, — нет и не должно быть места к выявлению взглядов и убеждений демократического характера, далеко отстоящих от церковной жизни... Если же народ сам захочет вести приход во имя «демократичности»... то отравлен будет сам воздух прихода» (Православная Русь, 1979, № 12, с. 8).

Снижается уровень религиозности и церковно-политической активности верующих карловацкой ориентации, о чем вслух говорилось на «соборе» 1974 года. Сетования по этому поводу раздаются и в послесобор-ное время. У многих прихожан «русской зарубежной церкви» отмечаются отсутствие должной религиозной настроенности, небрежность в соблюдении важнейших культовых предписаний, обязательных для приверженцев православия. Карловацкая печать характеризует их как «людей, которые свое общение с церковью сводят лишь к тому, чтобы при случае мимоходом забежать в храм после сытного завтрака, послушать там красивое пение, сделать несколько небрежных (наподобие чистки пуговиц) крестных знамений без всякого смысла и значения, поставить две-три свечки, расталкивая всех молящихся, невзирая на торжественность момента богослужения, раскланяться со всеми знакомыми и вскоре откланяться, не собираясь совершенно оставаться в храме дожидаться конца службы в общей молитве, предпочитая покурить в ограде церкви... со знакомыми такого же «духовного» калибра» (Православная Русь, 1976, № 4, с. 6).

Тревожит карловацких лидеров и уход все большего числа русских эмигрантов с позиций воинствующего

263

антикоммунизма, усиление в эмигрантских кругах симпатий к своей бывшей Родине, здравого подхода к оценке существа революционных преобразований, осуществленных в СССР, восхищения научными и культурными достижениями советского народа. «Православная Русь» констатирует, что среди «окормляемых» карло-вацким клиром русских эмигрантов есть такие, кто «находит оправдание революции и превозносит имя товарища Ленина» (Православная Русь, 1976, № 3, с. 9). Тревожит лидеров «русской зарубежной церкви» «посещение советских балетов и других выступлений, а также поездки в Советскую Россию, ибо все это стало, — сокрушается официальный орган карловацкой группировки, — весьма популярным среди нашей паслвы» (Православная Русь, 1979, № 6, с. 3 — 4).

Сокращается число желающих профессионально служить «русской зарубежной церкви», что ведет к усилению нехватки кадров священников, дьяконов, псаломщиков. Естественная убыль в составе епископата и духовенства не восполняется притоком свежих сил, что заставило самих же карловчан заговорить о «вымирании» их организации. «Из докладов преосвященных, — говорится в одном официальном документе «русской зарубежной церкви», — видно, что наша зарубежная церковь катастрофически вымирает. Это относится и к епископату (за последние два года скончались пять архиереев; из оставшихся двое старше 80 лет, девять старше 70 лет, два старше 60 и четыре старше 50); относится это и к духовенству, и к пастве, значительная часть которой — старики, быстро уходящие к господу богу» (Православная Русь, 1979, № 6, с. 7).

Неуклонно падает влияние карловацкого духовенства на молодые поколения русских эмигрантов. Красноречивое признание этого факта сделал протоиерей В. Лукьянов, представивший «собору» 1974 года доклад «Воспитание молодежи». «Как приходской священник, — сокрушался он, — могу свидетельствовать, что наши современные приходы существуют и держатся еще первым поколением эмиграции. Второе поколение на три четверти ушло в американский благобыт и среду и редко посещает церковь... В третьем поколении русской православной молодежи положение таково, что о нем можно говорить разве только с горькими слезами. Приблизительно только четверть этого поколения посещает храм... Между пастырями... и этой «оцерковленной» частью четверти третьего поколения произошел разрыв»

,294

(Православная Русь, 1975, № 4, с. 9). Такие же признания делались карловацкими лидерами и в послесо-борное время. Карловацкая печать призывает церковные круги русской эмиграции всерьез подумать над тем, «как удержать молодежь, которая от нас (духовенства «русской зарубежной церкви». — Н. Г.) уходит» (Православная Русь, 1979, № 6, с. 14).

Сознавая кризисность того состояния, в котором находится карловацкая религиозно-политическая группировка, ее иерархическая верхушка все же тешит себя надеждами на преодоление этого кризиса в обозримом будущем и поэтому лихорадочно ищет новые способы оживления антикоммунистической и антисоветской активности русской церковной эмиграции. Одним из результатов проведенных поисков явилось решение руководства «русской зарубежной церкви» использовать для данной цели подготовку к мнимому тысячелетию «крещения Руси».

Создав в 1977 году «Комиссию по подготовке празднования тысячелетия крещения Руси» и благословив издание ее органа — журнала «Русское возрождение», архиерейский синод карловацкой группировки возложил на них непосильную задачу — вывести «русскую зарубежную церковь» из кризиса и резко усилить все направления антикоммунистической деятельности церковной эмиграции.

Не останавливаясь на акциях комиссии, предпринимаемых ею в порядке подготовки к юбилею (они охарактеризованы нами в предыдущих разделах), рассмотрим деятельность карловацких лидеров по использованию этой подготовки в чисто политических и идеологически-диверсионных целях.

Прежде всего, подготовка к предстоящему юбилею стала поводом для резкого и повсеместного усиления пропаганды в эмигрантской среде воинствующего антикоммунизма, настоянного на патологической ненависти к социалистическому укладу жизни и сопровождающегося открытыми призывами к насильственному уничтожению советского общественного и государственного строя. Необходимость в таком усилении вызвана сокращением в эмигрантской среде числа злобствующих

антикоммунистов. Сама карловацкая печать с неприкрытой тревогой пишет о том, что в настоящее время налицо «снижение непримиримости к коммунистическому режиму в среде эмиграции» (Православная Русь, 1980, № 7, с. 13). Вот это-то и беспокоит иерар-

265

хическую верхушку «русской зарубежной церкви», заставляя ее вновь и вновь разжигать истерию антикоммунизма.

В первом же номере «Русского возрождения» было заявлено от лица издателей, что идейным знаменем журнала является непримиримость к коммунизму, понимаемая не только как идеологическое непринятие коммунистической доктрины, но и как непримиримая борьба с ее приверженцами.

Те же антикоммунистические лозунги, рассчитанные на культивирование в русской эмигрантской среде ненависти к марксистско-ленинской идеологии и ее приверженцам, выдвигаются и в последующих номерах журнала.

Заметно активизировалась в последние годы пропаганда антикоммунизма и на страницах официального органа «русской зарубежной церкви», причем ведется она с такой злобностью, какая присуща лишь самым заматерелым человеконенавистникам. Верующим внушают заведомо клеветническую мысль, будто «сущность коммунизма заключается в постоянной борьбе с религией» (Православная Русь, 1979, № 2, с. 8). Карловацкая печать открыто призывает империалистические круги Запада к организации «общего христианского похода», «всемирного крестового похода» против коммунизма и «коммунистического безбожия» (там же).

Особенно много стараний прилагают «Православная Русь», «Русское возрождение» и другие издания карловацкой религиозно-политической группировки к тому, чтобы всячески стимулировать антикоммунистическую истерию в Соединенных Штатах Америки. Блокируясь с силами крайней политической реакции, которые сейчас задают тон внутренней и внешней политике США, карловацкие лидеры клеветнически объявляют коммунизм главной опасностью для современного американского общества. «Мы призываем, — истерически обращается карловацкая печать к реакционным кругам США, — спасти Америку от ее заклятого врага — интернационального коммунизма» (Православная Русь, 1979, № 13, с. 1).

Прибегая к грубым инсинуациям в адрес нашей страны, карловацкие клеветники преднамеренно искажают миролюбивую политику КПСС и Советского государства и в таком искаженном виде преподносят ее американской общественности. «Коммунизм, — клеветает один из постоянных авторов «Православной

266

Руси», — стремится вовсе не к миру, а только к покорению всей нашей планеты... Коммунизм — враг всего свободного мира» (там же, с. 2).

Высказываются и совершенно бредовые мысли о том, будто народы нашей страны придерживаются антикоммунистических убеждений и в этом отношении являются «основным союзником» империалистических кругов Запада. Источник подобного бреда понять нетрудно. Крах многолетних надежд на то, что восстановление дореволюционных порядков в нашей стране будет осуществлено силами Запада, посредством новой интервенции, лишил карловацких лидеров остатков здравого смысла, и они вообразили, что могут найти такие силы внутри социалистического общества. Вот что заявил об этом председатель карловацкой юбилейной комиссии протоиерей-антисоветчик А. Киселев в первом же номере «Русского возрождения»: «Среди всех слоев населения современной России много тех, кто или прямо и сознательно наш друг, или, по крайней мере, наш потенциальный друг» (Русское возрождение, 1978, №1, с. 146, 148).

Утверждение идеологов карловацкой религиозно-политической группировки о наличии в нашей стране больших групп лиц, солидаризирующихся с антикоммунистическими силами русской эмиграции и объединяющихся с последними для совместных действий против советского общественного и государственного строя, не имеет ничего общего с действительностью. За представителей организованной и массовой оппозиции карловчане выдают ничтожную кучку отщепенцев и ренегатов (вроде бывшего православного священника Г. Якунина, антисоветски

настроенных лидеров баптистов-откольников и пр.), которые не приемлют социалистического уклада жизни и поэтому охотно предают интересы собственного народа, блокируются с явными недругами своей страны. Никого, кроме самих себя, они в нашей стране не представляют, опоры внутри социалистического общества не имеют, сочувствия со стороны советских людей не получают, и ставка на них реакционных кругов русской церковной эмиграции — пустая затея.

Много внимания уделяет эмигрантская юбилейная «Комиссия по подготовке празднования тысячелетия крещения Руси» распространению домыслов об обнаружении в Советском Союзе признаков «религиозного возрождения», якобы проявляющегося в пробуждении яв-

267

кого и устойчивого интереса к религии и церкви у самых различных слоев советского общества, особенно у молодежи и интеллигенции.

Деятельность такого рода не в новинку идеологам карловацкой религиозно-политической группировки. Печать «русской зарубежной церкви» занималась ею и раньше: почти в каждом номере «Православной Руси» последних пятнадцати — двадцати лет высказывались надежды, расчеты, предположения о том, что в советском обществе массового атеизма вот-вот созреют и усилятся антиатеистические тенденции, которые в обозримом будущем дадут всплеск массовой религиозности. Верили в скорое возрождение религии и церкви в СССР и участники всех трех «соборов» эмигрантской псевдоцеркви.

Юбилейная комиссия сфабриковала и распространила домыслы о массовом возвращении советских людей к религии и церкви. Потому и свой печатный орган она назвала «Русским возрождением», и проводимые ею съезды, конференции, встречи неизменно начинаются докладами, сообщениями, выступлениями, названия которых непременно включают в себя словосочетание «религиозное возрождение».

Так, на первом же съезде «православно-русской общественности» в Нью-Йорке (сентябрь 1977 г.) были заслушаны два доклада на данную тему: «Пути религиозного возрождения в Советском Союзе» и «Национально-религиозное возрождение в Советской России». В каждом номере ежеквартальника стали публиковаться статьи, так или иначе затрагивающие тему «религиозного возрождения», которое клеветнически преподносится читателям как реальность современной жизни в СССР: «Национально-религиозное возрождение в современной России», «Религиозное инакомыслие в сегодняшней России» (1978, № 1); «Религиозно-философский семинар на родине» (1978, № 2); «Совмещение несовместимого» (1978, № 3); «С русской Голгофы» (1978, № 4) и т. п.

Послушать авторов всех этих и им подобных статей, заполнивших в последние годы страницы «Православной Руси», «Русского возрождения» и других эмигрантских изданий такого же рода, так в Советском Союзе возник и набирает силу «религиозный бум», началось все более заметное «возрождение религиозно-церковной жизни» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но ведь для столь претенциозных и безапел-

268

ляционных утверждений нужны основания, а каждому, кто знаком с реальной обстановкой в нашей стране, известно, что таких оснований у карловацких политиканов-антисоветчиков нет и быть не может, поскольку и факты советской действительности и данные конкретно-социологических исследований свидетельствуют;

процесс становления, развития и углубления массового атеизма в СССР стабилен и необратим. Известно это и издателям «Русского возрождения», а также авторам публикуемых в ежеквартальнике статей. Однако они рассчитывают, что большая часть русской эмиграции и многие представители мировой общественности незнакомы с жизнью социалистического общества и примут на веру клеветнические утверждения карловацкой печати.

Чем же обосновывают идеологи русской церковной эмиграции и их подпевалы из нецерковной среды наличие в Советском Союзе «религиозного ренессанса» и на какие симптомы данного явления указывают?

Прежде всего, признаки «возрождения религиозно-церковной жизни» в СССР карловацкая печать усматривает в деятельности церковных и околоцерковных экстремистов антисоветского толка,

которые внешне выглядят как религиозные диссиденты, а по существу являются противниками социалистического общественного и государственного строя. Этих отщепенцев-одиночек карловацкие издания всячески поднимают на щит как «идейных борцов за возрождение веры и церкви» и преподносят русской эмиграции и мировой общественности как типичных представителей новообратившихся в православие советских граждан, якобы действующих с благословения и при поддержке последних.

Между тем деятельность религиозных экстремистов, продиктованная отнюдь не церковными интересами и направленная во вред социалистическому обществу, решительно и безоговорочно осуждена гражданами нашей страны (в том числе и верующими) как противоречащая коренным интересам советских людей — как атеистов, так и исповедующих религию.

Столь же несостоятельна и попытка выдать за проявления «религиозного возрождения» в нашей стране недавно появившееся увлечение некоторой части советской молодежи религиозно-церковной атрибутикой: ношение крестиков в качестве украшений, коллекционирование икон, собирание ритуальных масок и т. п.

269

Лишь заматерелые фальсификаторы или совершенно не искушенные в мировоззренческих вопросах люди могут принять такое увлечение за проявление тяги к религии, симптомы интереса к церкви. Поэтому даже в карловацкой печати, упоминающей о данном явлении, можно встретить стыдливые признания, что налицо не признаки «религиозного ренессанса», а лишь бездумное увлечение определенной части молодых людей преходящей модой, — увлечение, проявляемое юношами и девушками совершенно безразличными к религии, как таковой.

Наконец, не выдерживает никакой критики стремление идеологов «русской зарубежной церкви» усмотреть признаки «религиозного возрождения» в интересе к историческому прошлому (в том числе и к русской старине с ее храмами, иконами, церковным пением, религиозно-бытовыми обрядами и т. п.) со стороны некоторых писателей, деятелей культуры, а также широкой массы читателей, посетителей музеев, коллекционеров и пр. В Советском Союзе, заявил автор статьи «Церковь и государство», «за последнее время появились признаки оживления веры, как будто наметилось пусть медленное, но все же неуклонное ее возрождение... Русские люди стали интересоваться историей своего государства, своими предками, их верой, их традициями и обычаями, историей русской православной церкви и ее ролью в развитии русского государства» (Русское возрождение, 1980, № 11, с. 65).

Нетрудно заметить, что налицо сознательное нарушение законов элементарной логики: из интереса к отечественной истории (который, кстати сказать, не сейчас появился, а всегда был присущ советским людям) никак не вытекает вывод об оживлении в нашей стране религиозной веры. Такой интерес свидетельствует лишь о наличии у различных групп трудящихся нашей Отчизны естественного и вполне объяснимого желания поглубже узнать прошлое своей страны, непосредственно приобщиться к историческому наследию, осмысленное освоение которого составляет один из важных показателей духовной культуры человека.

Правда, некоторым порой изменяет чувство меры или подводит историческое чутье, и они допускают идеализацию прошлого (в том числе и церковного).

Выдавать мировоззренчески ошибочные произведения отдельных советских авторов за свидетельство роста религиозности в нашей стране, как это делают ав-

270

торы статей в «Православной Руси» и «Русском возрождении», — значит самым беспардонным образом фальсифицировать советскую действительность.

Акции зарубежной юбилейной комиссии и ее печатного органа, направленные на нагнетание в эмигрантских кругах антикоммунистической истерии, бесперспективны, как и деятельность по пропаганде идей монархизма, по искажению духовного облика народов нашей страны, а также обстоятельств и последствий «крещения Руси». Допинг, полученный «русской зарубежной церковью» в ходе ее подготовки к тысячелетию начальной фазы «крещения Руси», создает лишь видимость оживления карловацкой религиозно-политической группировки и активизации ее

деятельности. Он не может вывести это реакционное объединение русской церковной эмиграции из состояния острого и затяжного кризиса, за которым последуют агония и конец.

* * *

Попытки богословов и церковных проповедников изобразить современное русское православие находящимся в апогее и с триумфом приближающимся к очередному юбилею не выдерживают сопоставления с фактами реальной церковной жизни и оказываются несостоятельными от начала и до конца.

К тысячелетию своего существования русская православная церковь подходит в состоянии кризиса, который длится уже около века и не обнаруживает тенденции к ослаблению или смягчению. Он привел к серьезному ослаблению позиций данной конфессии в современном мире, к основательному сокращению сферы ее влияния.

Русская православная церковь адаптировалась к функционированию в социалистическом обществе, и эта адаптация замедлила процесс окончательной деградации данной религиозно-церковной структуры. Однако дальнейшее развитие массового атеизма в СССР не оставляет русскому православию (как и другим религиям, существующим в социалистическом обществе) шансов на отдаленное будущее.

Что же касается того осколка русского православия, который сохраняется в эмигрантской среде, то он нежизнеспособен уже сегодня и искусственно поддерживается стараниями реакционных кругов русской церковной эмиграции, которые опираются на силы международной реакции. Поддерживается не из церковных, а из

271

политических соображений — как очаг клерикального антикоммунизма, призванный поддерживать у антисоветски и промонархистски настроенных эмигрантов иллюзорную надежду на восстановление в нашей стране дореволюционных порядков, как источник политических провокаций и идеологических диверсий, совершаемых под религиозным прикрытием, наконец, как дезинфор-матор мировой общественности, которую печать «русской зарубежной церкви» заваливает клеветническими материалами о мнимых гонениях на религию в Советском Союзе.

По вынужденному признанию самих же лидеров «русской зарубежной церкви», эта религиозно-политическая группировка, просуществовавшая более шести десятилетий и не достигшая ни одной из поставленных перед нею реваншистских антисоветских целей, вымирает физически, вырождается идейно и разлагается нравственно. И никакие допинги типа разрекламированной многолетней кампании по подготовке к так называемому «тысячелетию крещения Руси», никакие пропагандистские трюки вроде распространения домыслов о наличии в СССР признаков «религиозного возрождения» не вольют новые силы в идущую к своему бесславному концу организацию клерикалов-антисоветчиков. От самоизоляции, усиливающейся из года в год, «русская зарубежная церковь» идет прямым путем к самоликвидации, сроки которой не за горами.

Заключение

К каким мировоззренческим выводам приводят нас полемика с современными богословами и разоблачение клерикальных измышлений по широкому кругу проблем, связанных с оценкой предпосылок, обстоятельств и последствий введения христианства в качестве государственной религии Киевской Руси?

Утверждение христианства на Руси — явление исторически достоверное и социально значимое (при всей его сложности и внутренней противоречивости, исключающих возможность однозначных оценок). Совершалось оно не в один год и даже не в десятилетия, а на протяжении нескольких веков, по существу заняв весь промежуток отечественной истории от обращения в новую веру киевлян до падения российского самодержавия и победы Великой Октябрьской социалистической революции. Поэтому у данного явления, как у любого исторического процесса, нет и не может быть строго определенной даты, которую надлежало бы навсегда зафиксировать и периодически отмечать как годовщину «крещения Руси». Следовательно, нет никаких оснований считать 1988 год юбилейным в этом отношении и приурочивать к нему тысячелетие «крещения Руси». Правомерно говорить лишь о тысячелетии крещения жителей древнего Киева, воспринимая это событие как исходный момент

официального принятия христианства в качестве государственной религии Киевской Руси и одновременно как начало становления русской православной церкви.

Объявив год крещения киевлян датой «крещения Руси» и преподнося его как собственно церковный а одновременно общегражданский юбилей, официальные инстанции Московской патриархии проявили типичный для религиозного мышления субъективизм в подходе к историческим событиям и процессам. За этим кроется

273

не только непонимание подлинной сути исторических явлений, неизбежное при рассмотрении их с религиозно-идеалистических позиций, но и определенный церковный интерес. Руководству Московской патриархии «тысячелетие крещения Руси» с соответствующей подготовкой к нему и надлежащим празднованием необходимо для оживления религиозной жизни в церковных приходах, для повышения церковной активности прихожан и одновременно для привлечения внимания к русскому православию неверующих граждан социалистического общества, особенно тех, кто проявляет интерес к прошлому своей страны, в котором церковь играла немаловажную роль. Поэтому так настойчиво современные православные богословы и церковные проповедники сводят христианизацию Древней Руси к крещению киевлян (длительный процесс к разовому событию) и характеризуют ее как дату, юбилей которой необходимо отметить в 1988 году не только по церковной линии, но и по общегражданской. Следовательно, пропагандисты научного атеизма поставлены сейчас перед необходимостью больше уделять внимания разъяснению подлинной сути так называемого «крещения Руси» и доказательству неправомерности сведения данного социального явления к одномоментному акту.

Необходимо учитывать и то обстоятельство, что псевдоюбилей «крещения Руси» давно уже стал объектом разнузданных политических спекуляций и наглых идеологических диверсий, осуществляемых реакционными кругами русской церковной эмиграции. Их предъ-юбилейная деятельность, развернувшаяся задолго до мнимого «тысячелетия крещения Руси», фактически свелась к акциям по нагнетанию в эмигрантской среде антикоммунистической истерии, по культивированию у русских эмигрантов ненависти к их бывшей Родине, реваншистских настроений, по пробуждению у них надежд на реставрацию в нашей стране дореволюционного уклада жизни, по распространению на Западе клеветы на советский общественный и государственный строй. Они пытаются нарушить политическое единство верующих и неверующих советских граждан, стараются спровоцировать приверженцев русского православия на нелояльность по отношению к социалистическому государству, толкнуть духовенство и прихожан православных храмов на путь религиозного экстремизма и сознательного нарушения законов своей страны. Все эти акции — составная часть усилий международной импе-

274

риалистической реакции, развязавшей подлинную «психологическую войну» против Советского Союза, которая «ведется Западом на самой высокой, можно сказать, истерической антисоветской, антикоммунистической ноте»¹. Политическим провокациям и идеологическим диверсиям, совершаемым реакционными кругами русской церковной эмиграции под видом подготовки к юбилею «крещения Руси», пропагандисты научного атеизма должны противопоставить активную наступательную деятельность по разоблачению клерикальных форм современного антикоммунизма. Что же касается самого предмета полемики, то научно-атеистическая оценка процесса христианизации Древней Руси предполагает, на наш взгляд, принятие и отстаивание следующих основополагающих тезисов.

Крещение жителей древнего Киева по распоряжению князя Владимира Святославича, положившее начало официальному принятию христианства в качестве государственной религии Киевской Руси, не было предопределено свыше и не содержало в себе ничего мистического. Это была социально детерминированная акция дальновидного государственного деятеля, преследовавшего конкретные и вполне земные (политические и идеологические) цели. Он стремился использовать религию, сформировавшуюся в классовом обществе, для закрепления господства складывавшихся эксплуататорских сословий, усиления великокняжеской власти, упрочения Древнерусского

государства и одновременно для примирения народных масс с усиливавшимся угнетением, для формирования у них смирения и покорности.

Обращение в новую веру киевлян не было началом исторического бытия нашей Родины; не им порождены русская государственность и культура славянских народов, живущих в пределах Советского Союза. Оно составило один из начальных моментов идеологической перестройки общественной жизни Киевской Руси на этапе перехода древнерусского общества от доклассового состояния в классовое, от первобытнообщинного строя к феодальному. Введение и утверждение христианства как классовой религии — лишь идеологический стимулятор этого процесса, а никак не его источник. Христианизация Древней Руси была вызвана к жизни потребностями феодального развития, которое нужда-

1 Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14 — 15 июня 1983 года, с. 52.

275

лось в религиозной санкции и получило таковую в нововведенной «греческой вере».

Крещение киевлян — не изолированное явление. Оно представляло собой один из этапов сложного и внутренне противоречивого процесса становления феодализма в нашей стране. Поэтому прогрессивность этой классово антагонистической общественно-экономической формации относительна и локализована во времени, и к оценке данного события отечественной истории следует подходить конкретно-исторически. Такой подход, будучи единственно правильным, наглядно убеждает в том, что акция князя Владимира, закрепленная и продолженная его преемниками, носила исторически преходящий и классово ограниченный характер, а ее несомненная прогрессивность не выходит за рамки феодального строя и относится исключительно к нерелигиозным аспектам церковной деятельности. Действительно, социально прогрессивны не прямые и непосредственные результаты христианизации Киевской Руси (введение новой религии и образование соответствующей церковной организации), а лишь косвенные и побочные, не имеющие строго религиозно-церковного характера: содействие укреплению централизованного Древнерусского государства, открытие нашим предкам доступа к богатому и разнообразному духовному наследию Византии, стимулирование дальнейшего развития культуры, искусства, просвещения и т. п.

Крещение населения древнего Киева православным византийским духовенством положило начало становлению русского православия — феодально-крепостнической идеологии, которую организационно оформившаяся и постепенно вышедшая из-под контроля Византии русская православная церковь более девяти веков принудительно навязывала народным массам нашей страны. Эта идеология была антинаучной по своей мировоззренческой сущности, антинародной по социальному содержанию и реакционной по политической направленности. Она являлась идейной опорой княжеской, царской и императорской власти — классово враждебных народу сил, защищавших эгоистические интересы эксплуататорского меньшинства. Взаимовыгодный союз православия и самодержавия составлял основу «святой православной Руси» — феодального общества основанного на экономическом, политическом и духовном закабалении трудящихся.

Несмотря на многовековое засилье русского право-

276

славия, начало которому было положено крещением киевлян по воле князя Владимира, религиозность не стала единственной формой духовной жизни славянских народов нашей страны и определяющей чертой их национального характера. Ей противостояли, ее сдерживали и в известной мере нейтрализовали антиклерикализм, свободомыслие и атеизм, порождавшиеся успехами преобразовательной и познавательной деятельности наших предков, их трудовой и социальной активностью, размахом классовой борьбы и отражавшие прогрессивность и духовную мощь передовых общественных сил, которые защищали интересы народных масс княжеской Руси и царско-императорской России.

В ходе общественного прогресса и под его непосредственным воздействием религиозно-церковные традиции, сложившиеся в процессе христианизации Древней Руси, ослабевали, теряли свою привлекательность для социально прогрессивных слоев и групп населения. Одновременно и по той

же причине традиции антиклерикализма, свободомыслия и атеизма, напротив, набирали силу, расширяли социальную базу, обретали неуклонно возрастающую популярность и привлекали на свою сторону все новых и новых приверженцев. Такая поляризованность в развитии указанных тенденций привела в конечном счете к тому, что с выходом на историческую арену рабочего класса, вооруженного революционной теорией, сформировался пролетарский атеизм, открывший перед трудящимися нашей страны новые горизонты духовной жизни. В ходе социалистического и коммунистического строительства в нашей стране в силу объективных причин религиозность является пережиточным явлением, тогда как атеизм быстро приобрел массовый характер, стал достоянием подавляющего большинства граждан Советского Союза.

Единственным прямым и конкретным результатом крещения киевлян, дошедшим, да и то в весьма редуцированном и основательно модернизированном виде, до настоящего времени, является русская православная церковь, считающая 988 год начальной вехой своей истории и объявившая его датой «крещения Руси». Остальные последствия начальной фазы христианизации древнерусского общества либо исторически изжили себя и остались достоянием далекого прошлого (например, освящение феодальных отношений, укрепление великокняжеской власти и т. п.), либо получили дальнейшее развитие уже за рамками религии и церкви (про-

277

свещение, книжное дело, культура, светское искусство и т. д.). Поэтому и тысячелетие обращения в новую веру жителей древнего Киева воспринимается сейчас лишь как юбилей русской православной церкви, хотя современные приверженцы православия необоснованно характеризуют его как юбилейную дату «крещения Руси». Следовательно, и праздновать, этот юбилей будут (если говорить о нашей стране) только верующие советские люди, главным образом исповедующие русское православие, а отнюдь не все наше общество, для которого любая религия — мировоззренчески чуждое явление, с неизбежностью преодолеваемое в ходе коммунистического развития.

К своему тысячелетию русская православная церковь приходит в далеко не юбилейном состоянии, если сопоставлять ее настоящее с не таким уж далеким прошлым. Она основательно ослаблена почти вековым кризисом, который особенно заметно усилился в послереволюционные годы, приобретая широкий размах, невиданную прежде глубину и беспрецедентную остроту. Функционируя в обществе массового атеизма, где господствует научное материалистическое мировоззрение и неуклонно возрастает число лиц, не имеющих потребности в религии и не нуждающихся в услугах духовенства, русская православная церковь располагает сейчас несоизмеримо меньшим числом приверженцев, чем на заре Советской власти, не говоря уже о дореволюционном времени.

Стремление идеологов современного русского православия обрести в подготовке к юбилею и в предстоящих юбилейных торжествах, которым они постараются придать надлежащий размах, дополнительные возможности для укрепления позиций своей конфессии в социалистическом обществе не имеет шансов на успех. Не исключено, что им удастся несколько оживить с помощью мероприятий, предусмотренных синодальной юбилейной комиссией, религиозно-церковную деятельность наиболее активной части прихожан православных храмов и даже пробудить интерес к русскому православию у какой-то части мировоззренчески незрелых членов нашего общества, которые поверят богословским легендам о непреходящей прогрессивной роли религии и церкви в отечественной истории. Но радикально усилить русское православие, вернуть церкви хотя бы видимость былого влияния они не смогут — история (в том числе и история любой конфессии) не имеетоб-

278

ратного хода. В условиях развитого социализма доминирующие тенденции социального, научно-технического, культурного и нравственного прогресса таковы, что ни одна религия (и русское православие не составляет исключения) не может рассчитывать на отдаленную историческую перспективу.

Конечно, это не означает, что религия (и русское православие в том числе) прекратит свое существование в нашей стране в считанные годы. Советское общество, даже находясь на стадии зрелого социализма, не в состоянии сразу и навсегда устранить все причины воспроизводства

религиозности в новых поколениях, чем и объясняется наличие верующих в различных социальных и возрастных группах населения СССР. К этим причинам относятся прежде всего нетворческий характер отдельных видов труда, не приносящих удовлетворения человеку и не способствующих его самоутверждению, узость социальных связей у определенной части советских граждан и недостаточная общественная активность некоторых из них, а также трудности, возникающие в процессе социалистического развития, неполный контроль над природными стихиями, возникновение международных ситуаций, чреватых угрозой термоядерной катастрофы, и т. п. Замедляют процесс полного и окончательного преодоления религии и отсутствие у некоторой части советских людей строго научной системы знаний о мире и человеке, мировоззренческая незрелость некоторых членов нашего общества, не овладевших глубинами марксистско-ленинского учения, недостаточная эффективность традиционных форм идеологической работы, несовершенство существующей системы научно-атеистического воспитания и т. д.

Однако в ходе коммунистического строительства условия жизни советских людей и идейно-воспитательная работа с ними совершенствуются таким образом, что диапазон действия каждой из перечисленных выше причин непрерывно сужается. Тем самым создаются реальные предпосылки для дальнейшего понижения уровня религиозности в социалистическом обществе, а стало быть, и для сокращения сферы влияния всех церковных организаций, включая и русское православие. Этот процесс могуч и необратим, а поэтому никакие способы временного оживления интереса к религии (вроде подготовки к предстоящему тысячелетию русской Право-

279

славной церкви) не могут не только остановить его, но даже замедлить сколь-нибудь значительно. Совсем нет перспективы (не только отдаленной, но даже ближайшей) у такого ущербного осколка русского православия дореволюционной поры, как карло-вацкая (вернее, теперь уже джорданвилльская) церковно-политическая группировка, которая тоже претендует на роль юбиляра. Созданная политиканствующими церковниками-эмигрантами для преимущественно политических целей, она давно растеряла даже чисто формальные признаки церковной организации и свела свою деятельность к выполнению самых преступных заданий международной империалистической реакции. Никем не признанная в качестве христианской конфессии, раздираемая конфликтами между иерархической верхушкой и рядовыми прихожанами, «русская зарубежная церковь» уже прекратила бы свое существование, если бы не поддержка крайне правых сил Запада, которые используют эту организацию для политических провокаций и идеологических диверсий, направленных против нашей страны, содержат ее как форпост клерикального антикоммунизма. Именно эти силы подсказали лидерам русской церковной эмиграции провокационную идею: использовать тысячелетие крещения киевлян как повод для нового усиления антисоветской подрывной деятельности, придав ей видимость чисто церковной акции, якобы предпринимаемой в защиту русского православия. Но такой примитивный камуфляж не может скрыть от мировой общественности и от граждан социалистического общества совершенно нецерковный характер целей, преследуемых джорданвилльскими политиканами от религии и их покровителями. Новые поколения русской эмиграции не видят в клерикалах-антисоветчиках своих «духовных пастырей» и все решительнее отказывают им в поддержке, а советские люди, будь то атеисты или верующие, единодушно клеймят их как классовых врагов, с четких гражданских позиций разоблачают и осуждают предпринимаемые ими попытки использовать религию в политически реакционных и идеологически диверсионных целях.

И последнее. Современная буржуазно-клерикальная пропаганда не довольствуется одной лишь фальсификацией исторического прошлого нашей страны, в том числе и тенденциозным, выдержанным в антисоветском духе освещением предпосылок, обстоятельств и послед-

280

ствий христианизации Древней Руси. Одновременно она стремится не просто отвергнуть, а непременно скомпрометировать в глазах мировой общественности и советских людей научное объяснение истории, ее освещение с позиций исторического материализма. С этой целью пускается в ход заведомая клевета на советских исследователей: их обвиняют в огульном осуждении прошлого, в отрицании у наших предков каких бы то ни было исторических заслуг и достижений, в

игнорировании роли религиозного фактора в историческом процессе, в непризнании причастности русской православной церкви хотя бы к некоторым прогрессивным тенденциям общественного развития и т. п. Приверженцев исторического материализма изображают нигилистами, объявляют «Иванами, не помнящими родства, характеризуют как людей, начисто лишенных патриотизма, и т. д. При такой ситуации явно недостаточно ограничиваться сейчас лишь разоблачением конкретных проявлений клерикальной фальсификации истории нашей Родины, аргументированным опровержением муссируемых церковной эмиграцией и ее покровителями мифов об условиях распространения христианства на Руси и в России. Необходимо в лекциях и публикациях, адресованных массовому слушателю и читателю, полнее раскрывать подлинную сущность научного анализа отечественной истории, несомненные достоинства конкретно-исторического подхода к событиям и явлениям прошлого. Именно такой подход дает возможность не только правильно понять и оценить прошлое, но и органически связать его с настоящим: с одной стороны, выразить отрицательное отношение к тому, что либо всегда было социально негативным, либо давно исчерпало свой ресурс прогрессивности, исторически изжило себя, а с другой — принять все то общественно прогрессивное, что было создано нашими предками, творчески осмыслить его и развить дальше в новых социальных условиях.

Литература

К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1971.

В. И. Ленин об атеизме, религии и церкви. Сборник произведений, писем и других материалов. М., 1980.

О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. Изд. 2-е. М., 1981.

Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.

О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы. Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года. М., 1979.

Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14 — 15 июня 1983 г. М., 1983.

Материалы внеочередного Пленума Центрального Комитета КПСС, 13 февраля 1984 г. М., 1984.

* * *

Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма. М., 1970.

Антонова О. А. Искусство и православие. М., 1983.

Аргументы. 1980. М., 1980.

Аргументы. 1982. М., 1982.

Атеистические традиции русского народа. Л., 1982.

Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975.

Белов А. В. Святые без нимбов. М., 1983.

Белов А. Д., Шилкин А. Д. Карловацкий раскол — прошлое я настоящее. М., 1975.

Белов А. В., Шилкин А. Д. Диверсия без динамита. Изд. 2-е. М.,

Белов А. В., Карпов А. Д. Под флагом антисоветизма. М., 1980. *Белов А. В., Павлов С. И., Шилкин А. Д.* Миф о «религиозном возрождении» в СССР. М., 1983.

Бонч-Бруевич В. Д. Избранные атеистические произведения, М., 1973.

Буаовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI — XIV вв.). М., 1960.

Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян (по «житиям святых»). М., 1966.

Буркин Н. Монастыри в России. М., 1931.

Воронцов Г. В. Массовый атеизм: становление и развитие. Л., 1983.

Гантаев Н. М. Церковь и феодализм на Руси. М., 1960.

А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. М., 1976.

Гордиенко Н. С. Чему учат с амвона. Л., 1975.

Гордиенко Н. С., Комаров П. М., Курочкин П. К. Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». М., 1975.

Гордиенко Н. С.; Курочкин П. К. Особенности модернизации современного русского православия. М., 1978.

Гордиенко Н. С. Православные святые: кто они? Л., 1979

- Гордиенко Н. С.* Эволюция русского православия (20 — 80-е годы XX столетия). М., 1984.
- Горев М.* Троицкая лавра и Сергей Радонежский. М, 1920
- Греков Б. Д.* Культура Киевской Руси. Общественный строй и духовная культура. М. — Л., 1951.
- Греков Б. Д.* Киевская Русь. Изд. 6-е. М., 1953.
- Грекулов Е. Ф.* Православная церковь — враг просвещения. М., 1962.
- Грекулов Е. Ф.* Православная инквизиция в России. М., 1964.
- Грекулов Е. Ф.* Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1969.
- Древнерусские княжества X — XIII веков.* М., 1975.
- Духовная культура и религия.* Киев, 1972.
- Емелях Л. И.* Антиклерикальные движения крестьян в период первой русской революции. М. — Л., 1965.
- Емелях Л. И.* Крестьяне и церковь накануне Октября. Л., 1976
- Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. Киев, 1981.
- Зоц В. А.* Несостоятельные претензии (Критические очерки православно-богословской интерпретации проблем духовной культуры). М., 1976.
- Зоц В. А.* Духовная культура и религия. М., 1978.
- Зоц В. А.* Духовная культура и атеистическое воспитание. М., 1978.
- Зоц В. А.* Культура. Религия. Атеизм. М., 1982.
- Искусство и религия.* Л., 1979.
- История культуры Древней Руси, т. 1 — 2.* М. — Л., 1951.
- История русского искусства.* В 2-х т. Изд. 2-е. М., 1978.
- История русской архитектуры.* Изд. 2-е. М., 1956.
- История русской литературы X — XVII веков.* Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980.
- История СССР с древнейших времен до конца XVIII в.* Под ред. Б. А. Рыбакова. Изд. 2-е. М., 1983.
- Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М. — Л., 1955.
- Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.
- Коновалов Б. Н.* К массовому атеизму. М., 1974.
- Корзун М. С.* Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X в. — 1917 г. Минск, 1984.
- Короткая Л. Л.* На путях к атеизму (Антицерковная традиция в древнерусской литературе). Минск, 1971.
- Красиков П. А.* Избранные атеистические произведения. М., 1970.
- Краешков Н. П.* В погоне за веком (Отражение социальных процессов в богословских трудах и проповеднической деятельности православных священнослужителей). М., 1968.
- Красников Н. П.* Православная этика: прошлое в настоящее М.; 1981.
- Краешков Н. П., Степин К. К.* История, культура в атеистическое воспитание. М., 1981.
- Краснов А. Д.* Критика христианской концепции исторического процесса (На материалах русского православия). М., 1966.
- Краткая история СССР.* В 2-х т. Изд. 4-е. М., 1983.
- Кривелев И. А.* История религий. В 2-х т. М., 1975.
- Кривелев И. А.* Русская православная церковь в первой четверти XX века. М., 1982.
- Кубакин В. А.* Религиозная философия в России. М., 1980.
- Кузьмин А. Г.* Принятие христианства на Руси. — В кн.: Вопросы научного атеизма, вып. 25. М., 1980.
- Куликовская битва.* Сб. статей. М., 1980.
- Культура и религия.* Л., 1977.
- Куроедов В. А.* Религия и церковь в советском обществе. Изд. 2-е. М., 1984.
- Курочкин П. К.* Социальная позиция русского православия. М., 1969.
- Курочкин П. К.* Эволюция современного русского православия М., 1971.
- Лисавцев Э. И.* Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР. Изд. 2-е. М., 1975
- Лихачев Д. С.* Культура русского народа X — XVII вв. М. — Л., 1961.
- Лихачев Д. С.* Культура Древней Руси. Л., 1964.

- Лихачев Д. С.* Великое наследие. М., 1975.
- Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М. — Л., 1960.
- Мавроди» В. В.* Очерки истории СССР. Древнерусское государство. М., 1956.
- Мавродин В. В.* Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М., 1971.
- Мельгунов С. П.* Наши монастыри. Пг., 1917.
- Михайлов Г. А., Зуев Ю. П.* Критика богословской фальсификации истории России. М., 1977.
- Молоков В. А.* Философия современного православия. Минск, 1968,
- Мордвинцев А.* Славянская антирелигиозная сказка. Киев, 1970.
- Нагорный Г.* Как верили предки. М., 1975.
- Народные сказки о боге, святых и попах. Русские, украинские и белорусские. М., 1963.
- Никольский Н. М.* История русской церкви. Изд. 3-е. М., 1983.
- Никонов К. И., Тажуризина З. А.* Критика идеологических основ православного монашества. М., 1982.
- Новиков М. П.* Православие и современность. М., 1965.
- Новиков М. П.* Новые тенденции в идеологии и деятельности православия. М., 1971.
- Новиков М. П.* Современный религиозный модернизм. М., 1973.
- Новиков М. П., Дмитриева Н. К.* Богословская фальсификация общественных явлений. М., 1975.
- Новиков М. П.* Кризис современного православного богословия. М., 1979.
- Новиков М. П.* Тупики православного модернизма. М., 1979.
- Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975.
- Осипов А. А.* Катехизис без прикрас. М., 1963.
- Осипов А. А.* Откровенный разговор с верующими и неверующими. Размышления бывшего богослова. Л., 1983.
- Очерки истории СССР Период феодализма. IX — XV вв. В 2-х частях. М., 1953.
- Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII в. М., 1978
- Персии М. М.* Атеизм русского рабочего (1870 — 1905 гг.). М., 1965.
- Плаксин Р. Ю.* Крах церковной контрреволюции. 1917 — 1923 гг. М., 1968.
- Повесть временных лет, ч. 1 — 2. М. — Л., 1950.
- Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России). М., 1975.
- Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI-XIII вв. Изд. 2-е. М. — Л., 1966.
- Русское народное поэтическое творчество против религии и церкви. М., 1961.
- Рыбаков Б. А.* Ремесло Древней Руси. М., 1948. *Рыбаков Б. А.* Культура Древней Руси (X — XIII вв.). М., 1956.
- Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
- Рыбаков Б. А.* Первые века русской истории. М., 1964. *Рыбаков Б. А.* Русское прикладное искусство X — XIII веков. Альбом. Л., 1971. *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве и его современники. М.,
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. М., 1982.
- Самсонов А. М.* Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955.
- Сахаров А. М., Муравьев А. В.* Очерки русской культуры IX — XVII вв. М., 1962.
- Сборник документов по истории СССР для семинарских и практических занятий, т. 1. IX — XIII вв. Под ред. В. В. Мавродина М., 1970.
- Свердлов М. Б.* Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. Л., 1983.
- Седов В. В.* Восточные славяне в VI — XIII вв. М., 1982.
- Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.
- Славяне накануне образования Киевской Руси. М., 1963.
- Советская историография Киевской Руси. Л., 1978.
- Сухов А. Д.* Русский атеизм и освободительное движение. М., 1978.
- Сухов А. Д.* Атеизм передовых русских мыслителей. Радищев. Декабристы. Революционные демократы. Естествоиспытатели-материалисты. Революционные народники. М., 1980.

Титов В. Е. Православие. М., 1967.
Тихомиров М. Н. Русская культура X — XVIII вв. М., 1968.
Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975.
Угринович Д. М. Искусство и религия (Теоретический очерк). М.,
Филиппова Е. И. Атеизм и духовная культура. М., 1977.
Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974.
Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980.
Фуров В. Г. Памятники культуры и атеизм. М., 1975.
Хрестоматия по истории общественно-политической и философской мысли народов СССР эпохи феодализма (по XVIII век включительно). Сост. В С. Дмитриченко. Киев, 1959.
Хрестоматия по истории СССР с древнейших времен до конца XV века. Под ред. М. Н. Тихомирова. М., 1960.
Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.). Критические очерки М., 1966
Чертихин В. Е. Идеология современного православия. М., 1965.
Чудновцев М. Н. Церковь и театр. М., 1970.
Шамаро А. А. О чем умалчивает церковный календарь. М., 1964.
Шамаро А. А. Православие и русская культура: церковные притязания и историческая реальность. М., 1980.
Шамаро А. А. Искусство под эгидой церкви: истина против апологетики. М., 1981.
Шахнович М. И. Критика легенды о «русском народе-богоносце» — В кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. 6. М. — Л., 1962.
Шахнович М. И. Православная церковь против народного искусства. — Там же, т. 7. М. — Л.. 1964.
Шишкин Л. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань, 1970.
Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси (XI — XIV вв.). М., 1972
Янин В. Как и когда крестили новгородцев. — Наука и религия, 1983. № 11.

Оглавление

Предисловие	3
Глава 1	
Русь до принятия христианства	15
Экономическое развитие и материальная культура ...	19
Развитие общественных отношений и становление государственности	27
Состояние духовной культуры	34
Глава 2	
Как осуществлялось «крещение Руси»	53
Предопределение или социальная обусловленность? ...	56
«Путьята крестил мечом, а Добрыня огнем»	74
Процесс, растянувшийся на века	82
Глава 3	
Утверждение православия	91
Как прижилась новая вера	93
Глубокая религиозность или внешнее благочестие?.....	111
Что противостояло православию	127
Глава 4	
Последствия «крещения Руси»	147
Освящение феодальных отношений	153
Образование русской православной церкви	170
Возникновение монастырей	190
Глава 5	
«Крещение Руси» и современное русское православие . . .	207
Кризис, длящийся столетие	211
Русское православие в социалистическом обществе . . .	224

«Русская зарубежная церковь» 247

Заключение 273

Литература 282

Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. — Л.: Лениздат, 1986. — 287 с.

В книге доктора философских наук профессора Н. С. Гордиенко сопоставлены достоверные сведения об обстоятельствах утверждения христианства в древнерусском обществе с теми легендами о данном событии, которые распространяются богословами в связи с приближающимся 1000-летием начала насаждения христианства на Руси в качестве государственной религии.

Киша рассчитана на широкий круг читателей.