

DOI: 10.15593/perm.kipf/2018.3.08

УДК 271.2-74“16/17”

ЦЕРКОВНО-ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТЕФАНА ЯВОРСКОГО В КОНТЕКСТЕ ПЕТРОВСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

Р.М. Мазаев

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5395-9915>

Стефан Яворский является одной из наиболее знаменательных и в то же время неоднозначных фигур в истории русского общества в тяжелую, переломную эпоху конца XVII – начала XVIII века. Выступая первоначально как сторонник Петра в его реформаторской деятельности, а затем став одним из лидеров оппозиции по отношению к царю-реформатору, Стефан своей главной задачей считал сохранение традиционного строя русского общества таким, как он его понимал, и защиту Русской православной церкви от тех потенциальных и реальных угроз, которые несли «регулярное государство» Петра Великого и «вестернизация» русской культуры. Важно отметить, что к сохранению «отеческого» общественного строя Стефан стремился не из-за несознательной косности, но в связи со своей достаточно сложной системой политических и этических воззрений. Но не только в качестве политика церковного и общегосударственного значения проявил себя Стефан, большую значимость для церкви и всей русской культуры имеют его сочинения, заостренные в первую очередь против протестантского миссионерства, оказывающего сильное влияние практически на все слои русского общества начала XVIII века.

В статье рассматриваются ход и основные проблемы церковно-догматической полемики деятелей Русской православной церкви в начале XVIII века. Внимание акцентируется на связи полемики с политическими преобразованиями Петра, послужившими стимулом к ее развитию, а также активизацией взаимодействия с западноевропейской теологией, ряд положений которой явились предметом споров в православной церкви. Для понимания догматического аспекта полемики реконструируются воззрения Стефана в области экклесиологии и этики.

Ключевые слова: РПЦ, Петр I, Стефан Яворский, Феофан Прокопович, «Камень Веры», Феофилакт Лопатинский, история России, протестантизм.

CHURCH-POLEMICAL ACTIVITY OF STEFAN YAVORSKY IN THE CONTEXT OF PETER'S REFORMS

Ruslan M. Mazaev

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5395-9915>

Stefan Yavorsky is one of the most significant and at the same time ambiguous figures in the history of Russian society in the difficult, critical era of the late XVII - early XVIII centuries. Acting initially as a supporter of Peter in his reform activities and then becoming one of the leaders of the opposition to the reforming tsar Stefan considered his main task to be the preservation of the traditional system of Russian society, as he understood it, and the Russian Orthodox Church from those potential and real threats that brought with them the "Westernization" of Russian culture and the creation of the "regular state" of Peter the Great. But not only as a policy of ecclesiastical and national importance was manifested himself Stefan, great importance for the church and the whole of Russian culture have his writings, pointed primarily against Protestant missionary work, which exerts a strong influence on virtually all layers of Russian society at the beginning of the XVIII century.

The article deals with the course and main problems of the church-dogmatic polemics of the figures of the Russian Orthodox Church at the beginning of the 18th century. Attention is focused on the links of polemic with the political transformations of Peter, which served as an incentive for its development, as well as the activation of interaction with Western European theologies, a number of provisions of which were the subject of disputes in the Orthodox Church. In order to understand the dogmatic aspect of the polemic, the views of Stefan in the field of ecclesiology and ethics are reconstructed.

Keywords: Russian Orthodox Church, Peter I, Stefan Yavorsky, Theophanes Prokopovich, "The Stone of Faith", Theophylactus Lopatinsky, History of Russia, Protestantism.

Биография Стефана Яворского

Будущий местоблюститель патриаршего престола родился в 1658 году в местечке Яворы близ Львова. До своего пострижения в монахи в 1689 году он носил имя Семен Иванович [5, с. 413]. Его семья относилась к православной шляхте, но, возможно, не имела шляхетских привилегий в связи с торговой деятельностью отца [1, с. 108–109]. После Андрусовского перемирия и ужесточения положения православных в Речи Посполитой Семен с семьей перебирается в Красиловку близ Нежина.

В 1673 году, или несколько позже, Яворский начинает свое обучение в Киево-Могилянской академии. Академия по своей структуре и характеру преподавания походила на иезуитский коллегиум, что было связано с задачей, поставленной при ее создании митрополитом Петром Могиллой, – служить подготовке образованных православных пастырей, способных отстаивать положение православного вероисповедания в Речи Посполитой и противостоять католическому и протестантскому миссионерству среди православных. Образование выпускников академии носило отчетливый отпечаток польской барочной культуры в области риторики, поэзии и драматургии и схоластического католицизма в отношении богословия [2, с. 10–12]. Во второй половине XVII века киевские богословы играли роль передаточного звена для общения русского общества с западноевропейской культурой [3, с. 5–10].

Во время обучения Яворский заслужил благосклонность архимандрита Киево-Печерской обители и ректора академии архимандрита Варлаама, ставшего позже митрополитом Киевским. Благорасположение ректора было во многом связано с написанным Семеном панегириком, где слава Варлаама сравнивается со славой Геракла [4, с. 638–639]. После окончания в 1684 году академии Семен получил средства от Варлаама для обучения в униатских коллегиумах Речи Посполитой.

Получение образования в униатских или католических коллегиумах малороссийскими клириками не было чем-то из ряда вон выходящим, сформировалась практика временного принятия унии для получения «папезского» образования. Затем, как правило, клирики возвращались с покаянием в лоно православной церкви [5, с. 75–76]. Так поступил и Семен, получивший в унии имя Станислав-Симон. В течение 5 лет он обучался философии в Львовском коллегиуме и богословию в Познани, после чего получил статус магистра свободных искусств и философии.

В 1689 году Станислав возвращается в Киев и приносит покаяние своему покровителю, Варлааму, уже ставшему митрополитом, после чего над мнимым униатом производят обряд конфирмации, возвращающий Семена в православную церковь. Вскоре Семен принял постриг под именем Стефана [6, с. 414]. Киевскую публику поражал стихотворный и проповеднический талант Яворского, что способствовало получению им должности преподавателя пиитики в академии, а в 1691 году по протекции Варлаама должности префекта академии и права преподавания философии и богословия. Через несколько лет он становится ректором академии, причем в это время одним из его подопечных становится его будущий главный противник в области богословия и церковной политики – Феофан Прокопович. Будучи «правой рукой» митрополита Варлаама, Стефан получает в 1697 году титул игумена Свято-Никольского монастыря, что делало его основным претендентом на митрополичью кафедру Киева.

В это время Стефан часто оказывается в Москве, служа посредником между епископом Варлаамом и патриархом Адрианом. В январе 1700 года Стефан и игумен Захарий Карпилович были отправлены к патриарху с просьбой учредить епископскую кафедру в Переяславле и поставить на нее епископом одного из них. Однако случай, происшедший при отпевании усопшего воеводы Алексея Семеновича Шеина, изменил судьбу 42-летнего архимандрита.

Стефан прочел надгробное слово при отпевании военачальника, которое было отмечено Петром I. Царь решил привлечь к себе в качестве сотрудника выходца из Малороссии.

То что Петр в области церковной политики ориентировался на выходцев из Малороссии, было связано с попыткой противопоставить их – связанных с западной культурой, не имеющих отношения к старомосковским традициям и партиям, – великорусскому духовенству [7, с. 106–109; 114–116]. Петр потребовал от Адриана поставить Стефана на какую-либо свободную епископскую кафедру близ Москвы. К этому моменту свободной оказалась Рязанская епархия, на которую и должен был быть поставлен Стефан. Но сам Яворский противился этому поставлению и вместо того, чтобы прибыть 15 марта для посвящения в сан, бежал в Донской монастырь, где написал короткое сочинение, объясняющее его поступок. Стефан не желал быть втянутым в придворную политику, понимая, что положение выделяемого Петром епископа обяжет его к активной борьбе не за спасение душ его паствы, а за интересы монарха против косного великорусского клира [8, с. 88–89]. Но Петр был непреклонен, и Стефана доставили в Москву, где 7 апреля 1700 года Яворский был посвящен в сан митрополита Рязанского.

Однако вскоре отъехавший в свою епархию Стефан был вновь отозван в столицу. 15 октября 1700 года скончался митрополит Адриан, а Петр, вероятно по наущению А.А. Курбатова и И.А. Мусина-Пушкина, решил не назначать нового патриарха, но поставить вместо него «экзарха святейшего патриаршего престола блюстителя и администратора» Стефана. Очевидно, отказ от патриаршества являлся одним из элементов политики секуляризации российского общества, активно проводимой Петром в период всего его правления.

Вскоре, в 1701 году, был воссоздан монастырский приказ, возглавляемый Мусиным-Пушкиным, которому было фактически передано заведование доходами от монастырских земель [9, с. 110–114]. Политика Петра являлась продолжением той тенденции, которая наметилась со времени объединения Российского государства в XV–XVI веках, светская власть все более превалировала над духовной [9, с. 62–64; 84–86; 567–569]. Конечно, Петр не стремился к разрушению православной церкви, он лишь хотел удалить ее из сферы светской жизни, а духовенство ввести в состав подданных государя в качестве одного из гражданских состояний [9, с. 95]. Церковь мыслилась Петром в качестве инструмента воспитания населения как в плане морально-нравственном, так и образовательном [9, с. 396–450]. Четко эта позиция в дальнейшем будет очерчена в Духовном регламенте 1720 года [3, с. 150–174]. Безусловно, царь-реформатор не посягал на священные в его глазах основы христианской религии, известны достаточно сильная религиозность Петра [9, с. 6; 54–60] и даже наличие у него богословских интересов практического характера [10, с. 101–103]. Но в наибольшей степени Петру импонировало то положение церкви, которое она занимала в протестантских и, в частности, лютеранских странах [9, с. 70–83; 87–95; 569–570]. В них Церковь в качестве ее земного воплощения – объединения граждан – возглавлялась главой самого государства, то есть монархом, руководящим в немецких протестантских землях синклитом.

Так 16 декабря 1700 года Стефан становится главной фигурой в Русской православной церкви. Однако положение его не признавалось православными патриархами Востока. В частности, Патриарх Иерусалимский Досифей отправил письмо Петру I о недопустимости подобного положения, а также намекал в нем на неправославие Стефана, но монарх проигнорировал увещание владыки. После чего Досифей написал самому Стефану, но и прямое обращение не имело результата, поэтому Иерусалимский патриархат не признавал Стефана вплоть до восшествия на патриаршую кафедру Хрисанфа [6, с. 415], сменившего умершего в 1707 году Досифея.

В первый период пребывания в Москве в качестве экзарха Стефан в целом не имел конфликтов с Петром и пытался следовать курсу его политики [9, с. 114]. Местоблюститель

осуществлял переговоры с раскольниками, часть которых благодаря Талицкому считала Петра I антихристом, что в целом способствовало росту оппозиции правлению реформатора, но особенно брожениям на севере европейской части России и в Заволжье [9, с. 16]. В течение 1702 года Стефан встречался с Талицким, пытаясь оспорить его позицию, однако встреча не имела успеха. В 1703 году Яворский написал книгу, направленную против учения Талицкого, «Знамения антихриста», используя в ней материалы католического сочинения испанского богослова Мальвенды [6, с. 416].

Стефан, по предложению Петра, посвятил в епископский сан несколько представителей малороссийского духовенства – Дмитрия Туптало на ростовской кафедре и Филофея Лещинского на сибирской. Кроме того, Стефан осуществил реформу в стенах Славяно-греко-латинской академии, реорганизовав ее на основе католического коллегияума и призвав для преподавания в ней ряд выпускников Киевской академии, например своего сотрудника Феофилакта Лопатинского, ставшего ректором академии. Местоблюстителем способствовал выпуску «Лексикона» Ф.П. Поликарпова в 1704 году, вел переписку с И.Т. Посошковым и даже Г.В. Лейбницем [6, с. 416].

Его талант проповедника также служил Петру. Стефаном были написаны и прочитаны ряд «слов» о военных победах Петра при взятии Нотебурга, Нарвы, Риги, а в 1708 году им был анафематствован гетман Мазепа. Однако, будучи ректором Киевской академии, Стефан находился под покровительством Мазепы, в проповеди, прочитанной в Батурине, он восхвалял гетмана [6, с. 414].

Но по мере улучшения положения на полях Северной войны и с переходом Петра к внутривластной деятельности отношения между ним и местоблюстителем ухудшались [9, с. 115]. Стефан, как и большинство других представителей малороссийского духовенства, постепенно сближался с великорусским клиром, а также со старомосковской партией, группирующейся вокруг царевича Алексея [3, с. 60–61]. Этому сближению способствовали общая неготовность к проведению резких преобразований в российском обществе, страх духовенства потерять свое привилегированное положение и влияние, а также, по-видимому, перенятое из католического богословия представление о главенствующей роли Церкви [7, с. 111–112]. Пожалуй, неприятие Стефаном деятельности Петра было связано с тем, что местоблюститель фактически становился инструментом проведения политики светской власти, практически не способным к самостоятельным действиям [7, с. 108–112].

Свои проповеди Стефан стал наполнять аллегориями на тему актуальной политики [9, с. 152–153]. Так, в 1708 году на день св. Иоанна Златоуста (13 ноября) им были прочитаны проповеди о царе Вальтасаре, пирующем на церковных сосудах, что указывало на кампании по реквизиции колоколов и утвари в церквях, проводимые Петром. Также им был написан текст проповеди, которая могла бы куда сильнее задеть царя: в ней говорилось о прелюбодействующем муже, отправившем свою жену в монастырь. Однако, вероятно, проповедь так и не прозвучала, так как на рукописи написано – *non dictum* [6, с. 417]. Витиеватость и иносказательность позволяли Стефану высказывать свои мысли, почти не опасаясь быть подвергнутым царской опале.

Но 17 марта 1712 года, в день именин царевича Алексея, Яворский прочитал проповедь о духовных фискалах, подвергнув нововведение резкой критике [9, с. 114]. Находящиеся в момент проповеди в соборе члены Сената подали прошение о рассмотрении дела государю. Но Петр был мягок, потребовал лишь говорить «первое одному, потом же со свидетелями», то есть высказывать свои мысли сначала самому Петру, а потом уж вводить в

проповеди [6, с. 417–418]. На этом Стефан не остановился, и вскоре последовал конфликт, связанный с делом Дмитрия Тверитинова.

Тверитинов был московским цирюльником, оказавшимся под влиянием протестантской пропаганды, идущей, вероятно, из Немецкой слободы. Он отказывался признавать иконы, святых и их мощи, самостоятельно толковал Писание и собрал вокруг себя кружок последователей, о чем стало известно в 1713 году в связи с доносом. Будучи поставленными перед судом церковной консистории, Тверитинов и его сторонники не принесли покаяния. Более того, заточенный в Чудов монастырь один из последователей Тверитинова – Фома Иванков – разрубил икону митрополита Алексия, за что подвергся повторному осуждению, сначала церковного, а затем светского суда, приговорившего его к казни [11, с. 109–112]. Ход этому делу дал местоблюститель Стефан, стремящийся оказать противодействие протестантскому влиянию [11, с. 177].

Естественно, окруженный иноземцами-протестантами и во многом симпатизирующий их идеям, Петр не мог безучастно отнестись к этому делу, практически ставившему под угрозу положение протестантов в России. Следствием этого был вызов Стефана в марте 1715 года в Санкт-Петербург, где ему вменялось в вину содействие осуждению на казнь Фомы. Стефан оказался в опале. И ранее не слишком дороживший титулом местоблюстителя, Яворский в письмах к Петру пытался отказаться от него, на что монарх не давал согласия, так же как и на просьбы уехать в родной город Стефана Нежин. Лишь адресованное малолетнему царевичу Петру Петровичу письмо с просьбой заступиться за местоблюстителя, по-видимому, растрогало сердце царя, и Стефан смог прибыть в июне 1716 года в Нежин [6, с. 418].

Однако вскоре произошло событие, вновь вызвавшее у Петра недоверие и неприязнь к местоблюстителю. В 1718 году проходил процесс по делу бежавшего царевича Алексея, на котором в качестве его заступников выступили подчиненные Стефану епископы [9, с. 154–155]. Увещевания духовенства не повлияли на вердикт, царевич Алексей – надежда Стефана и других противников курса Петра, погиб. В довершение всего на псковскую кафедру был поставлен Феофан Прокопович, малороссийский клирик, обучавшийся в Киевской академии, а затем в римской униатской коллегии имени св. Афанасия и нескольких западноевропейских университетах и являвшийся одним из главных сторонников преобразовательной политики Петра, фактически ставший главным идеологом в конце его правления [2, с. 10–17]. Резиденция псковского епископа находилась в недавно основанном Санкт-Петербурге, поставление на эту кафедру Прокоповича означало бы усиление партии реформ, особенно ее позиций в области церковной политики [3, с. 61]. За короткий срок Стефан и привлеченные им Феофилакт Лопатинский и Гедеон Вишневецкий написали сочинение о неправославии Прокоповича, в котором обвиняли его в протестантизме, непочитании икон, святых и т.д. Однако дискредитированным в связи с судом над царевичем Алексеем сторонникам Яворского не удалось помешать поставлению Прокоповича 2 июня 1718 года [3, с. 61–62]. Более того, им пришлось уничтожить сами следы этого сочинения, а Яворскому встретиться с Феофаном и под наблюдением И.А. Мусина-Пушкина примириться с ним [6, с. 419].

После всего этого Стефан практически не проявлял активности в политике. Этому были две причины. В 1720 году был издан «Духовный регламент», написанный Прокоповичем, который являлся официальной программой петровской политики в области церкви, а также в определенной степени и ее апологией [9, с. 156–178; 3, с. 77–79]. Наиболее важным преобразованием, вызванным изданием «Регламента», стало создание Духовной коллегии 25 января 1721 года, президентом которой был назначен местоблюститель патриаршего престола. В со-

став коллегии также входили два вице-президента – Феофан Прокопович и Феодосий Яновский – советник из архимандритов, четыре асессора из протопопов и обер-прокурор из светских лиц. Все они назначались императором, от его же имени издавались и подписывались решения Синода [3, с. 80–82]. Яворский практически не появлялся на заседаниях и не участвовал в деятельности коллегии, вскоре (14 февраля 1721 года) переименованной в Священный правительствующий синод. Наибольшее влияние в нем получил Феофан, проводивший политику, соответствующую курсу Петра [3, с. 82–86].

Участились доносы на Стефана. Так, в 1720 году во время суда над кабальным человеком Любимовым, написавшим акафист царевичу Алексею, обвиняемый указал на похвалу его сочинения Стефаном. Инцидент не вызвал продолжительных разбирательств в связи со скорой реакцией Стефана и неубедительностью. Но в начале 1722 года арестованный монах Левин, называвший Петра антихристом, доложил во время дознания, что поддерживал Стефана. Это уже являлось серьезной опасностью для Яворского. Путем многочисленных разбирательств, писем, прошений он сумел снять с себя обвинения, да и сам монах указал, в конце концов, что оговорил местоблюстителя. Однако на здоровье Яворского сильно повлиял допрос в Синоде и Сенате 6 июня 1722 года [6, с. 419–420].

Тяжелое положение да и возраст тяжким грузом давили на Яворского. Он умер 27 ноября 1722 года на рязанском подворье в Москве. Отпет он был лишь 20 декабря, когда Петр вернулся из Астраханского похода, а затем похоронен 27 декабря в Успенском соборе в Рязани. Часть его денежных средств и большинство книг были переданы в основанный и опекаемый им Назарет-Богородичный монастырь близ Нежина [6, с. 420].

Политические воззрения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича

Как уже было сказано, одной из важных целей политики Петра I являлась секуляризация общества, т.е. уменьшение влияния церкви на общественное сознание, и это было непосредственно связано с созданием «регулярного государства» [9, с. 83–84]. Место наивысшего императива должен был занять долг гражданина перед отечеством, а не стремление делами жизни земной получить Царствие небесное. Иными словами, государство должно было потеснить монополию Церкви в сфере духовной жизни общества [7, с. 100–101]. Для этого Петр принимал различные меры. Прививалась западная культура в разнообразных ее проявлениях, зачастую насильственно и поверхностно [7, с. 101–103]. Распространялось просвещение, и здесь согласно второй главе «Духовного регламента» [3, с. 151–152] должна была принимать активное участие Церковь, а именно организовывать приходские школы при каждой епископской кафедре [11, с. 257–258]. Формировалась ориентированная на государственные ценности светская культура, для чего вводились празднества в честь побед в сражениях или спуска корабля на воду. Они должны были возбуждать гордость за успехи страны. Печатались краткие объяснительные брошюры, разъясняющие смысл того или иного праздника [12, с. 265]. Создавалась государственная эмблематика, связанная с барочной культурой западноевропейских абсолютистских держав, которая должна была напоминать о государстве и его величии даже в мелочах [7, с. 103–105].

Важным каналом распространения западноевропейской культуры было малороссийское духовенство, представители которого, начиная с Симеона Полоцкого, получили влияние при царском дворе. Хотя их позиция пошатнулась в период регентства царевны Софьи и власти Нарышкиных при юном Петре I. Это выразилось, например, в казни Сильвестра Медведева в результате богословских споров со старомосковской и грекофильской партией о пресуществлении святых даров [7, с. 105–107]. Однако после обретения Петром самостоятельности в де-

лах управления их положение изменилось. Как указывалось ранее, при проведении реформ Петр во многом полагался на представителей малороссийского духовенства, самыми яркими представителями которого были, пожалуй, Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Несмотря на возлагаемые на них надежды, большая часть малороссов не были активными сторонниками реформ, напротив, они связали свою судьбу со старомосковской партией и великорусским духовенством [7, с. 109–112].

Вероятно, встать в оппозицию к реформам Петра их понуждало не только стремление сохранить свои привилегии, но и сам характер их религиозно-политических воззрений. Связано это с сильным влиянием католического богословия на их мировоззрение. Образование в Киевской академии, а также в других образовательных центрах Малороссии строилось на основе второй схоластики [2, с. 10–17; 64; 13, с. 92–108], оно не было так уж сильно задето веяниями секулярной мысли новейшего времени. Целью их деятельности и литературного творчества было служение Богу. Об этом говорит Феофилакт Лопатинский в биографии Стефана Яворского: «Симеон бо, аще и юн бе и на всякое дело миру угоден, ведяше, яко видимая временна, невидимая же вечна суть, помняше и каковым намерением впаде себе учению, сиречь, на славу Божию и на пользу Святыя Церкви, требующия людей ученых, презре временная, возжелаше вечных» [14, с. 199]. Даже произведения светского характера, например вирши, были проникнуты религиозными мотивами [7, с. 107–108].

Это относится и к их представлению об устройстве общества и государства. Государство представлялось подчиненным Церкви, постольку Церковь имела «ключи от Царства Небесного» [9, с. 106–110; 126–127], то есть право на прощение грехов. Монарх, хотя и был помазанником Божиим, но его задачи ограничивались управлением и доставлением благоденствия его поданным лишь в рамках конечной земной жизни, ценимой, естественно, гораздо ниже бесконечной небесной [9, с. 83–85; 96]. Эта позиция имела одно из своих обоснований в догмате об искуплении делами, то есть о совершении должных и наличии у Церкви сверхдолжных дел, окончательно сформированном лишь на Тридентском соборе католической церкви 1545–1563 годов [15]. Согласно утверждению догмата, не только прощение, но и определение того, является жизнь, прожитая человеком, благой или нет, принадлежали Церкви. Связано это с тем, что от Церкви зависело посмертное существование человека, поскольку именно ей в конечном счете принадлежало право решать вопрос о греховности жизни христианина. Поэтому неудивительно, что многие монархи того времени, в том числе и Петр, интересовались учением протестантов, которое содержало в себе идею о спасении через веру, а не через дела [2, с. 164–173].

Тот факт, что Петр приблизил Стефана Прокоповича, был естественным шагом в области церковной политики. Феофан в ряде своих сочинений, и прежде всего в «Слове о власти и чести царской», обосновывал совершенно иную позицию в области отношений Церкви и государства. В «Слове» он приводит три принципа, на которых основывается власть монарха.

Первый из них представляет новоевропейскую концепцию общественного договора [16, с. 81–82], которая заключалась в том, что люди, находящиеся в условиях естественного состояния – борьбы всех против всех, – пришли к компромиссу и делегировали часть своих прав монарху [16, с. 88]. Монарх, в свою очередь, должен поддерживать мир и законность в обществе, но он имеет право требовать покорности, выступление против его власти является нарушением заключенного договора [9, с. 127–129].

Второй довод более оригинален [16, с. 81]. Феофан считает, что монарх властвует по причине своего нравственного превосходства над подданными, которое основывается на осознании

и выполнении монархом долга перед государством. Подданные должны, в свою очередь, выполнять долг перед государем, олицетворяющим для них государство [3, с. 67–68].

Традиционное представление о божественном происхождении царской власти Феофан трактует в новом свете. Он использует этимологические изыскания и барочную «игру слов». К царям, считает Прокопович, применимы термины «Христы» и «боги» [16, с. 84], но сразу оговаривается, что под «Христом» имеется в виду его первоначальное значение – помазанник, а под «богом» – положение монарха как наместника Бога на земле [16, с. 84–85]. Таким образом, фактически любой противник монаршей власти оказывался врагом Бога и Христа [7, с. 120].

Свою политическую теорию Феофан распространяет и на духовенство. В «Слове о власти и чести царской» он указывает, что духовенство есть лишь одна из категорий гражданского состояния [16, с. 88]. Таким образом, перечеркивалось католическое представление о том, что священство, поскольку оно есть часть Церкви – Тела Христова, – в сущности, не от мира сего и, следовательно, не подвластно монаршей власти, распространяемой лишь на мир дольний. Феофан также указывает, что противостояние духовенства монаршей власти есть не что иное, как восстание против Христа, чьим именем может именоваться монарх. Прокопович даже обосновывает это ссылкой на эпизод из евангельской истории – вход Господень в Иерусалим [16, с. 76]. Когда Иисус Христос вошел в город, все население приветствовало Спасителя за исключением книжников-фарисеев и архиереев. К этим фарисеям и архиереям возводит Феофан противившееся монарху духовенство [7, с. 118–120].

Взгляды Стефана Яворского на этику и сотериологию

Около 1712 года произошел разговор между Петром и начальником монастырского приказа Мусиным-Пушкиным. Речь шла о спасении через выполнение должных дел, то есть иудейского и христианского Закона. Петр поинтересовался, как следует толковать слова ап. Петра об «неудобоносимом иге». Не известно, что ответил на то Мусин-Пушкин, но этот факт свидетельствует о том, что Петр интересовался церковной политикой, а по этой причине и в некоторой степени богословием уже в это время [10, с. 101].

В сущности, догмат спасения через дела или через веру, как уже указывалось, касался двух проблем. Признание спасения через веру должно было легитимизировать положение протестантов и протестантского богословия в России, что связано было как со стремлением Петра «привязать» прибывших иностранных специалистов к стране, так и со второй проблемой: признание спасения через дела обосновывало главенствующее положение духовной власти над светской. Естественным следствием ситуации стало усиление полемики между церковными партиями [10, с. 101–102].

Вскоре после разговора Петра с Мусиным-Пушкиным Феофан, вероятно, узнавший о его содержании, пишет работу «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими», где развивает мысль о спасении через веру. Основывался Феофан на том, что искупительная жертва Иисуса Христа дала возможность человеку действовать свободно от иудейского Закона, держась лишь двух принципов: любви к Богу и любви к ближнему. Вслед за Феофаном Стефан Яворский приступает к работе «Иго Господне благо, а бремя его легко». Написание этого сочинения относится к 1712–1713 годам, оно стало основой для создания одноименного, но куда более пространного труда его сподвижника Феофилакта Лопатинского в 1713 году. Ответ Феофана ждать себя не заставил, им были написаны в течение 1714–1716 годов три сочинения на близкую тематику, которые должны были опровергнуть аргументы Феофилакта [10, с. 102–105].

Остановимся на работе Стефана для того, чтобы рассмотреть его взгляды в области этики и сотериологии. Они находятся в прямом отношении с его политическими воззрениями, которые оказали сильное влияние на характер его деятельности в качестве местоблюстителя.

Если Феофан в своих работах осуществляет подробный филологический и исторический анализ Священного Писания [3, с. 52], то Стефан пытается в основном опровергнуть взгляды ряда протестантских писателей, навесив на них ярлык какой-либо ереси первых веков существования Церкви. Но кроме этого полемического приема, Стефан, конечно, использует доводы из Священного Писания и Предания [17, с. 113–114], а также собственно логические аргументы для обоснования своей позиции [3, с. 105]. Во многом Стефан опирается на католический опыт полемики с протестантами [3, с. 113–114].

Позицию протестантов Стефан трактует следующим образом [17, с. 113–114; 130–131]. Поскольку Закон, данный иудеям, был тяжок для выполнения, человечество было освобождено от него жертвой Иисуса Христа. Однако сам человек все так же не в состоянии самостоятельно совершить бескорыстный благой поступок, поскольку на нем все еще грех Адама. Вследствие этого все благие дела, в сущности, преследуют своекорыстные цели, стремление к собственному спасению от мук ада. Поэтому спасение, как и благие дела, возможны лишь постольку, поскольку в человеке пребывает дух Божий, который и дарует возможность произойти чуду спасения [10, с. 106].

Затем Стефан обращается к ереси V века – пелагианству. Пелагий и его продолжатели отрицали сохранение первородного греха после искупления его Иисусом Христом. Поэтому спасение человека не требует никакого дальнейшего божественного вмешательства – он уже спасен искупительной жертвой. Лишить Царствия Небесного человека может лишь смертный грех, но смертный грех не сотворим праведником, поскольку «аще же кто грешник есть, того они глаголаху бытии грехами смертными отягощенна, греха же простительнаго отнюдь не имущи, ибо по их учению несть грехов простительных, но вси суть смертнии» [17, с. 124–125].

Сравнивая оба подхода, Стефан выводит, что они практически одинаковы [17, с. 113–114]. Так, протестантизм, отрицая возможность безгрешности, а пелагианство наоборот – грешность человека, приводят к тому, что человек оказывается не ответствен за свои поступки, а грех фактически перестает существовать [17, с. 125].

Стефан показывает [17, с. 112–118], что отрицание греха противоречит принципу несения человеком ответственности за свои поступки, становятся невозможны справедливость и правосудие, кроме того, это утверждение противоречит Писанию [17, с. 109–110].

Стефан формулирует свою позицию [17, с. 128–138]. Грех есть недостаток человеческого бытия, который стал свойствен человеческой природе в результате грехопадения. Свобода же, дарованная искупительной жертвой Иисуса Христа, представляет собой возможность человеку следовать или же отвергнуть пути спасения. Из этого постулата Стефан выводит, что единственно верное определение спасения заключается в исполнении должных по Божьему установлению дел и получении в результате этого спасительной благодати [10, с. 106–108].

Единственным грехом, который препятствует этому, является смертный грех [17, с. 128–138], остальные виды греха поддаются искуплению [10, с. 108; 112–113]. Обращаясь к теме классификации грехов, Стефан создает достаточно строгую и объемную систему, однако непосредственно к проблеме отношения власти светской и духовной относятся лишь две категории.

Стефан почти приравнивает к грехам смертным так называемый грех «против родителей» [17, с. 123], который заключается в отказе от традиций старины. Очевидно, что это есть не что иное, как выпад против совершаемых в России петровских преобразований. Еще одним

грехом Стефан объявляет, «чуждый грех» [17, с. 123], к которому относится в нарушение властями своих естественных пределов, то есть покушение власти светской на превосходство и юрисдикцию власти духовной [10, с. 111–112].

Таким образом, Стефан дает богословское обоснование той позиции, которой будет придерживаться церковная оппозиция вплоть до третьей четверти XVIII века, когда против акта секуляризации церковного имущества выступил Арсений Мацеевич. Труд Яворского был также важен как основа для собственно религиозной деятельности Церкви [18, с. 117]. Протестантская пропаганда имела чрезвычайно сильное воздействие на часть высшего духовенства, и на многих образованных и необразованных представителей российского общества, особенно в начале XVIII века [11, с. 108–118]. Борьба Русской православной церкви с протестантским влиянием в течение всего синодального периода ее истории была одним из важных направлений ее деятельности, а сочинения первых противников протестантизма из рядов российского духовенства, в первую очередь Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, Арсения Мацеевича, служили отправной точкой для деятельности Церкви в более поздний период [19, с. 11–13].

Список литературы

1. Григорьев А.Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу “Камень веры”» // Филаретовский альманах. – 2012. – № 8. – С. 97–148.
2. Ничик В.М. Феофан Прокопович. – М.: Мысль, 1977. – 192 с.
3. Смирнов В.Г. Феофан Прокопович. – М.: Соратник, 1994. – 224 с.
4. Щеглов П.Е. Стефан Яворский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31А. – СПб.: АО «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон», 1901. – С. 638–641.
5. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 849 с.
6. Королев А. Стефан Яворский // Русский библиографический словарь. Т. 19. – СПб.: Типография товарищества «Общественная Польза», 1909. – С. 411–422.
7. Бухаркин П.Е. Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения Петровской эпохи // Христианское чтение. – 2009. – № 9. – С. 100–121.
8. Соловьев С.М. Сочинения. Т. 8. – М.: Мысль, 1989. – 752 с.
9. Верховский П.П. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. – Ростов-н/Д: Типография М.И. Гузмана, 1916. – 686 с.
10. Григорьев А.Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ. Сер. Богословие. Философия. – 2011. – № 38. – С. 101–115.
11. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2. – М.: РОССПЭН, 2007. – 600 с.
12. Подтергера И.А. Рецепция античности в русской культуре начала XVIII века // Русско-европейские литературные связи: XVIII век / под ред. П.Е. Бухаркина. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2008. – 432 с.
13. Шмонин Д.В. «Схоластический ренессанс» XVI столетия: вторая схоластика // Философия западноевропейского Средневековья. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2005. – С. 92–108.
14. Яворский Стефан. Сказание об Антихристе. Догмат о святых иконах. – М.: Паломник, 1999. – 287 с.

15. Овсиенко Ф.Г. Запас добрых дел // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 845.
16. Прокопович Феофан. Сочинения. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 502 с.
17. Яворский Стефан. «Иго господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ. Сер. Богословие. Философия. – 2012. – № 40. – С. 113–138.
18. Крашенинникова О.А. Анонимное сочинение «Молоток на “Камень веры”» и его предполагаемый автор // Вестник славянский культур. – 2014. – № 34. – С. 116–131.
19. Яворский Стефан. Камень веры; Общество памяти игумении Таисии. – СПб., 2010. – 768 с.

References

1. Grigor'ev A.B. Zagadki sochineniia «Molotok na knigu "Kamen' very"» [Mysteries of the work "The hammer on the book" The stone of faith ""]. *Filaretovskii Al'manakh*, 2012, no. 8, pp. 97-148.
2. Nichik V.M. Feofan Prokopovich. Moscow, Mysl', 1977, 192 p.
3. Smirnov V.G. Feofan Prokopovich [Theophanes Prokopovich]. Moscow, «Soratnik», 1994, 224 p.
4. Shcheglov P.E. Stefan lavorskii. Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona. Saint Petersburg, AO «F.A. Brokgauz – I.A. Efron», 1901, vol. 31A, pp. 638-641.
5. Florovskii G.V. Puti russkogo bogosloviia [Ways of Russian theology]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, 2009, 849 p.
6. Korolev A. Stefan lavorskii. Russkii bibliograficheskii slovar'. Saint Petersburg, Tipografiia tovarishhestva «Obshchestvennaia Pol'za», 1909, vol. 19, pp. 411-422.
7. Bukharkin P.E. Feofan Prokopovich i duhovno-intellektual'nye dvizheniia petrovskoi epokhi [Feofan Prokopovich and the spiritual and intellectual movements of the petrine age]. *Hristianskoe Chtenie*, 2009, no 9, pp. 100-121.
8. Solov'ev S.M. Sochineniia [Compositions]. Moscow, Mysl', 1989, vol. 8, 752 p.
9. Verkhovskii P.P. Uchrezhdenie dukhovnoi kollegii i dukhovnyi reglament [Establishment of a spiritual collegium and spiritual regulations]. Rostov-na-Donu, Tipografiia M.I. Guzman, 1916, 686 p.
10. Grigor'ev A.B. Sochinenie mitropolita Riazanskogo i Muromskogo Stefana lavorskogo «Igo gospodne blago i bremia ego legko» [The composition of the Metropolitan of Ryazan and Murom Stefan Yavorsky "Ioh Lord Good and His burden is easy"]. *St. Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2011, no 38, pp. 101-115.
11. Miliukov P.N. Ocherki po istorii russkoi kul'tury [Essays on the history of Russian culture]. Moscow, ROSSPEN, 2007, vol.2, 600 p.
12. Podtergera I.A. Retseptsiia antichnosti v russkoi kul'ture nachala XVIII veka. Russkoevropeiskie literaturnye sviazi: XVIII vek [The reception of antiquity in the Russian culture of the beginning of the XVIII century]. Saint Petersburg, fakul'tet filologii i iskusstv Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2008, 432 p.
13. Shmonin D.V. «Sholasticheskii renessans» XVI stoletii: vtoraiia sholastika. Filosofiiia zapadnoevropeiskogo srednevekov'ia ["Scholastic Renaissance" of the XVI century: the second scholasticism. Philosophy of the Western European Middle Ages]. Saint Petersburg, Sankt-Petersburgskii gosudarstvennyi universitet, 2005, pp. 92-108.
14. Stefan lavorskii. Skazanie ob Antihriste. Dogmat o sviatykh ikonakh [Legend of the Antichrist. The dogma of holy icons]. Moscow, «Palomnik», 1999, 287 p.
15. Ovsienko F. G. Zapas dobryh del [Treasury of merit]. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow, 2006, 845 p.
16. Feofan Prokopovich. Sochineniia [Compositions]. Moscow – Leningrad, Izdatel'skaia akademiia nauk SSSR, 1961, 502 p.
17. Stefan lavorskii. «Igo gospodne blago i bremia ego legko» [Ioh Lord's good and his burden is easy"]. *St. Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2012, no. 40, pp. 113-138.
18. Krasheninnikova O.A. Anonimnoe sochinenie «Molotok na "Kamen' very"» i ego predpolagaemyi avtor [An anonymous essay "The Hammer on the" Stone of Faith "" and its alleged author]. *Vestnik Slavianskii Kul'tur*, 2014, no. 34, pp. 116-131.
19. Stefan lavorskii. Kamen' very [The Stone of Faith]. Saint Petersburg, Obshhestvo pamiati igumenii Taisii, 2010, 768 p.

Получено: 21.08.2018

Принято к печати: 11.09.2018