

Сергий Радонежский в идеологическом противостоянии прошлого и настоящего России

Н.В. Асонов

Семисотлетие со дня рождения Сергия Радонежского стало заметной вехой в череде политических событий 2014 г., и это неслучайно. К сожалению, сегодня его имя как святого и государственного деятеля, внесшего огромный вклад в духовно-нравственное строительство нашего государства, стараются обходить молчанием идеологи либеральной модернизации России, не приемлющие ее как оплот славяно-православной цивилизации. Ведь им надо представить Россию «империей зла», к которой нельзя относиться терпимо. Поэтому, желая, как выразился Е.Г. Ясин, переписать нашу историю «с либеральных позиций», они навязывают мысль о том, что «к моменту воцарения Ивана Грозного Россия была страной разбойной». Разбой был в ней главным занятием всех слоев общества. И если общество дошло до такой степени нравственного падения, то в этом в первую очередь повинно православие, представляющее собой «церковь бронтозавров юрского периода». Но запоздалое влияние западной культуры не успело сделать нас лучше. Поэтому «доминирующий человеческий тип современной России — поздний варвар»¹.

В связи с этим становится понятным, что введение Сергия Радонежского в контекст русской истории ломает либеральный взгляд на Россию как на «империю зла». Более того, в качестве носителей этого «зла» оказываются сами гонители Святой Руси, идущие на любой подлог ради установления своего господства над ней. Таким образом, у нас нет оснований, подобно Е.М. Примакову, утверждать, что «холодная война» уже закончилась². Поражение потерпел СССР, но Православная Русь еще не сдалась, и от того, на чьей стороне в борьбе с Западом, длящейся со времен крещения Руси, окажется сегодня наша светская власть, зависит ее итог.

Каждому, кто знаком с историей Отечества, известно, что составной частью этой тысячелетней борьбы стала эпоха Сергия Радонежского. Она связана с теми направлениями мировоззрения, которые сложились во второй половине XIII в. и в полном объеме развернулись в XIV в. Это было время глобального кризиса, оказавшего решающее влияние на дальнейшее развитие всего христи-

¹ История и историческое сознание / под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012. С. 40, 54, 57, 125.

² Примаков Е.М. Россия-2012: вызовы и проблемы // Независимая газета, 2013, 16 янв.

анского мира, уже расколотого на романо-германскую и славяно-православную цивилизации. Каждой из них было присуще свое понимание догматов веры и принципов государственного устройства. В это противоборство включились все представители светской и духовной власти. Сергей Радонежский, будучи одним из столпов русского православия, не стал исключением. Он был из тех, кто создавал новый мир московской государственности как Святой Руси, не достроенной в Киевский период. Вот почему его место в этом процессе лучше всего можно понять, изучая характер идеологического противоборства той эпохи.

В то время как на Западе с конца XIII в. складывалась культура Ренессанса, возвращавшая к жизни языческий взгляд на мир, православное общество тяготело к иным правилам жизни. Они были связаны с нравственно-этическими основами раннего христианства, получившими известность как «исихазм», т. е. молчание. В отличие от западного «гуманиста», опиравшегося на свой эмпирический опыт познания, исихаст доверял мнению отцов Церкви, живших в I–VII вв. Это апостолы Павел, Иоанн, Лука, известные богословы и подвижники: Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов и Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин, Василий Великий и Ефрем Сирийский и другие.

Их учение делало ставку на соборность и потому пользовалось особым доверием народа. Помимо Евангелия, важной юридической базой исихазма стали постановления Вселенских Соборов, решавших, кроме богословских вопросов, проблему социально-политического устройства³. Встав на путь смирения и борьбы с внутренними недостатками, исихасты вели «духовную брань» со всем, что разрушало основы христианского мира с его высокой моралью. Античное (языческое) стремление к богатству, славе и телесным удовольствиям, внедрявшееся на Западе, было отвергнуто как порочное явление жизни. Главная задача светской и духовной власти виделась в борьбе с «губительными соблазнами», мешающими спасению души. Этой мерой мерилось и качество самой власти. Но если к концу XIII в. исихазм все еще носил «келейный» характер, не играя серьезной роли в государственной жизни, то к середине XIV в. он заметно расширил свою социальную базу, вступив в полемику со сторонниками Ренессанса. В 1341 г. победу в Византии одержали исихасты, дав начало православному Возрождению. Его лидер Григорий Палама поднял на щит христианскую формулу социального бытия, отвергнутую культурой Ренессанса: «если не спасешься сам, не спасет и Бог». Эта формула должна была подчинить религиозным правилам все стороны общественной жизни, прямым следствием чего стало строительство «оцерковленного государства»⁴. В нем духовная власть и церковное право должны были занять ведущее место, определяя вектор социально-политической жизни страны. Такая «оцерковленность» выражалась другой формулой: «Свет мирянам — иноки, свет инокам — Ангелы».

При этом монархия в виде союза «священства и царства» считалась основной «оцерковленного государства». Опираясь на решения Пятого и Седьмого Вселенских Соборов, проходивших в VI и VIII вв., а также на Шестую Новеллу императора Юстиниана, составленную в VI в., священство учило, что «невоз-

³ Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. С. 58–59.

⁴ Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 25.

можно христианам иметь церковь, но не иметь царя». Его власть дана нам от Бога и ее надо принимать такой, какая она есть, а не бороться с ней. В политической теории закрепился основной принцип «органической» системы власти. Ее главными частями выступали патриарх и царь. Их союз составляет душевный и телесный мир государства и общества.

Не приняв возвращения к античности, затмевающей «творения благоразумных» «творениями безумствующих», исихасты стали бороться за движение государства и общества к идеалам раннего христианства, убивающего в людях «сребролюбцев и стяжателей», ищущих «славы от человеков», а не «от единого Бога»⁵. В результате Византия «решительно повернулась спиной к Ренессансу»⁶.

Однако Запад желал навязать православному миру свою волю и потому спровоцировал в Византии религиозную войну против исихазма, мешающего внедрению языческих принципов в христианский уклад жизни. Эта война заставила часть исихастов включиться в политическую борьбу и отказаться от своего учения как чисто религиозного. Практику «молчания», свойственную «келейному исихазму», они сменили на деятельную политическую борьбу. Решающие властные полномочия политизированный исихазм старался закрепить не за «священством», а за «царством», располагающим для борьбы с врагами православия необходимым набором ресурсов власти. Передача Паламой прерогатив политического лидерства своему союзнику — царю Иоанну Кантакузину — станет тем историческим примером, опираясь на который, начнет действовать Дмитрий Донской. Но перераспределение властных полномочий в пользу светской власти не вело к подавлению «келейного» направления, стоящего за возвышение духовенства. Оно продолжало существовать как самостоятельное идейное течение, имеющее поддержку главным образом на уровне патриаршей власти. Политические успехи исихастов позволили им придать своему учению характер «панправославного движения», что и было закреплено на Константинопольском Соборе 1451 г. С этого момента оба направления исихазма стали активно проникать на Русь, перенеся из Византии его идейные разногласия.

На Руси в середине XIV в. главным проводником «келейного исихазма» стал митрополит Алексий, поставленный Византийским патриархом Филофеем. Следует отметить, что именно с этим патриархом, весьма у нас почитавшимся, связано рождение теории «Москва — третий Рим». Ведь в «Повести о новгородском белом клобуке», ранняя редакция которой относится ко второй половине XIV в., Филофей смотрит на Русь как на единственную наследницу ослабевшей Византии, способную сохранить чистоту православия в его «келейном» понимании. Не случайно в письме к Дмитрию Донскому от 1370 г. он хвалит его за «покорность

⁵ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 12, 14, 24, 25, 37, 194.

⁶ Сидоров А.И. Архимандрит Киприан и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. LV.

к святейшему митрополиту Киевскому и всея Руси»⁷ Алексею и точно такую же мысль проводит в «Увещательной грамоте» к другим русским князьям.

Воздвигая на Руси здание «оцерковленного государства», Алексей как приверженец «келейного исихазма» принадлежал к лагерю сторонников оборонительно-согласительной доктрины, занявшей ведущее место в идеологической подсистеме Руси со времен Великого князя Ярослава, его сына Александра Невского и митрополита Кирилла II. Вслед за Филофеем он требовал от князей «святительство» иметь «выше своей головы со всякою покорностью и без всякого прекословия»⁸. Алексей также стоял за сохранение над Русью власти ордынского царя, поскольку она установлена Богом за прегрешения русских людей, и только один Бог может ее снять.

Главным соратником митрополита Алексея в эти годы в пределах Московского княжества стал Сергей Радонежский. Именно на него Алексей перед своей кончиной возложил «своима рукама крестъ златъ,.. якоже некое обручение», заявив, что «се убо тебя избрахъ правити слово истинное». Хотя Дмитрий Донской на пост главы русской церкви прочил своего человека, архимандрита Митяя, но «Алексей не восхоте сего»⁹. Но сразу же после смерти Алексея в 1377 г. Митяй, став духовным отцом Дмитрия Донского, «по совету великого князя и боярь его, на митрополичь дворъ взыде» и «нача вооружитися на священники, и на иноки,.. и възстааше со властью, не обинуяся никогоже, бе бо смель зело и речь имый чисту и грозну»¹⁰.

Данные факты позволяют сделать вывод о том, что Дмитрий в эти годы отошел от принципов «келейного исихазма» и связанной с ним национальной оборонительно-согласительной доктрины, взяв на вооружение принципы оборонительно-мобилизационной доктрины. У ее истоков стоял младший брат Александра Невского, Андрей Суздальский, а затем тверские князья. Проводимая ими политика была направлена на свержение власти ордынского царя как несправедливой и утверждение политического лидерства за великим князем, а не митрополитом. Эта разница во взглядах развела Сергея и Дмитрия как идеологических противников по разные стороны баррикад. Каждый из них по-своему строил здание Святой Руси. Московский князь был уверен, что идеология «келейного исихазма», отдающая политическую инициативу в руки врагов православия, обрекает Русь на гибель. Спасти ее и создать условия для построения «оцерковленного государства» может в первую очередь светская власть. Поэтому он нуждался в таком союзнике как Митяй, способном поддерживать решительные действия светской власти и не оспаривать ее политического лидерства.

Сергей являлся полной противоположностью Митяю. Житийная Повесть о нем говорит, что преподобный игумен Радонежский и Маковский был «тихий, и

⁷ Письмо патриарха Филофея 1370 г. к великому князю Дмитрию Иоанновичу. Цит по: Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. III. М., 1995. С. 425, 426.

⁸ Цит. по: Митрополит Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 256.

⁹ Полное собрание русских летописей (далее ПСРЛ). Т. XI. М., 2000. С. 34, 35.

¹⁰ ПСРЛ. Т. XI. С. 36, 37.

кроткий, и смиренный». Он полагал, что только непрестанная молитва и бескорыстный труд «молчальников», позволяющие не противиться злу путем насилия, приведут к нравственному возрождению Руси, и тогда Господь освободит ее от власти ордынского царя. Следуя аскетизму раннего христианства, практикуемого сторонниками «келейного исихазма», Сергей избрал путь «иноческого жития пустынного», ибо «любяше же святой зело молчание... и божественныя сладости безмолвия». А пустыннику, избравшему аскетический путь, политика не нужна. Он выше ее суетной философии и проблем, связанных с борьбой за власть. Иначе зачем уходить в пустынь? А Сергей, как следует из Повести, «не можаше отлучитися отъ сладости молчалныя и безмълвныя»¹¹.

Как сторонник «келейного исихазма» Сергей по благословию патриарха Филофея и митрополита Алексия стал вводить «общежительные» монастыри, свободные от «земной привязанности», открывая входящим в них широкие возможности для духовно-нравственного совершенствования «в безмълвии жити» и «никому же ничтоже свое держати, ниже своимъ звати что, но вся обща имети»¹². Жительство такого рода было «трудно и жестоко, и гладно, и нищетоно». Летописец отмечает, что жизнь Сергия Радонежского и тех, кто за ним шел, была такова: «постъ, жажда, сухоядение, безпостелие, бдение, чистота телесная и душевнаа, устнама мълчание, труди телеснии всегдашнии, плоти умръщвление, тихость, кротость, смирение нелицемерное, молитва непрестаннаа, разсужение доброразсудное, любовь съвръшенаа, худость ризнаа, нищета безмерная, память смертнаа, страхъ Божий безпрестани»¹³. Именно в этих монастырях утвердилось и получило распространение в XV в. учение «нестяжателей», изложенное вождем «заволжских старцев» Нилом Сорским. Возможно, в практике «нестяжания» он и Сергей видели возрождение духовных основ «эпохи судей» с ее высокой духовностью, полагая, что, идя этим путем, Московская Русь сможет заступить место предавшего союз с Богом Израильского царства. Может быть, по этой причине Сергей иначе, нежели это делал любимец Дмитрия Донского Митяй, решал проблему власти и управления: «иже хто хоцетъ быти старейший, буди всехъ менши и всемъ слуга»¹⁴.

Поскольку только такой путь земной жизни православного человека был для Сергия Радонежского истинным, создавая социально-политическую гармонию, «побеждающую страх перед ненавистной рознью мира сего», он знаменем «келейного исихазма» избрал образ Святой Троицы, видя в нем символ «постоянного делания добра». Такая позиция, занятая им, дает основание сомневаться в том, что именно он благословил на борьбу с Ордынским царем Дмитрия Донского, принявшего противоположную оборонительно-мобилизационную доктрину. Как сторонник «келейного исихазма» Сергей мог быть только созерцателем, скорбящим о страданиях Руси, не вмешиваясь в противостояние Московского князя с Ордынским царем. Данная политическая установка не могла

¹¹ ПСРЛ. Т. XI. С. 127, 132, 133.

¹² ПСРЛ. Т. XI. С. 140.

¹³ ПСРЛ. Т. XI. С. 140.

¹⁴ ПСРЛ. Т. XI. С. 138.

поколебать его убеждений даже в том случае, если представителем «царя» являлся темник Мамай. Ведь, любя врагов своих и данную от Бога власть царя (пусть даже ордынского), следует терпеть их насилие, т. к. Господь любит смиренных, а не гордых и восставших.

Однако, как свидетельствуют источники, к 1380 г. влияние сторонников «келейного исихазма» на светскую и духовную власть в Московском княжестве резко упало. Политический авторитет Дмитрия и проводимого им курса на утверждение принципов оборонительно-мобилизационной доктрины имел явный перевес в силах. Дмитрий упорно не замечает Сергия и даже не приглашает его на Собор, где решалась судьба преемника Алексия на митрополичьей кафедре. На этом Соборе все приглашенные представители духовной власти заняли сторону Московского князя. Против выступил только старый союзник Сергия Дионисий Суздальский, «понеже Дионисей съ Митяемъ вражду имяше»¹⁵. Помимо Дионисия узамы идейного братства Сергий был связан с митрополитом Руси Киприаном. Возможно, что именно это обстоятельство в ряду прочих заставило Дмитрия задержать Киприана на границе еще в 1378 г., не пустив его в Москву как своего политического противника, способного помешать проведению в жизнь принципов оборонительно-мобилизационной доктрины.

Не случайно все документы, рассказывающие о первой большой победе русских над войском ордынского царя на реке Воже в 1378 г., молчат о союзе Дмитрия Донского и Сергия Радонежского. На бой его благословлял другой человек, связанный с ним общими политическими взглядами. Похоже, что аналогичная ситуация сохранилась и к 1380 г. О встрече Дмитрия Донского и Сергия перед Куликовской битвой «вспоминают» литературные памятники только со второй половины XV в., поэтому доверять им в данном вопросе очень сложно. К тому же главный информативный источник о Сергии Радонежском, каковым является Патриаршая или Никоновская летопись, стал составляться в 20-е годы XVI в. при дворе митрополита Даниила Рязанца. Именно в это время шла острая полемика между сторонниками и противниками обособления Русской Церкви от Константинополя. Максим Грек и его соратники, желая восстановить прежнюю власть вселенского патриарха над Московской Церковью, укоряли нашу духовную власть за то, что «в Москве митрополит поставляется своими епископами, без благословения Царегородского патриарха, а все то за гордость не принимают патриаршего благословения и ставятся собою самочинно и бесчинно». А коль скоро русская Церковь погрязла в гордости, самочии и бесчинии, то откуда у ее носителей может быть святость? Осужденному в 1525 г. за вины против светской и духовной власти России Максиму Греку Даниил Рязанец ставил в вину его желание «укорять и хулить святых чудотворцев Петра, Алексея и Иону, митрополитов всея Руси и преподобных чудотворцев Сергия, Варлаама, Кирилла, Пафнутия и Макария». Даниил не мог также согласиться с мнением Максима о том, что «они держали города, волости, села, людей, собирали пошрины и оброки, имели богатства, а потому им нельзя быть чудотворцами»¹⁶.

¹⁵ ПСРЛ. Т. XI. С. 44.

¹⁶ Цит по: *Митрополит Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. IV. Часть I. М., 1996. С. 101–102.

Подобные беспочвенные обвинения в адрес русской духовной власти должны были получить достойный отпор, что и было сделано при составлении нового летописного свода, не только включившего в себя подробное житие Сергия, но и раскрывшего его роль в строительстве на Московской земле «оцерковленного государства». Кроме того, важно было показать «единомыслие» светской и духовной власти в эпоху Сергия Радонежского не только в идеологической борьбе с греками, мечтающими взять реванш за потерю своего политического и духовного влияния на Северо-восточную Русь. Надо было еще оправдать именем Троицкого игумена стремление «стяжателей» свергнуть власть ордынского царя, перетянув Ивана III на сторону оборонительно-мобилизационной доктрины. Наиболее примечательно в этом плане «Сказание о Мамаевом побоище», окончательно составленное в последней четверти XV в. Именно оно дает самую полную версию союза Дмитрия Донского и Сергия Радонежского.

Поэтому есть смысл довериться более ранним сведениям, изложенным в Софийской I летописи, составленной при дворе митрополита во второй четверти XV в. и по-иному раскрывающей ход событий. Это время торжества «келейного исихазма» и оборонительно-согласительной доктрины. Здесь имя Сергия упоминается всего три раза. Причем все три раза он не фигурирует в качестве союзника Московского князя, вдохновившего его на борьбу с ордынским царем. В первый раз в 1365 г. Сергей закрывает церкви в Нижнем Новгороде, когда Дмитрию шел всего пятнадцатый год и вся реальная власть была в руках единомышленников митрополита Алексия. Второй раз Сергей упоминается под 1380 г., когда прислал Дмитрию на Дон свое «благословение». А в третий раз в связи с кончиной Дмитрия в 1389 г. Летопись сообщает, что Московский князь свое первое путешествие совершил не к святой Троице, а к «пречистей матери божией богородице», покровительствующей Московскому великокняжескому дому. Троицу же в качестве своей главной покровительницы помимо Сергия Радонежского избрала Псковская земля, политическая доктрина которой отставала народно-вечевую модель управления, враждебную монархическому устройству власти, ставящему «царство» выше «священства» и потому не приемлемому для Москвы. Не случайно и в свое второе путешествие, согласно данной летописи, Дмитрий снова отправился к «богородице» в город Коломну, т. е. туда, откуда им был приглашен на митрополичий стол Митяй. Там он имел надежную поддержку со стороны духовенства и там испросил благословения у местного епископа Герасима. Пришел Дмитрий, сообщает летопись, «к Пречистей и к епископу Герасиму и рече ему: “Благослови мя отче, пойти противу сего окаянного сыроядца Мамая”. И святитель Герасим благослови великаго князя Дмитрия Ивановича... пойти противу нечестивых агарян»¹⁷.

Читая эту летопись, складывается впечатление, что именно Коломна, а не Троицкая обитель была в эти годы главным духовным центром Московского княжества, принявшим доктрину Дмитрия Донского. Именно это обстоятельство заставило Тохтамыш в 1382 г. вслед за Москвой сжечь Коломну, тогда как о сожжении Троицкой обители источники не упоминают. Нашествие на Москву Тохтамыша косвенно засвидетельствовало сохранившееся идеоло-

¹⁷ ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. М., 2000. Стб. 459–460.

гическое противоборство Сергия и Дмитрия, указав им разные маршруты спасения. Из осажденной ордынцами Москвы Сергей отправился во враждебную ей Тверь, туда, где прибывал митрополит Киприан, а Дмитрий «вборзе» искал спасения в своих Костромских владениях¹⁸.

Как мы видим, попытка Дмитрия Донского форсировать события путем применения силы, обескровила Московское княжество. Его политическое влияние в Восточной Европе было сильно подорвано, что привело в 1385 г. к утверждению католичества в Литве, склонявшейся до того к православию, ослаблению влияния Москвы на крупные удельные центры и последующему переходу Смоленского княжества под власть Литвы. Все это заставило Дмитрия, а затем Василия I отойти от прежнего курса и искать сближения с лидерами «келейного исихазма». В итоге принятая на вооружение Дмитрием Донским оборонительно-мобилизационная доктрина потерпела неудачу, открыв возможности для широкого распространения с конца 80-х годов XIV в. оборонительно-согласительной доктрины и принципов «келейного исихазма». В XV в. Русь поднимается на высшую ступень своего духовно-нравственного развития (сформировавшего «загадочную русскую душу»), нашедшую свое прямое отражение в небывалом расцвете монастырей и в уникальных памятниках отечественной иконописи, до уровня которых Запад так и не смог подняться. Это был успех Сергия Радонежского и тех, кто пошел за ним, строя вместо материально обустроенной и своекорыстной Великой России, духовно процветающую Святую Русь. Ее коренное разрушение началось с Петра I и продолжилось в ходе революционных преобразований начала и конца XX в.

Список используемых источников

1. *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
2. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995.
3. История и историческое сознание / под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012
4. *Митрополит Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. III. М., 1995.
5. *Митрополит Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. IV. М., 1996.
6. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ).
7. *Примаков Е.М.* Россия-2012: вызовы и проблемы // Независимая газета, 2013, 16 янв.
8. *Прохоров Г.М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000.
9. *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
10. *Соловьев С.М.* Сочинения Кн. II. М., 1988.

¹⁸ См.: ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. Стб. 473; Соловьев С.М. Сочинения Кн. II. М., 1988. С. 280.