
СВЯЗЬ ВРЕМЕН

Н. В. АСОНОВ

ИДЕОЛОГИЯ СТРИГОЛЬНИЧЕСТВА КАК АЛЬТЕРНАТИВА ЗАПАДНОМУ ПРОЕКТУ ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

В данной статье ересь стригольничества раскрывается как праворадикальное умеренное крыло религиозно-политической идеологии афонского исихазма, давшего начало православному Возрождению. На русско-культурно-исторической почве оно получило сугубо славянскую трактовку соборности в духе прямой демократии вечевого типа. Прообразом ее на севере Руси считалась, надо полагать, эпоха судейства, вернувшаяся к жизни у ранних христиан и потому не признававшая принцип «симфонии» двух властей. В данном контексте советская модель организации социально-политического устройства, выросшая на основе вечевых традиций славянско-православной демократии по инициативе самих граждан, может рассматриваться в первую очередь как праворадикальная система управления, тяготеющая к традиционному типу культуры и общества. Эта особенность противопоставляет ее гражданскому обществу и его культуре, теоретически оформленной на базе либеральной системы ценностей и целей, не имеющей национально-исторических оснований в русской культуре, да и в культуре большинства других коренных народов нашей страны. Следовательно, если рассматривать современную Россию как отдельное цивилизационное поле, то, принимая государственные решения, следует учесть российский исторический опыт демократического строительства и практики его применения к реалиям современности.

Ключевые слова: идеология, стригольничество, исихазм, радикализм, православие, соборность, Возрождение, Русь.

Введение

Приступая к анализу означенной темы, надо сказать, что с научной точки зрения следует различать два типа радикализма, до-

бывающегося проведения коренных (*radix* с лат. – корень) изменений в организации государства, власти и общества. В зависимости от выбранного социально-политического идеала радикализм подразделяется на правый и левый. Если правый радикализм ставит своей целью полное или частичное сохранение или реставрацию какой-либо традиционной управленческой модели общества, то идеология левых радикалов преследует иную цель. Она призвана убедить людей в том, что подлинный идеал социально-политического устройства ждет их впереди. Этот идеал якобы представляет собой самый демократический тип человеческого общежития, к которому мы обязательно придем благодаря поступательному развитию всей мировой цивилизации. Однако добиться этого можно, только отказавшись от прошлого. Здесь предлагаются два самых популярных сегодня в России пути движения к «светлому будущему». Один исходит из того, что так называемая «первая культура», «определяющая перспективы и идеалы какого-либо отдельного региона», слишком слаба и не способна решать стоящие перед обществом задачи. Поэтому надо создавать условия для доминирования «второй культуры», «которая является глобальной» и способствует «установлению подлинного мирового порядка» (Кисинджер 2017: 484).

Подавление «первой культуры» особенно необходимо, когда она связана с наследием стран «догоняющей модернизации». Если следовать матричной теории¹, все они относятся к X-типу. Общества данного типа представляют, согласно теории, несовершенную и потому обреченную на отсталость «женскую» противоположность западному «мужскому» матричному типу – Y, единственной прогрессивной группой образцов которого являются страны Запада вместе с США (Кирдина 2012: 8–9, 22). Следовательно, рожденную в рамках североатлантической цивилизации идеологию либерализма и все ее последующие модификации, в которые вписана теория гражданского общества и правового государства, странам X-типа надо обязательно внедрять у себя за счет подавления собственных

¹ В рамках этой теории проводится принципиальное различие обществ Y- и X-типов (включающее различия не только в социальной организации, но и в экономической и идеологической сферах). Предельно схематично излагая, к Y-типу мы относим общества, в которых доминирующими являются конкурентные практики, а к X-типу – общества, в которых доминирующими являются распределительные практики (более подробно об X- и Y-обществах см. также: Кирдина 2001; 2004).

демократических традиций, уводящих от прогресса и гуманизма. Тогда победа «второй культуры» позволит дать «всем нациям новый мировой порядок, намного более прочный и безопасный, чем любой, какой нам до сих пор известен» (Киссинджер 2017: 410).

Существенным препятствием на этом пути следует, в духе матричной теории, считать православную церковь. По мнению Е. Т. Гайдара, разделившего точку зрения Г. Г. Шпета, Русь, не приняв католичество, «оказалась культурно, религиозно, политически и идеологически отделенной от того центра инноваций, которым во все большей степени становится Западная Европа... Следствие – нарастающее ограничение культурного обмена, возможностей заимствования нововведений, подозрительность, изоляционизм» (Гайдар 2005: 264). По этой причине современный либеральный лагерь отечественных аналитиков подвергает самой беспощадной критике все, что было связано с русской историей, культурой и политикой. Все это трактуется как «серьезная и запущенная болезнь», требующая лечения (Клямкин 2012: 231). Стоит ли после этого удивляться выводу В. Кантора, в понимании которого «к моменту воцарения Ивана Грозного Россия была страной разбойной. Разбой был в ней главным занятием всех слоев общества» (Там же: 54). Видимо, по той же причине, согласно С. Магарилу, выражающему мнение определенных научных кругов РГГУ, доминирующим человеческим типом современной России стал «поздний варвар» (Там же: 57). В аналогичном ключе подверглась жесткой критике сама «русская матрица» как антиличностное явление. Она неизменяема и коренится в генотипе русских людей. Поэтому для нее «коммунизм, сталинизм, большевизм, фашизм, православный фундаментализм, широко понимаемое манихейство – это лишь обертки» (Пелипенко 2014: 17).

Иной, марксистский путь развития тоже ориентирован на слом прежних форм организации власти и сопутствующих им религиозных культов, ибо это позволит построить такой тип отношений, при котором «все отрасли производства будут находиться в ведении всего общества, то есть будут вестись в общественных интересах, по общественному плану и при участии всех членов общества. Таким образом, этот новый общественный строй уничтожит конкуренцию и поставит на ее место ассоциацию» (Энгельс 1955: 129). Любое движение в сторону либеральной демократии никогда не приведет человечество к торжеству справедливости, поскольку

«с тех пор, как возникла противоположность общественных классов, двигателями исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие» (Энгельс 1961: 307–308).

Надо думать, эта концепция дала повод российским коммунистам не спешить с отрицанием своего исторического прошлого в полном объеме. Ставка в области организации государственной власти ими была сделана на демократические традиции угнетенных граждан и в первую очередь титульной нации, сумевшей сохранить традиции вечевой демократии прямого типа, из которой в ходе Первой русской революции родились советы. Они понимались как национально-историческая основа тех самых «ассоциаций», о которых писали основоположники марксизма. В этом смысле для идеологов умеренного крыла большевизма, не страдающих «детской болезнью “левизны”», «республика Советов является не только формой более высокого типа демократических учреждений (по сравнению с буржуазной республикой), но и единственной формой, способной обеспечить наиболее безболезненный переход к социализму» (Ленин 1969: 275)². Означенное ленинское положение получило дальнейшее развитие в начале 1990-х гг., когда российские коммунисты взяли на вооружение принцип соборности. А уже в 1994 г. Г. А. Зюганов дал понять, что «красный идеал социальной справедливости» не родился на пустом месте и тесно связан с христианскими воззрениями. Россия воплотила в себе «три главных начала имперской власти: римское право, властное единство», равняющее всех перед законом, византийское духовно-нравственное христианское единство и «народное единство Московской Руси – России». Именно в последнем случае «народность» стала «осмыслением действительности в категориях общенациональных интересов, рассматривающих народ как соборную силу» (Зюганов 1994: 15, 34).

Следует далее отметить, что характер используемых приемов, ведущих к достижению поставленного идеала, делит радикализм на умеренный, стремящийся мирным путем получить вотум доверия граждан, и крайний, опирающийся на насилие. Это и есть экстремизм (*extremus* ([лат.]) – крайний). Подобно радикализму, он распадается на правое и левое крылья. Приходится признать, что озна-

² Здесь В. И. Ленин, по существу, прибегает к цитированию собственного высказывания, опубликованного в газете «Правда» 26 декабря 1917 г. и воспроизведенного К. Каутским в работе (Kautsky 1918). – *Прим. ред.*

ченные пути развития России носили откровенно экстремистский характер. Однако если мы не будем анализировать любое направление идеологии вне контекста политической системы общества, в которую она вписана как знаковый структурный элемент культурно-идеологической подсистемы, то не сможем сделать правильный вывод о ее характере. Поэтому идеология *стригольничества* должна рассматриваться только во взаимосвязи с другими подсистемами, оказывающими решающее влияние на социальную сферу. К ним относятся институциональная, нормативно-регулятивная и коммуникативная подсистемы.

Ромейский (византийский) фактор

Переходя к основной части изложения, сразу укажем, что атеистов как значимой социально-политической силы в эпоху Средневековья не было. Все новации, возникавшие в рамках культурно-идеологической подсистемы, продвигавшиеся властными структурами или оппозицией, могли носить только праворадикальный характер. Ведь в те времена правовая база Руси, к примеру, включала в себя Ветхий и Новый Завет, постановления Вселенских Соборов и ромейской (византийской) церкви, рассуждения чтимых церковью римских юристов, значимые законы ромейских царей, а также решения поместных Соборов Руси и глав ее церкви. Сюда же включалось все, что было утверждено на уровне княжеской власти. Любые нормативные документы мусульман или язычников, например яса Чингисхана, не имели здесь юридической силы. Нормативно-регулятивная подсистема западных христиан строилась аналогично, но применительно к авторитету высшей духовной власти Рима и полномочиям западных императоров.

Понимание несовершенства материальной сферы бытия и самого человека как его составной части укрепляло христианских мыслителей в том, что наш мир «во зле лежит». Тем самым рушилась вера в его поступательное движение, что становилось непреодолимым препятствием к расширению социально-политических прав и свобод подданных в духе протолиберальных идей. Ведь, согласно Иоанну Богослову, «все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца» (1Ин. 2:16). В ходу было толкование Ипполита Римского на Книгу пророка Даниила, указывающее на растущее в нас зло, способное произвести на свет Антихриста, «который и восстановит царство Иудейское» (Ипполит Римский 2000: 213). При этом царстве ожидаемое социальное

блаженство обернется своей отрицательной противоположностью и сбудется пророческое предвидение апостола Павла о том, что «в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы... непримирительны... жестоки, не любящие добра, предатели» (2Тим. 3:1–4), а народ нравственно оскудеет настолько, что «здорового учения принимать не будет, но по своим прихотям будет избирать себе учителей, которые льстили бы слуху» (Там же: 4:3). Поэтому главная цель всех политических новаций сводилась не только к спасению души, но и к стремлению задержать неизбежный приход Антихриста или отгородиться от того мира, в котором он себя явит. Люди Антихриста – все, кто стал тяготеть к материальным благам, через которые нас искушает Сатана при помощи падших ангелов (бесов).

Данные установки стали распространяться и на Руси, ведь с момента ее Крещения в 988 г. светская и духовная власть Киева находилась в сфере влияния Ромейского царства. Почти все нововведения, происходившие там, имели отклик на территории русских земель, официально подчинявшихся Константинопольскому патриархату. Это влияние в полной мере дало о себе знать после монголо-татарского нашествия. Оно завершилось подчинением русских князей «царю ордынскому», но сохранило зависимость русской митрополии от Вселенского патриарха, стоящего во главе ромейской церкви. Вот почему для нас так важно обратиться к событиям 1274 г., когда большинство прихожан этой страны отказалось принять Лионскую унию, ставившую православную церковь в прямую зависимость от папы римского. Во главе протестного движения встало греческое монашество, не признавшее решения Лионского собора, под которыми подписались эмиссары василевса Михаила VIII Палеолога.

На Афоне стало набирать силу учение исихазма. Это был протест против новаций католического мира. В его основе лежало отторжение языческих ценностей человеческих отношений с их духом меркантилизма и культом плоти и возвращение к духовно-нравственным ценностям первоначального христианства. Католичество же, идя на уступки мирским соблазнам, упрощенно решало вопрос спасения души и потому в глазах преданных сторонников Христа повторяло предательский путь «царства Иудейского». Ведь «западный человек понимает спасение как воздаяние за добрые дела... Спасение “зарабатывается” им путем добродетельного труда

и тем самым выкупается собственный грех. ...И только в православии спасение осмысливается как внутреннее перерождение человека, его преобразование духовное» (Дунаев 1996: 5–6). В отличие от деятельного «гуманиста» исихаст опирался только на мнение церковных авторитетов, носившее соборный характер. «Исихасты не придумывали ничего принципиально нового, а лишь систематизировали и кодифицировали старую православную традицию» (Прохоров 2000: 58). Ее теоретическую основу составили труды отцов церкви, живших в I–VI вв. и решавших, кроме богословских проблем, вопросы социально-политического устройства общества.

С прибытием на Афон Григория Синаита, поддержанного рядом вельмож во главе с Иоанном Кантакузином, исихазм расширил свою социальную базу. Но поскольку идея спасения души оставалась для христианина главной целью жизни, исихасты подняли на щит классическую формулу бытия человеческого: «Если не спасешься сам, не спасет и Бог», требующую подчинения религиозным правилам всех сторон социально-политической деятельности. Тем самым была поставлена цель возрождения оцерковленного общества; «оцерковленность» выражалась формулой: «Свет мирянам – иноки, свет инокам – Ангелы» (Сидоров 1996: XIV).

Порвав с возрождением Античности, затмевающей, как писал Григорий Палама, «творения благоразумных» «творениями безумствующих», исихасты осудили культ науки, которая «не служит постижению Божественной мудрости добра... Так что от изучения многих наук... не только не прибавляется ничего необходимого, полезного и ведущего к вечной жизни, но, наоборот, увеличивается скорбь». Ибо стремление к знаниям губит власть и общество, так как они для нашего нравственно ограниченного и несовершенного разума являются лжезнаниями, уводящими от настоящей мудрости. Любая власть, пытаясь управлять с помощью наук, будет создавать ложные законы. Следуя им, она создаст ложную систему ценностей и целей управления. Эта ложная система приведет к гибели все общество. Гибель будет выражаться не только в потере независимости и порабощении другими народами, а в духовной деградации и выборе тех идеалов, которые уводят человека от Бога и препятствуют спасению души – главной и высшей ценности, данной нам свыше. Такой путь для себя выбрал Запад, приняв идеологию Ренессанса. Чтобы предотвратить этот путь падения на востоке христианского мира, надо избавиться от господства науки и подчинить ее вере. Надо организовать контрреформы и идти назад, к идеалам

раннего христианства, убивающего в нас «рабов живота... сребролюбцев и стяжателей», ищущих «славы от человеков», а не «от единого Бога», и «прилепиться» к очищающей душу науке, начало которой – страх Божий... рождающий соблюдение евангельских заповедей» (Палама 1995: 12, 14, 24, 37, 194).

Здесь на первое место выходит та часть духовной культуры, которая заставляет думать о спасении души и строго следовать евангельским установкам. В практику общественной жизни проникает тон раскаяния, требующий, как писал Иоанн Дамаскин, ставить «силу закона ума нашего против закона, находящегося во удех наших», повторяющего «склонность израильского народа к веществу» (Дамаскин 2000: 328). Смирение и борьба с внутренними недостатками, вынуждающими тяготеть к материальным прелестям земной жизни и уводящими от нравственного совершенства, становятся главной ценностно-целевой установкой духовной власти, а вслед за ней и всего православного общества. «Добровольно нищие по велению своего Духа», «плачущие», «кроткие», «милостивые», «чистые сердцем» и «миротворцы» начинают восприниматься как «соль земли» и «свет мира» сего. Возрастает роль этических требований, призывающих не гневаться, мириться с соперником и любить врагов своих, не собирать сокровищ и творить добро тайно, не заботясь о том, что есть и пить, но искать прежде всего Царствия Небесного, объявив беспощадную войну сохранившимся пережиткам язычества.

В результате победы исихастов Ромейское царство решительно повернулось спиной к Ренессансу, подменившему культ духа языческим культом тела и внешних форм. В 1336 г. был отвергнут очередной план унии, предложенный папскими легатами в Константинополе. А весной 1341 г. греки выставили в качестве главного аргумента истинного христианства Святогорский томос, ставший своеобразным манифестом всего афонского монашества, составленный Паламой и, возможно, патриархом Филофеем Коккиным. Открывшийся 10 июня того же года в соборе Святой Софии диспут закончился поражением сторонников унии и католичества. Их представитель Варлаам публично принес свои извинения и признал, что «они [исихасты] лучше мыслили о предмете нашего пререкания» (Вениаминов 1995: 356). Юридическое закрепление успеха исихастов было оформлено в 1351 г. на Константинопольском соборе. С этого момента их учение стало главной идеологией всех

православных церквей, обретя характер панправославного движения.

Исихазм как русская интерпретация Возрождения

На Руси под влиянием исихазма в массовом сознании усилились вечевые демократические начала. Недовольство московской великокняжеской властью, тяготеющей к самодержавию, набирало силу именно в тех частях Руси, где Москва еще не имела достаточно прочного влияния: в Пскове и Новгороде. Здесь не только «капризы природы», но и нашествие монголов понимались как следствие «неправедного» правления тех, кто забыл соборные традиции православного общежития и не соединил их с основами христианской веры. На это обстоятельство обращало внимание русское священство, утверждаемое Константинополем. Его позиция была закреплена в летописных источниках: «Земли же согрѣшивши которѣи любо, то казнить Богъ смертью, или гладомъ, или наведениемъ поганыхъ, или *ведромъ*, или гусѣницею, или инѣми казньми. Аще ли покаавшеся будемъ, в немже ны Богъ велить быти, глаголетъ бо намъ пророкомъ: “Обратитесь ко мнѣ всимъ сердцемъ вашимъ, постомъ и плачемъ” (Иоииль 2: 12). Да аще сице творимъ, всихъ грѣхъ прощени будемъ» (Новгородская... 2000: 289).

На конкретных виновников, провоцирующих зло на земле, указывали частные литературные памятники. Например, безымянный автор «Предисловия честного покаяния» делает гневный выпад против «фарисеев, лицемеров... и вождей слепых, препятствия творящих тем, кто хочет спастись» (Клибанов 1960: 96). Суть создаваемых «слепыми вождами» препятствий, по мнению «Златой чепи», состоит в порочном образе жизни, который ведут «попове да книжницы», заражая своим примером простой люд, «а сущие в вере человеци погибають». Появление подобного произведения в Пскове указывало на желание идеологов этого вечевого центра защитить общество от усиления самодержавных начал в управлении. Ведь потакая великокняжеской власти в ее политике, направленной на ослабление принципов «народоправства», «попове да книжницы» вводили общество от норм христианского социального равенства. Они в первую очередь и повинны в ошибках светской власти, начавшей «черствовать сердцем», когда «благочестие – основа справедливого руководства» уступает место корысти, и правитель «превращается в тирана, использующего свое положение для обогащения и безнаказанности» (Вальденберг 1916: 72).

На Северо-Западе Руси в начале XIV в. появилось и «Слово о лживых учителях», сумевшее сформулировать идею демократической жизни. Его автор считал, что если «вожди слепые» бездарным, корыстным правлением подрывают устои православной жизни, в основе которой лежат нравственные категории христианской морали, то этим они затворяют «Царство Божие от людей». Тем самым «Слово» оправдывало отстранение от власти «возволчившихся пастухов» и давало право «овци овца паствити». Поскольку не только знать, но «и простецы бывают... вельми смышлены и мудры» (цит. по: Клибанов 1996: 307). Здесь мнение народного собрания («словесных овец») становилось высшей инстанцией в решении главных дел. А за протестом против церковного догмата, требующего чтить «царя яко Бога», скрывалось еще и желание автора обосновать неправомотность верховной власти «ордынского царя» как незаконной и Богу противной.

Демократическую идею «Слова о лживых учителях» следует считать продолжением славянской традиции «народоправства», из которой затем выросли Советы как политический институт и которая была отмечена греками еще в VI в. в качестве характерной особенности общественного устройства наших предков. Это пристрастие славян к прямой демократии влияло на толкование основ христианства, признающего в качестве одного из символов веры принцип соборности и взявшего на вооружение древнее республиканское правило римлян: «*Vox populi – vox dei*» (в русской традиции: *глас народа – глас божий*). Да и сам древний ромейский обычай участия народных масс в свержении и назначении императоров, если монарх по каким-то причинам не устраивал общество, укреплял идеологов вечевой власти в собственной правоте. Этому же способствовало и обращение к тексту «Книги Судей Израилевых», когда, обходясь без царя, власть судейства «действовала не через принуждение, а силой авторитета, причем авторитет этот общался Божественной санкцией» (Цыпин 2002: 633).

Взяв под защиту вечевую управленческую модель, «Слово...» нашло себе многочисленных сторонников там, где власть московского князя и митрополита была максимально ограничена. По мнению Б. А. Рыбакова, под влиянием этого сочинения с середины XIV в. в северо-западных землях Руси стало набирать силу движение стригольников (Рыбаков 1993: 84). В 1375 г. летопись сообщила о первой расправе с ними властей Новгорода. «Тогда, – пишет летописец, – побиша стригольников еретиков диакона Микиту

и Карпа простца, и третьего человека с ними, свергоша их с мосту» (Софийская... 2000: 449). Если верить Иосифу Волоцкому, среди них главную роль играл «Карп, по ремеслу стригольник, живший во Пскове». Он и «стал родоначальником скверной и мерзкой ереси» (Волоцкий 2016: 404).

Следует выделить несколько важных аспектов, связанных с возникновением этого направления общественно-политической мысли. Во-первых, оно открыто обличало духовную власть за постоянные нарушения евангельских идеалов, сформулированных в Нагорной проповеди и в иных церковных постановлениях периода расцвета исихазма, наблюдавшегося с IV по VII в. Правда, следует заметить, что почти все пороки духовенства, осуждаемые стригольниками, и так были предметом строгой критики древнерусских архиереев. Их статьи на этот счет вошли в специальные сборники духовных властей. К ним относились: «Ответы митрополита Иоанна II черноризцу Иакову», «Правила митрополита Кирилла II», «Святительское поучение новопоставленному священнику» и ряд других. Кроме того, тема борьбы со злоупотреблениями «священства» получила юридическое осуждение в различных редакциях «Кормчей книги» (Печников 2001: 111–112).

Но если официальная церковь отказывалась менять свою иерархическую структуру, считая, что назначение и снятие с должности должно находиться в компетенции главы духовной власти и созываемого им собора, в дела которого не должен вмешиваться даже князь, то стригольники так не считали. Они полагали, что служба нарушителей нравственных норм противоречит христианству, «яко не нестяжаша, но имения взимают». Такие пастыри, проповедуя в храмах «добро», в жизни «взимают... злато и серебро, и порты, от живых, и от мертвых. И такими злыми окаянными словесы прельщают народ» (Казакова, Лурье 1955: 239–240).

И хотя учение Карпа делало ставку на идеальный образ раннего христианства, оно подверглось критике со стороны исихастов. Дело в том, что стригольники, радея о моральной чистоте верующих, открывающей им дорогу в рай, сами шли на нарушение демократических принципов жизни, отвергая мнение церковных соборов и выставляя свое мнение как истинное. Отрицая принцип социальной иерархии, они разрушали всю систему общественных отношений, перечеркивая ряд положений Пятого Вселенского Собора, нормы которого были священны для исихаста. Они признавали царскую власть лишь в виде теократии, не проецируя ее на землю как об-

раз и подобие справедливо устроенных субъектно-объектных отношений.

Как адепты христианской соборности прошлого, они не могли быть левыми радикалами и предвестниками нового гуманистического мировоззрения в либеральном духе или в стиле утопистов-социалистов. Не могли они относиться и к тому праворадикальному направлению, идеалом которого была языческая старина. Нельзя их отнести и к праворадикальным экстремистам, нельзя видеть в них первых русских раскольников, одержимых «ревнительским духом». Стригольники представляли умеренное направление правого радикализма, ведущее борьбу с опорой на мирную проповедь своих идей. Они настаивали на прямом и буквальном соблюдении моральных и канонических установок, полагая, что любое искажение новозаветных предписаний может служить только удовлетворению порочных слабостей человека.

Несмотря на мирный характер, учение стригольников вставало на пути самодержавной модели политической системы Руси, идущей из Москвы. Вместе с ней подвергались осуждению удельно-княжеская и боярско-вечевая управленческие традиции, сложившиеся в период феодальной раздробленности. Поэтому мнение Б. А. Рыбакова о том, что «карписты» «не разрушали общественных устоев, они не собирались отменять или ниспровергать церковь, они не посягали ни на одно из основных положений православной веры и сотрудничающий с ней государственный строй» (Рыбаков 1993: 332), следует воспринимать критически. Неслучайно в борьбу со стригольниками вступила не только светская власть, но и те исихасты, которые станут позднее учителями «нестяжания». Это прежде всего люди, близкие к Сергию Радонежскому. Идеология стригольников была для них клеветой на весь Вселенский собор, на его компетентность в вопросах государственного устройства.

Патриарх Антоний с возмущением писал псковичам, критикуя их за увлечение демократией, отрицающей не только светскую, но и церковную иерархию: «Вы приказываете человеку каяться к земле, а не к попу... Но Земля – тварь бездушная, не слышит, и не умеет отвечать, и не воспретит согрешат. Поэтому Христос Бог не подает отпущения грехов кающемуся к земле». Теперь вы, стригольники, «сами поставляете себя учителями. А забыли слово Христово: “Не входяй дверьми во двор овчий, но прелазяй инуде, той тать есть и разбойник”. Всяк, кто, не имея поставления от святите-

ля, покушается учить и укорять законного учителя, вошел не дверьми...» (Патриарх Антоний 1995: 97). Это было объявление войны ученикам Карпа, и в случае поражения стригольников в этой войне подводилась черта под дальнейшим существованием Псковской и Новгородской республик как рассадников еретических учений. Обвиняя стригольников в показном миролюбии и благочестии, патриарх сравнивал их с древними фарисеями, осудившими Христа, призвавшего отдать «Кесарю кесарево» и не судить власть, какой бы она ни была. «Вы считаете себя праведниками, хвалясь постом. Таковы были и фарисеи – постились дважды в неделю и что с того?.. Мытари и грешники пришли ко Христу с покаянием, как к царю, и спаслись, а фарисеев Господь обрек на горе... Таковы все еретики; постники да молельщики. Иначе кто поверовал бы ереси их, если бы увидел их нечистое житие», – полемически вопрошал у псковичей патриарх Антоний (1995: 97).

Существенным изъяном стригольнической идеологии, сыгравшим роковую роль в гибели всего их движения, был вопрос о ненасильственном характере борьбы. Они не хотели кровопролития в достижении поставленных целей. И этим были близки к «нестяжателям», одной из причин поражения которых стал отказ от применения физической силы к своим идейным противникам. Попытка стригольников защитить идею «народоправства» при помощи цитирования тех мест из Нового Завета, которые, по их мнению, отличались наибольшим демократическим духом, встретила решительный отпор со стороны ученика Сергия Радонежского Стефана Пермского. С негодованием он писал: «Вы же, стригольницы, глаголите оже Павел и простому человеку повеле учить». Но Павел говорил это во времена всеобщего язычества, «а не вам то речено бысть... Овцы, не пасите пастухов» (Буганов, Богданов 1991: 25).

Многолетняя полемика не привела к желаемым для центральной власти результатам. Стригольники выстояли. В Твери к ним проявили симпатию епископы Федор Добрый и Евфимий Вислень. Даже великий князь Василий I в начале 1390-х гг. запретил митрополиту Киприану поминать божественное имя Ромейского василевса в молитвах и проявил полную пассивность в деле борьбы с псковскими еретиками. Тогда митрополит послал письмо в Константинополь. Вскоре пришел ответ патриарха: «Ты... говоришь: “Мы де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим”... Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собой,

и невозможно отделить их друг от друга» (цит. по: Скрынников 2000: 101).

Давление «священства» на московского князя привело к новой атаке на стригольников. Судя по служебнику Киприана и его посланиям в Псков, временная победа досталась сторонникам самодержавной власти, причем «священство» сохраняло свои лидирующие позиции в государстве. Вместе со Стефаном Пермским и Даниилом Звенигородским митрополит в 1392 г. выехал в Тверь. Здесь он созвал собор и вызвал на суд тверского князя и его Думу. Евфимий Вислень с должности епископа был смещен. Но с Киприаном новгородцы обошлись иначе. Его встретили, накормили, одарили и отправили обратно, не дав ему право судить, как было при иных митрополитах. Киприан вернулся в Москву, «на владыку и на весь Новгородъ дръжа нелюбие велико» (Воскресенская... 2001: 62). Желание митрополита использовать собор как важный политический институт в деле объединения Руси, а также приведенные выше цитаты из писем Константинопольского патриарха убеждают в том, что решающим фактором в создании самодержавной московской власти было не столько ордынское влияние, сколько внутренние религиозно-политические противоречия. Так как «священство» продолжало занимать во властных структурах общества лидирующие позиции, оно не допускало иных влияний, кроме своего собственного. Это выражалось в обязательном признании «царства» и «соборности» как необходимых и главных элементов институциональной подсистемы православного государства.

После смерти Киприана в 1406 г. идеология стригольничества вновь начала набирать силу и даже вышла на международный уровень. Этому помогло не только пограничное положение Пскова, но и наличие во главе его литовских князей, связанных узами родства с польским королевским домом. Поэтому идеи «карпистов» стали известны в Чехии. Пражский университет, где в это время преподавал Ян Гус, выделял значительное число мест для польско-литовских студентов. Среди программных документов гуситов появились требования, созвучные идеям стригольников. Например, желание «осуществлять свободную проповедь» каждому, кого изберет народ. Особую популярность у чехов, как и у псковичей, получила идея социального равенства и отказа от силовых мер в достижении политических целей. Упор делался на нравственный облик и личный пример выборных представителей власти (Рубцов 1955: 83–84, 94–99, 102–105, 107). Видимо, по этим причинам гуси-

ты хотели ввести в свой религиозный обиход некоторые православные элементы, например, причащение под обоими видами – вином и хлебом. Эта православная идея отразилась в гербе гуситов в виде чаши.

Идеологическая связь стригольников с гуситами перестала носить заочный характер, когда в 1412–1413 гг. в Пскове поселился Иероним Пражский, являвшийся ближайшим сподвижником Яна Гуса. В Пскове он выступал перед народом с проповедями (Там же: 106). Скорее всего, его приезд и организация выступлений были устроены самими стригольниками, хотя мы и не знаем, удалось ли чехам и русским найти общую политическую платформу. Размах славянского демократического движения серьезно испугал западный мир, особенно после того, как выяснилось, что Иероним Пражский проповедовал не только в Пскове. На обратном пути его голос звучал в крупных политических центрах Литвы и Польши. В 1414 г. в Констанце был созван общеевропейский Собор. На нем Ян Гус и Иероним Пражский, согласно проведенному голосованию, были признаны нарушителями церковных догм и отправлены на костер. На 1520-е гг. пришелся пик распространения стригольничества и гусизма. Почти одновременно начался их общий упадок. К 1429 г. исчезли сведения о последователях «ересиарха Карпа», а чуть позже потерпели поражение табориты – наиболее демократичные последователи Яна Гуса, вставшие на путь праворадикального экстремизма. Видимо, разобщенность и географическая удаленность друг от друга Праги и Пскова не позволили двум демократическим учениям выработать единую мировоззренческую платформу и общий план действий. Ограниченными оказались и военно-экономические ресурсы обеих республик.

К чести православной церкви Руси следует сказать, что она не прибегала к массовому или публичному уничтожению идеологических противников, тем более путем сожжения. В то время когда тело Иеронима горело на костре инквизиции, власть Руси только «вразумляла и наставляла» стригольников. В 1416 г. митрополит Фотий уговаривал псковских еретиков не производить раскол церкви и не отделяться от священства, пока не произойдет суд высших властей над теми, кто нарушил свои обязанности. Если же стригольники будут по-прежнему упорствовать, «Фотий (от 23 сентября 1427 г.) благодарил псковичей за их ревность о благочестии и вновь заповедовал удаляться от нераскаянных еретиков и в пище, и в питии и приводить их к обращению “казнями, только не смерт-

ными, но внешними казнями и заточениями”» (цит. по: Митрополит Макарий 1995: 98). Но, исчерпав все доводы, светская и духовная власть Руси пришла к заключению, что без насильственных мер стригольников не сломить. Перейдя в решительное наступление, Москва смогла подавить их. Этим было доказано, что теперь для Москвы границы, разъединяющие Русь на самостоятельные области, носят условный и временный характер.

Говоря о победе над стригольниками, Иосиф Волоцкий в качестве главной причины успеха отмечал наличие соборного единства представителей высшей светской и духовной власти, находящихся в тесном союзе с «именитыми христианами». Их «совет» встал на защиту политических интересов Москвы и предотвратил разобщенность власти. «Ересь удалось уничтожить, – писал Иосиф Волоцкий, – лишь тогда, когда посадники по совету князей, святителей и именитых христиан велели схватить стригольников и не оставили ни одного, но всех заточили в темницу до самой смерти их». Только «таким образом удалось искоренить... эту соблазнительную ересь» (Волоцкий 2016: 404). Разгром стригольников окончательно подорвал на Руси позиции прямой демократии и связанных с ней социально-политических свобод рядовых граждан на уровне государственной и местной власти. Но «советы» выжили в среде крестьянских общин и дожили до начала XX в., возродившись в качестве организационной основы протестного движения в сельской местности.

Следствием поражения стригольников, призывавших уходить «от лихих пастырей» в другие места, стало введение крепостного права на псковской земле. Оно запрещало самопроизвольный переход в другие области без разрешения местных властей. Исключение составлял только Филиппов день (14 ноября). Таким образом, люди были поставлены под постоянный надзор духовной и светской власти, контролируемой из Москвы (Псковская... 1984: 335, 364). Это был пролог распространения крепостного права на всю Россию.

Заключение

Обобщая все вышесказанное, подчеркнем, что ересь стригольничества раскрыла себя как праворадикальное умеренное крыло религиозно-политической идеологии афонского исихазма, давшего начало православному Возрождению. Его главным отличием от католического Ренессанса стало восстановление не языческих эле-

ментов античной культуры, а раннехристианских, противостоящих рыночным отношениям и культу индивидуализма. На русской почве оно получило сугубо славянскую трактовку соборности в духе прямой демократии вечевого типа. Прообразом ее на севере Руси считалась эпоха судейства, вернувшаяся к жизни у ранних христиан и потому не признававшая принцип «симфонии» двух властей в виде политического союза «священства и царства», опирающегося на жесткую вертикаль управления. В данном контексте советская модель организации социально-политического устройства, выросшая на основе вечевых традиций славянско-православной демократии по инициативе самих граждан, может рассматриваться в первую очередь как праворадикальная система управления, тяготеющая к традиционному типу культуры и общества. Нежелание властей прислушаться к мнению народа придало этой модели правоэкстремистский характер. Вписавшись в идеологию социализма, ориентированную на построение коммунистического общества, она сгладила его леворадикальный уклон на умеренный и национально ориентированный стиль развития государственной традиции управления.

Эта особенность противопоставляет ее гражданскому обществу и его культуре, теоретически оформленной на базе либеральной системы ценностей и целей, не имеющей никакого отношения к национально-историческим корням русского народа, да и всех коренных народов нашей страны. Ее мировоззренческие установки четко вписываются в рамки левого радикализма. А если вспомнить историю прихода к власти либеральных сил, ориентированных на построение правового государства и гражданского общества, то можно с полной уверенностью говорить о левоэкстремистском характере данной идеологии и тех, кто ее продвигает в западных странах, включая Россию. У нас ее отсчет можно вести начиная с восстания декабристов, продолжить событиями февральской революции 1917 г. и закончить политикой перестройки и «нового мышления», завершившейся расстрелом Белого дома (Дом Советов) 4 октября 1993 г.

Поскольку сегодня государственная власть рассматривает современную Россию как отдельное цивилизационное поле и призывает с 2000 г. «развиваться с опорой на нашу самобытность» (Путин 2016: 11), то ей следует хотя бы частично отойти от навязанной нам чужой модели социально-политической системы. Надо взять

на вооружение свой исторический опыт демократического строительства, один из вариантов которого был разработан и реализован стригольниками.

Литература

Буганов, В. И., Богданов, А. П. 1991. *Бунтари и правдоискатели в Русской Православной Церкви*. М.: Политиздат. 526 с.

Вальденберг. 1916. *Древнерусские учения о пределах Царской власти*. Петроград: Типография А. Бенке. 463 с.

Вениаминов, В. 1995. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы. В: Палама, Г., *Триады в защиту священно-безмолвствующих*. М.: Канон. С. 344–381.

Волоцкий, И. (преп.). 2016. *Просветитель*. М.: Ин-т русской цивилизации, Родная страна. 428 с.

Воскресенская летопись. 2001. В: *Полное собрание русских летописей*. 2-е изд. Т. VIII. *Летопись по Воскресенскому списку*. М.: Языки русской культуры. 312 с.

Гайдар, Е. Т. 2005. *Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории*. М.: Дело. 656 с.

Дамаскин, И. (преп.). 2000. *Точное изложение православной веры*. М.: Лодья. 465 с.

Дунаев, М. М. 1996. *Православие и русская литература*: в 6 т. Т. 1. М.: Христианская лит-ра. 320 с.

Зюганов, Г. А. 1994. *Держава*. М.: Информпечать. 192 с.

Ипполит Римский. 2000. О Христе и Антихристе. В: Деревенский, Б. Г. (сост.), *Учение об Антихристе в древности и Средневековье*. СПб.: Алетейя. С. 201–235.

Казакова, Н. А., Лурье, Я. С. 1955. *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века*. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 573 с.

Кирдина, С. Г.

2001. *Институциональные матрицы и развитие России*. Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН. 308 с.

2004. X- и Y-экономики: Институциональный анализ. М.: Наука. 256 с.

2012. Моделирование общественных систем на основе теории институциональных матриц. В: Возможности теоретического моделирования в познании сложных социальных систем. *Материалы научного семинара 3*. М.: Научный эксперт. С. 6–59.

Киссинджер, Г. 2017. *Мировой порядок*. М.: АСТ. 512 с.

Клибанов, А. И.

1960. *Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в.* М.: Изд-во АН СССР. 411 с.

1996. *Духовная культура Средневековой Руси*. М.: Изд-во АН СССР. 368 с.

Клямкин, И. М. (отв. ред.). 2012. *История и историческое сознание*. М.: Либеральная миссия. 480 с.

Ленин, В. И. 1969. Пролетарская революция и ренегат Каутский. В: Ленин, В. И., *Полн. Собр. соч.* 5-е изд. М.: Изд-во полит. лит.-ры. С. 235–338.

Митрополит Макарий (Булгаков). 1995. *История Русской Церкви*. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 690 с.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. 2000. В: *Полное собрание русских летописей*. 3-е изд. Т. III. М.: Языки русской культуры. 720 с.

Палама, Г. (св.). 1995. *Триады в защиту священно-безмолствующих*. М.: Канон. 384 с.

Патриарх Антоний. 1995. *Грамота к псковичам*. Кн. III. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 704 с.

Пелипенко, А. А. 2014. Проклятие «русской матрицы». *Власть* 2: 17–20.

Печников, М. В. 2001. Доктрина стригольников: опыт реконструкции. *Russia mediaevalis* X(1): 107–125.

Прохоров, Г. М. 2000. *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. СПб.: Алетей. 287 с.

Псковская Судная грамота. 1984. В: *Российское законодательство X–XX веков*: в 9 т. Т. 1. М.: Юридическая лит.-ра. С. 331–343.

Путин, В. В. 2016. Послание Президента РФ Федеральному Собранию 8 июля 2000 г. В: Путин, В. В., *Прямая речь*: в 3 т. Т. 1. *Послания Федеральному Собранию*. М.: Звонница-МГ, Новый ключ. С. 4–32.

Рубцов, Б. Т. 1955. *Гуситские войны (Великая крестьянская война XV века в Чехии)*. М.: Госполитиздат. 324 с.

Рыбаков, Б. А. 1993. *Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия*. М.: Наука. 336 с.

Скрынников, Р. Г. 2000. *Крест и корона: Церковь и государство на Руси IX–XVII веков*. СПб.: Искусство-СПБ. 460 с.

Сидоров, А. И. 1996. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. В: Архимандрит Ки-

приан (Керн), *Антропология св. Григория Паламы*. М.: Паломник. С. VIII–LXXVIII.

Софийская Первая летопись старшего извода. 2000. В: *Полное собрание русских летописей*. Т. VI. 2-е изд. *Софийские летописи*. Вып. I. М.: Языки русской культуры. 312 с.

Цыпин, В. (прот.). 2002. *Курс Церковного права*. Клин: Фонд «Христианская жизнь». 704 с.

Энгельс, Ф.

1955. Принципы коммунизма. В: Маркс, К., Энгельс, Ф. *Соч.* 2-е изд. Т. 4. М.: Гомполитиздат. С. 322–339.

1961. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. В: Маркс, К., Энгельс, Ф., *Соч.* 2-е изд. Т. 21. М.: Гомполитиздат. С. 269–317.

Kautsky, K. 1918. *Die Diktatur des Proletariats*. Wien.