

Ю. В. Кагарлицкий
(Институт русского языка
им. В.В. Виноградова
РАН, Москва)

Самодержавная власть и ее религиозные основания: Русская церковная риторика XIX века перед вызовом политической современности

Оценка царской власти в христианской традиции располагается в диапазоне между двумя противоположными, но на самом деле имеющими общее основание позициями. Действительно, традиция признавала, что в основе мироустройства лежит единый патерналистский порядок, увенчивающийся фигурой Царя Царей. Так что, с одной стороны, монарх оказывался земным воплощением этого порядка, и его власть получала, таким образом, сакральную санкцию. С другой стороны, власть светская и власть церковная могут соперничать за власть над телом и душой человека. Требования христианского вероучения могут вступать в противоречие с долгом гражданина; интересы церкви часто не совпадают с интересами государства. В этой ситуации притязания земного монарха на власть могут рассматриваться как чрезмерные, не соответствующие христианским представлениям и т. п.

Можно себе представить проповедника, который рассматривает себя как представителя инстанции, авторитет которой не уступает авторитету носителя верховной власти в государстве. Однако именно такая позиция была нехарактерна для русских проповедников. Прежде всего они чувствовали себя до некоторой степени на чужой территории. Вплоть до второй половины XVII в. (а по большому счету — до начала XVIII в.) проповедь не была укоренена в великорусском церковном быту. Проповедничество пришло в Россию вместе с украинскими учеными монахами, устремившимися в петровскую эпоху (а частью и ранее) в Великороссию и склонными насаждать здесь свои стандарты духовного образования и свои вербальные практики. На протяжении первых двух или даже трех четвертей XVIII в. проповедническое слово оставалось прерогативой крупных городов, а в их пределах — важнейших соборов. Разумеется, при таком характере бытования немногочисленные проповедники (часто иерархи) адресовались или к узкому придворному кругу, или к урбанизированной служилой публике (чиновничеству, офицерству, столичному или губернскому купечеству). В этих условиях проповедь оказалась (по крайней мере, поначалу) скорее удачно найденным элементом церковного официоза, нежели типичным средством воспитания паствы. Проповедник же был обречен солидаризироваться с властью.

Украинские ученые клирики, преобладавшие в первом поколении русских проповедников, часто исходили из представления о равном достоинстве двух властей, светской и духовной. Эта доктрина коренилась в католическом вероучении и имела распространение постольку, поскольку украинское духовное образование было зависимо от латинской схоластики. Однако в России им приходилось привыкать к новым реалиям. Единичные случаи относительно независимого поведения (Стефан Яворский при Петре, Арсений Матвеевич при Елизавете и Екатерине) не открывали дорогу многим, но напротив, убеждали их, что этот путь чреват серьезными проблемами для избравшего его. С одной стороны, царская власть подозрительно относилась к любым претензиям церкви на реальную власть (еще в XVII в. вспыхивает конфликт между патриархом Никоном и Алексеем Михайловичем, завершившийся опалой Никона). С другой стороны, официальная церковь была естественным и традиционным союзником светской власти, будучи заинтересованной в жестком авторитарном порядке, в котором ей гарантированно отводится важнейшее

место. Так или иначе, место официального оратора, отведенное проповеднику и в любой момент с легкостью у него отбираемое, навязывало предельно конформистскую линию поведения.

Итак, русский проповедник из двух позиций вынужденно выбирает ту, которая не предполагает духовной оппозиции светскому абсолютизму. Монарх воплощает собой универсальный космический принцип власти: дети подчиняются отцу, слуги господину, подданные монарху, все люди Богу. Этот принцип последовательно реализуется в различных библейских и евангельских сюжетах, эпизодах церковного предания, образном языке притч и поучений. Им определяется и базовый механизм, с помощью которого проповедь осваивает актуальные события: события и их участники соотносятся с теми или иными событиями и персонажами священной истории. Носитель верховной власти в этой перспективе сближается с сакральными героями — библейскими царями, патриархами и даже Иисусом Христом. Законность его власти естественным образом подтверждается тем, что в личности монарха воплощены вечные образцы, а его власть основана на том же вечном принципе, который Господь положил в основу мироздания.

Однако между реальным и сакральным неминуемо возникает напряжение — как из-за того, что реальный человек не всегда соответствует идеальным представлениям, так и из-за того, что соображения государственной пользы не отвечают христианским принципам. Даже если они им прямо не противоречат, то во всяком случае сообщают человеческим поступкам совсем иную перспективу.

Пока речь идет лишь о несоответствии между реальным лицом с его слабостями и идеалом, напряжение преодолевается за счет панегирической идеализации реального лица. В проповеди провозглашается соответствие монарха вневременным сакральным канонам; в этом одновременно и констатация незыблемости порядка, политического и космического, и обоснование власти конкретного монарха. При этом проповедник мог, приписывая монарху те или иные предполагаемые достоинства, маскировать за этими похвалами свои собственные взгляды, пожелания, программные установки; дидактический потенциал панегирического дискурса хорошо известен.

В эпоху петровских преобразований напряжение между реальной практикой монархической власти и сакральными образцами существенно возрастает. Ситуации, в которых обнаруживается несоответствие между этими планами, возникают постоянно, причем, даже если речь идет о сиюминутной политической конъюнктуре или малоприятном эксцессе, предполагается, что проповедник будет рассматривать действия монарха *sub specie aeternitatis* и, следовательно, обосновывать их как реализацию некоего незыблемого права или неотъемлемой привилегии. Наиболее успешное решение этой проблемы было реализовано Феофаном Прокоповичем: сближение монарха с сакральным образцом представало как присвоением ему не столько достоинств последнего, сколько абсолютных прав и прерогатив. Как показали в свое время Виктор Маркович Живов и Борис Андреевич Успенский, в это время становится особенно актуальным отождествление монарха с Богом: охотно используется игра слов, сближающая «христа Господня» (помазанника Божия) и Иисуса Христа; сентенция *Бози есте и сынове вышняго вси* (Пс. 81:6) толкуется как признание божественной природы любого монарха¹.

Столь щедрое расходование сакральной топики на оправдание любых кульбитов верховной власти происходило в рамках вообще беспрецедентной эксплуатации всех

¹ Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 110–218.

культурных механизмов, обеспечивающих функционирование режима неограниченной, абсолютной власти. Весьма симптоматично, что после смерти Петра ему не находится преемника, который стал бы новым воплощением универсального принципа власти. На протяжении трех четвертей века русский престол занимали женщины, поскольку именно они, по тонкому замечанию исследователя, могли оставаться верными петровскому замыслу вестернизации и одновременно избавлять правящую элиту «от страха перед возвращением разрушительной энергии основателя»². Таким образом, есть основания говорить о глубоком кризисе патриархального характера власти.

Нам приходилось писать о том, как этот кризис отражался на риторических стратегиях проповедников середины и конца XVIII в.³ Права императриц на осуществление абсолютной власти были всегда сомнительны, поэтому проповедник сосредотачивался на восхвалении беспримерных качеств самодержицы, позволивших ей занять престол. С другой стороны, именно специфический характер женской власти (с ее естественной атрибутикой покровительницы изящных искусств и европейской образованности) облегчал существование в среде правящего класса различных форм философского и политического свободомыслия. Идеология Просвещения была вызовом тому традиционному порядку, который завершался фигурой Вседержителя, но не политическому режиму в России, ибо земной субститут этой фигуры здесь отсутствовал. При дворе Екатерины уживались аристократ-вольнодумец и ученый монах, порицающий в своих проповедях власть имущих. Ни тот, ни другой не угрожали режиму и не чувствовали себя гонимыми.

Установившаяся в России гинекократия ставила проповедника в сложное положение: по замечанию исследователей, «место помазанников-императоров большую часть времени занимали императрицы, именовать которых “христом” было несколько неудобно»⁴. То же самое можно сказать по сути о любом имени, которое бы ассоциировалось с силой, властью, доминированием; носителями этих качеств в духовной традиции являются мужские персонажи. Нам приходилось подробно останавливаться на том, как проповедник выходил из этого положения⁵. Однако в более длительной перспективе это попросту заставляло оратора искать способов репрезентации верховной власти, не предполагающих активного использования традиционной топики. Одновременно в социальной элите падал интерес к духовной традиции. Он вытеснялся интересом к масонским практикам, европейской мистике, внецерковным формам христианства. Это не могло не оказывать воздействия на проповедь, и в некоторых проповедях крупнейших церковных ораторов екатерининской эпохи Гавриила Петрова и Платона Левшина можно не встретить ни одной ссылки на Писание, но только абстрактные моралистические рассуждения. Иными словами, кризис традиционной монархии сопровождался кризисом авторитета духовной традиции.

В XIX в. ситуация радикальным образом меняется сразу на нескольких уровнях. В России восстанавливается исконный порядок осуществления монархической власти — наследственная передача власти лицу мужского пола. Случайно или закономерно, это

² Уортман Ричард С. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. Том 1. От Петра Великого до смерти Николая I. М., 2002. С. 100.

³ Кагарлицкий Ю. В. Сакрализация как прием: Ресурсы убедительности и влиятельности имперского дискурса в России XVIII века // Новое литературное обозрение. №38 (4/1999). С. 66–77.

⁴ Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и Бог. С. 141.

⁵ Кагарлицкий Ю. В. Сакрализация как прием; Кагарлицкий Ю. В. Риторика уподобления и риторика соревнования: Фигуры сближения имен в русском духовном красноречии XVIII века // Именослов. Заметки по исторической семантике имени. М., 2003. С. 209–230.

происходит как раз тогда, когда в полной мере обнаруживается деструктивный потенциал просветительского свободомыслия: философия энциклопедистов из салонов выходит на улицы и площади и приводит к крушению самого принципа монархической власти — принципа, который еще недавно казался незыблемым. Новые веяния бросают вызов традиционному порядку в целом; государству теперь угрожают не непомерные амбиции церковников, а церкви — не чрезмерные аппетиты государства. Незадолго до начала духовной карьеры нашего героя митрополит Гавриил Петров писал к графу П. В. Завадовскому, призывая его следить за должным соблюдением постов в учебных заведениях: «Мы видим плачевный и ужасный пример Франции. Папы разрушили установления церкви. Отсюда вышел Вольтер и нынешняя Франция. Они почитали малостью, но сия малость хранила союз между государями и народом... Долг мой велит ваше сиятельство просить, чтобы посты в нормальном училище хранимы были; нарушение же их будет всеобщей проповедью для России, могут ли преступники закона церкви быть учителями закона»⁶. Смысл призыва совершенно очевиден: поднимается новая волна, равным образом враждебная и церкви, и правящей элите.

Таким образом складывается характерное для XIX в. противопоставление между церковью и государством, с одной стороны, и свободомыслием мировоззренческим и политическим, с другой. Именно это противопоставление оказывается историко-культурной рамкой для проповеднического творчества Филарета Дроздова.

3. Филарет Дроздов (в миру Василий Михайлович Дроздов, 1782 ст.ст. или 1783 н.ст.—1867) был наиболее заметным иерархом русской церкви николаевской эпохи, а возможно, и всего XIX столетия. Его проповеднический дар рано был замечен духовным начальством и публикой. Здесь нет возможности давать даже краткий обзор его жизненного и творческого пути, тем более что московскому святителю и его наследию посвящено множество монографий, главы в трудах по истории церкви, статей. Мы укажем на важные, с нашей точки зрения, обстоятельства. Если предыдущее поколение русских церковных деятелей: Платон Левшин, Гавриил Петров, Амвросий Подобедов — уже на склоне лет или в зрелом возрасте было застигнуто французской революцией и последующими событиями, то Филарета Дроздова общеевропейский кризис начала XIX в. застал совсем молодым человеком и сыграл определяющую роль в становлении его политического мировоззрения. Впоследствии в «Слове при гробе... Александра I» (1826) Филарет афористически кратко выразил свое отношение к этой эпохе: «...не тихое утро России, но бурный вечер Европы» [231]⁷. Позднее, уже под впечатлением европейских революций 1848 г. в «Слове в день рождения благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича» он выскажется еще более злое: «Когда темнеет на дворе, усиливают свет в доме»⁸.

3.1. На протяжении всей своей церковной карьеры Филарет активно отстаивает ключевую роль духовной традиции в обосновании монархической власти. Конец «женского царства», возвращение к патриархальной, андроцентрической семантике вновь позволило проповеднику усматривать изоморфизм между миром верховной власти и миром сакрального текста. В «Слове в день торжественного венчания и священного помазания на царство благочестивейшего Государя Императора Александра Павловича» (1821), сказанном на тему: *Не прикасайтесь помазанным Моим* (Пс. 104:15), Филарет не только при-

⁶ Знаменский П.В. Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. 1875. №7–8. С. 346.

⁷ Святитель Филарет (Дроздов). Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 231.

⁸ Там же. С. 430.

водит обычную для христианской дидактики аргументацию в пользу почитания светской власти монарха. Слушателям предлагается образцовое рассуждение, раскрывающее космический принцип власти, о которой мы говорили выше:

Изыскателю беспристрастному нетрудно уразуметь, каким образом власть по учению Христианскому происходит от Бога. Откуда сие множество людей, соединенных языком и обычаями, которое называют *народом* <в цитатах здесь и далее всюду курсив Филарета — Ю.К.>. Очевидно, что сие множество *народилось* от некоего меньшего племени, а сие произошло от семейства. Итак в семействе, собственно так называемом, лежат семена всего, что потом раскрылось и возросло в великом семействе, которое называют государством. Следственно, там должно искать начатки и первый образ власти и подчинения, видимые ныне в обществе. Отец, который естественно имеет власть дать жизнь сыну и образовать его способности, есть первый властитель; сын, который ни способностей своих образовать, ни самой жизни сохранить не может без повиновения родителям и воспитателям, есть природно подвластный. Но как власть отца не сотворена самим отцом и не дарована ему сыном, а произошла вместе с человеком от Того, Кто сотворил человека, то и открывается, что глубочайший источник и высочайшее начало первой, а следственно, и всякой последующей между людьми власти есть в Боге⁹.

Тем самым дается обоснование власти мужской и власти наследственной (подробнее о наследственной передаче власти в интерпретации Филарета см. ниже).

3.2. Миру духовной традиции, на которой покоится здание наследственной монархии, у Филарета противостоит нелепый в своей секулярной гордыне мир новых политических веяний. В том же «Слове в день.. венчания...» он говорит: «...удивляюсь и сетую, вспоминая, как некоторые вопреки столь ясному учению первых, истинных, Богодуховенных учителей Христианских, что *власть от Бога*, среди Христианства вздумали учить, что власть — от народа»¹⁰. Ту же мысль он повторяет в «Слове в день рождения благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича» (1848), т. е. спустя более чем четверть века, уже на основе опыта новых европейских революций:

Перестав утверждать государственные постановления на слове и власти Того, *Кем царие царствуют* (Притч. 8:15), они уже не умели ни чтить, ни хранить царей. Престолы стали там не тверды, народы обьюродели. Не то чтобы уже совсем не стало разумевающих, но дерзновенное безумие взяло верх и попирает малодушную мудрость, не укрепившую себя премудростию Божию. Из мысли о народе выработали идол и не хотят понять даже той очевидности, что для столь огромного идола неостанет никаких жертв. Мечтают пожать мир, когда сеют мятеж. Не возлюбив свободно повиноваться законной и благотворной власти царя, принуждены раболепствовать пред дикою силою своевольных скопищ. Так твердая земля превращается там в волнуемое море народов, которое частью поглощает уже, частью грозит поглотить учреждения, законы, порядок, общественное доверие, довольство, безопасность¹¹.

Решительное развенчание политического свободомыслия и свободомыслия философского, деистического или атеистического, осуществляется Филаретом параллельно и как бы в единой связке. Вот он в «Слове в день рождения... Государя Императора Николая Павловича (1834) обличает «мудрование сынов века сего», в котором выделяет две основные мысли:

⁹ Там же. С. 152–153.

¹⁰ Там же. С. 152.

¹¹ Там же. С. 430–431.

...первая, что мир идет по своим законам, и потому один или несколько человек напрасно усиливались бы дать сей огромной машине желаемое направление; другая, что человечество само собою идет к совершенству, и потому немного важности в том, как ударяешь ничтожным веслом твоим по широкой реке времени, которая и без того течет, и все по ней плывущее, влечет к морю совершенств разного рода¹².

Механистическому взгляду на мироздание и прогрессистскому взгляду на общество Филарет противопоставляет свободный выбор в пользу соблюдения христианских заповедей и следования всего человечества по пути, «который Откровение Аврааму нарекло... *путями Господними*, который, впрочем, в основании есть единый путь Господень»¹³.

Характерно, что «мудрование сынов века сего» распространено, по мнению Филарета, главным образом в Европе. Россия для него едва ли не единственная твердыня закона, хранительница того самодержавия, которое и является законным строем, освященным авторитетом христианского вероучения. Он не жалеет слов, чтобы польстить в этом смысле своим слушателям. В «Слове в день тезоименитства... цесаревича Александра Николаевича» (1832) он остроумно замечает: «В собрании боящихся Бога и чтущих Царя не трудно возвещать сие учение. Прежде нежели предложено, уже оно принято, прежде нежели проповедано, исполняется. Ибо что привело вас в сей Дом Божий, как не благочестие или страх Божий?»¹⁴. В «Слове в день рождения благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича» (1848) он провозглашает, что «царская власть есть *Божественное учреждение*»¹⁵ и «наследственность царской власти есть также Божественное учреждение»¹⁶, а затем проводит такую параллель: если человек, не являющийся россиянином, возможно, спросил бы, почему проповедник считает эти нормы, установленные только для Авраама и его потомства, всеобщими, то от россиянина можно ожидать противоположного вопроса: «к чему труд удостоверения о Божественном учреждении и благотворности наследственной царской власти? Сие учение уже написано на сердцах Россиян» [там же]¹⁷. Таким образом, в то время, когда на Западе берут верх новейшие учения, в России господствуют духовная традиция и предусмотренный ею строй общественной жизни.

Темы, которые затрагивает Филарет, и выводы, которые он делает, вполне традиционны. Однако риторика Филарета принципиально отличается от риторики его предшественников. Для последних вселенский принцип власти, связующий авторитет церкви и могущество монарха, не только и не столько рационально утверждается, сколько присутствует постоянно, здесь и теперь. Судьбы церкви и монархии едины, ибо они равным образом связаны с властью, с правом вязать и решать. Филарет, напротив, избегает слишком тесно увязывать эти судьбы.

Так, в «Слове в день тезоименитства... цесаревича Александра Николаевича» (1832) он критикует «сомнения и подозрения», смысл которых в том, что союз церкви и трона взаимовыгоден. Менее всего проповеднику хотелось бы быть понятым таким обра-

¹² Там же. С. 324.

¹³ Там же. С. 325.

¹⁴ Там же. С. 302–303.

¹⁵ Там же. С. 430.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

зом, что вера в Бога нужна для сохранения самодержавного миропорядка, а самодержавие выгодно церкви для утверждения ее истины:

Да, есть в том польза, когда Олтарь и престол союзны, но не взаимная польза есть первое основание союза их, а самостоятельная истина, поддерживающая и тот, и другой. Благо и благословение Царю, покровителю Олтаря, но не боится Олтарь падения и без сего покровительства. Прав священник, проповедующий почтение к Царю, но не по праву только взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось и без надежды взаимности¹⁸.

Филарет не отрицает, напротив, всячески подчеркивает важность установленных от Бога законных институтов. Они очень полезны обществу, поскольку *в меру возможности* способствуют сдерживанию греховных сторон человеческой природы. Но проповедник не забывает подчеркнуть, что этот инструмент несовершенен; так, в «Слове в день рождения Государя Императора Николая I» (1851) он высказывает традиционное и тривиальное суждение о полезности закона и власти, но тут же оговаривается:

Благословим закон и власть, которые, поставляя, указуя и защищая по необходимости поставленные пределы свободным действиям, сколько могут, препятствуют злоупотреблению свободы естественной... Я сказал: сколько могут, потому что совершенного прекращения злоупотреблений свободы... не только нельзя ожидать от закона и власти земных, но для сего не довлеет и закон Небесного Законодателя¹⁹ [459].

Подобные пассажи выглядят так, как будто Филарет верит в божественную природу монаршей власти, но не желает возлагать на нее чрезмерных надежд. Весьма показательно следующее его замечание (в переписке): «Трудно слову церковному вступить в политическую сферу, не соступя с поприща духовного. Но вступивши на сей путь однажды, окажется некоторая необходимость идти по нем, и могут даже повлечь, куда неудобно следовать. В войну 1806 или 1807 года Св. Синод, думая сильно поддержать правительство, назвал Наполеона антихристом: а потом с антихристом заключил мир»²⁰. В этом рассуждении звучит упрек светской власти и за то, что она охотно использует церковь в своих конъюнктурных интересах, и за то, что она недостаточно сильна и надежна, чтобы чувствовать себя за ней, как за каменной стеной. Такой двоякий упрек мог бросить только человек XIX в., для которого могущественный тиран, притесняющий церковь, и праведный царь, надежда и защита всего православного народа, — образы равно далекие от реальности.

Важным элементом проповеди XVIII в. было сближение монарха с сакральными образами. В этом сближении легко усмотреть избыток лести, чрезмерный конформизм придворных проповедников. Филарет чурается этого — и удостоивается похвалы историка: «Когда Филарет произносил приветственные речи царям, его слова звучали властно и независимо. Святитель никогда не мог допустить ничего роняющего. Святитель никогда не мог допустить ничего роняющего достоинство иерархии. Платоновы приветствия порою превращались в гиперболические хвалы, его витийство граничило с лестью царед-

¹⁸ Там же. С. 304.

¹⁹ Там же. С. 459.

²⁰ *Зубов В. П.* Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001. С. 140.

ворца. Филарет говорил с царями, как иерарх, помазывающий их на царство»²¹. Как известно, Филарет не только не практиковал именование монарха «христом», но и высказывал отрицательное отношение к этой традиции и вообще к различным проявлениям культа монарха²². Нам представляется, что причины кроются не только в независимом характере Филарета (как и иное отношение к подобным фигурам у его предшественников определялось не только их действительным или мнимым сервиллизмом).

В уже упоминавшемся «Слове в день торжественного венчания и священного помазания на царство... Александра Павловича» Филарет, как уже говорилось, приводит множество доводов в пользу неприкосновенности царской власти. Однако эти доводы никак напрямую не замыкаются на личность монарха. Например, говорится о божественном происхождении власти Авраама, но не добавляется к этому, что так же божественна и власть правящего императора и его наследников. Напротив, он подчеркивает, что важен сам по себе принцип самодержавия (или даже шире, принцип от Бога установленной власти, поскольку для Филарета она всегда монархическая). Более того, к концу проповеди Филарет внезапно заговаривает о том, что и те владыки, которые «никогда не были освящены видимым помазанием», тоже предстают в Св. Писании как помазанные. Можно было бы понять этот пассаж, помести его проповедник в начале проповеди. Тогда бы мы столкнулись с типичным для школьной проповеди построением: христианское вероучение признает божественной даже власть языческих царей, тем более священная и неприкосновенна власть христианского монарха, и наконец, проповедник естественным порядком подходит к упоминанию ныне царствующего властителя. У Филарета дискурс разворачивается в противоположном направлении: сначала бегло упоминается о том событии, к которому относится проповедь и которое связано с личностью Александра, но затем круг правителей, о которых идет речь, начинает расширяться и в конце концов захватывает даже тех царей, которые, казалось, никак не могут быть помазанниками Господними. Такая последовательность изложения необычна и объясняется специфической установкой Филарета — указать на незыблемость политических основ христианского общежития, но не дать истолковать себя так, как будто он обосновывает текущую политическую или правовую практику.

Особого внимания заслуживают те случаи, когда Филарет все же сопоставляет носителя верховной власти (впрочем, очень осторожно и с оговорками) с сакральным персонажем. Примером может служить «Слово по освящении храма и по принесении Господу Богу молитв о предохранении от губительной болезни» (1830) — знаменитая проповедь, сказанная Филаретом во время холерной эпидемии. Проповедник рассказывает историю Давида, который «впал в искушение тщеславия, хотел показать силу своего царства и повелел исчислить всех способных носить оружие, тогда как такое исчисление совсем не было в употреблении у Евреев. И праведник не безопасен от падения, когда вознерадит»²³. Господь наказал Давида тем, что послал Израилю мор. Не видится ли нам нечто подобное грозному видению Давида, вопрошает проповедник. И ответив на этот вопрос утвердительно, задает другой: «Что же нам делать? Я думаю то же, что сделали Давид и жители Иерусалима при виде Ангела погубляющего. *Паде Давид и старейшины Израилевы, облеченнии во вретнице, на лице свое* (1 Пар. 21:16)... Повергнем, братия, сердца наши пред Богом во смирении, в покорности неисповедимым судьбам Его»²⁴.

²¹ Там же. С. 130–131.

²² Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог. С. 188.

²³ Филарет Дроздов. Избранные труды. С. 278.

²⁴ Там же. С. 279.

Этот намек, разумеется, не мог быть оставлен незамеченным и дает нам основание говорить о незаурядной смелости святителя. Подобный выпад против царствующего монарха достоин быть поставленным в один ряд с известной эскападой Стефана Яворского. Напомним, что в 1712 г. Стефан произносит проповедь в день св. Алексия человека Божия (17 марта), в которой он сравнивает благочестивого царевича Алексея Петровича с тезоименным святым и противопоставляет ему человека законопреступного, в котором слушатели узнавали Петра²⁵. Два эпизода, разделенные более чем столетием, похожи тем, что и в том, и в другом случае проповедник достаточно дерзко критикует монарха (в истории имперской России таких выступлений единицы). Однако для Стефана все построено на антитезе несправедного царя и праведного наследника, гонителя церкви и ее чаемого в недалеком будущем защитника. У Филарета все иначе; сближение носит сложный, многослойный характер. С одной стороны, император сближается с человеком, совершившим греховный поступок. С другой, царь Давид не просто грешник, он праведник, поддавшийся соблазну: «И праведник не безопасен от падения, если вознерадит». Наконец, в самой библейской истории содержится нравственный урок и намечен путь к избавлению от страшной напасти. Иными словами, сближение Николая и Давида насыщено различными смыслами, однако ни сама по себе власть императора, ни какие-либо аспекты его политики не получают благодаря этому сближению никакого дополнительного обоснования. Скорее слушатель приходит к выводу, что искусства верховной власти во все времена и для всех людей сходны между собою.

Другой, весьма показательный пример сближения монарха с сакральным персонажем дает «Слово в день рождения Его Императорского Величества благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича» (1834). Эта проповедь хотя и сказана по случаю ежегодного праздника, в значительной степени посвящена другому событию. В 1834 г. в России празднуется совершеннолетие цесаревича Александра Николаевича, символизирующее окончательное восстановление наследственного порядка передачи власти. Как известно, в 1797 г. Павел восстановил этот порядок (отмененный некогда Петром), однако за истекшие с тех пор почти сорок лет только Александр I получил российский престол в соответствии с павловским законом о престолонаследии (впрочем, его приход к власти трудно назвать торжеством законности). Как отмечает Ричард С. Уортман, воцарение Николая было по существу государственным переворотом, поскольку манифест 1823 г. о передаче ему власти после смерти брата не был обнародован. Кроме того, передача власти по манифесту была в некотором смысле возвращением к завещательному порядку передачи власти. Таким образом, совершеннолетие наследника престола стало важным идеологическим праздником: в этот день подтверждалась реальная преемственность династии.

Для Филарета наследственный характер русской монархии был важной и непреложной нормой. Нет сомнения, что наследование престола по мужской линии, восстановленное Павлом, означало в культурной перспективе возврат к патерналистской семантике, от которой русское сознание до некоторой степени отвыкло в эпоху «женского царства» (собственно говоря, павловский указ и означал в первую очередь конец гинекократии, поскольку «заботился о поддержке притязаний сына и исключении претензий амбициозной супруги»²⁶). Время дворцовых переворотов не только не могло нравиться святителю своей нестабильностью и непрочностью, это было еще и время терпимости к европейскому свободомыслию, как религиозному, так и политическому, время Комиссии по уложению и светских бесед Платона Левшина с Дени Дидро. Пестрая сумятица XVIII в. должна была

²⁵ Соловьев С.М. Сочинения. Т. VIII. М., 1991. С. 549–550.

²⁶ Уортман Ричард С. Сценарии власти. С. 239.

казаться ему чем-то, чем еще как-то жили предшественники, но чем уже совсем нельзя жить в эпоху, когда, по его собственному выражению, «темнеет на дворе».

Окончательно воззрения Филарета утвердились, по-видимому, после выступления декабристов. Это событие выглядело одновременно и как грозное эхо предшествующего столетия, и как окончательный итог александровского правления, начавшегося с реформаторских надежд, и как симптом кризиса внутри дворянской элиты. Филарет не мог не увязывать «смуту» на Сенатской площади с очередным сбоем в системе престолонаследия — ведь именно он был автором манифеста 1823 г. и именно ему в дни междуцарствия приходилось принимать важное стратегическое решение о своевременности публикации этого манифеста. И в то же время он едва ли мог забыть, что привлеченные его реформаторскими амбициями и популярностью в свете декабристы намеревались включить его в Директорию. Биограф цитирует письмо святителя к троицкому архимандриту Афанасию: «...более и более открывается, от каких ужасов и мерзостей избавил нас Бог, укрепив государя в 14 день декабря»²⁷. Нам представляется, что именно 14 декабря окончательно укрепило Филарета в мнении, что в новую эпоху только наследственная монархия защитит человека от политического хаоса и честолюбивых искушений. Именно поэтому окончательное восстановление наследственной монархии в России на фоне революционных потрясений не могло не вызвать у Филарета самого горячего энтузиазма.

Говоря о наследнике престола, естественно следовать одним из двух путей. Либо подчеркивают идею преемственности: наследник — истинный сын своего отца, мы прозреваем в нем те же черты и надеемся, что отечество наше процветет при нем так же, как и при отце. Либо (этим путем по очевидным причинам идут гораздо реже) высказывают надежду на то, что при наследнике положение дел радикальным образом изменится в лучшую сторону (как сделал Стефан Яворский в уже упоминавшемся слове в день св. Алексия человека Божия). Если обратиться к реальной практике предшественников Филарета, выяснится, что опыт слов, посвященных наследнику престола, у них имелся. Парадокс состоит в том, что хотя последние три четверти XVIII века правили женщины, в наследниках (назначенных, избранных) ходили лица мужского пола — Петр Федорович, Павел Петрович. И если клирику случалось приветствовать наследника проповедью, он сосредотачивался на превосходных качествах будущего монарха, не избегая проследить его генеалогию. Наследник престола каждый раз символизировал надежду на восстановление «мужского» правления, того самого вселенского принципа, который давал жизнь брутальному государству первых Романовых.

Характерно, что Филарет строит свою речь совершенно иначе. Он не заостряет внимание на личных качествах цесаревича, не говорит о преемственности политики, о великих задачах, которые предстоит решать новому царю, после того как он займет место своего отца. Вместо этого он рисует поистине драматическую картину: «Он стоит перед Богом, как живая жертва, приносимая Царем-отцом за будущее благосостояние Царства, и согласно с волею родителя и сам представляет себя в жертву, и облак слез, восходящий в очах его, дает приметить, что фимиам непорочного сердца его восходит горе»²⁸. Драматическое напряжение усугубляется тем, что далее проповедник заговаривает об Аврааме: «...благо Царю и народу, царству и дому, родоначальнику и роду, которые благонадежную будущность упрочивают себе Богом и благочестием. Почти одинок был Авраам, и при том был странник, без отечества, без дома, когда Бог сказал при нем, как будто без него: *Авраам же бывая будет в язык велик и мног, и благословятся о нем вси языци зем-*

²⁷ Яковлев А.И. Святитель Филарет в церковной и общественной жизни России XIX века // Святитель Филарет (Дроздов). Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 27.

²⁸ Филарет Дроздов. Избранные труды. С. 321–322.

нии (Быт. 18:18)»²⁹. Хотя речь идет о другом эпизоде, все же невозможно отрешиться от мысли об Авраамовом жертвоприношении — ведь выше речь шла именно о жертве. Иными словами, мы видим, как монарх и его преемник помещаются в библейский контекст, но этот контекст используется не для обоснования их власти. Нам лишний раз дают понять, что все люди, и члены правящей династии в том числе, пребывают во власти всемогущего Бога. Проповедник не подводит под существующий порядок передачи власти сакральное основание, а предлагает нам сопереживать человеку, которого неумолимый промысл Божий обрекает на трудный путь служения. Будет нелишним заметить, что на протяжении всего XIX в. у разных монархов и наследников престола возникает тема бремени, неисповедимой волею судьбы ложащегося на и их плечи: Константин не захотел наследовать брату; Александр Николаевич, узнав о грядущем праздновании совершеннолетия, в страхе воскликнул: «Рано бы!»; его сыну престол достался по роковому стечению обстоятельств, в результате безвременной кончины старшего брата. Это показывает, что и сознание самих потенциальных носителей власти в XIX в. переживает серьезный кризис.

6. Итак, в полном соответствии с духовной традицией Филарет рассматривает наследственную монархию как «Божественное учреждение» и приводит в пользу этого тезиса обычные аргументы. По политическим воззрениям он консерватор. Однако и он не в состоянии вычеркнуть из памяти опыт последующих десятилетий. В России это были десятилетия кризиса традиционной монархии, кризисных явлений внутри политической и социальной элиты. На Западе — десятилетия революций, войн, крушения династий, начала распада империй. Самоощущение Филарета Дроздова иное, нежели у его предшественников. Здесь мы сходимся с Василием Павловичем Зубовым, сказавшем, что «наряду с консерватором в душе Филарета всегда жил нигилист. В душе его уживалось два равно могучие начала: инстинктивная сила охранения, ненависть к сдвигу, боязнь изменения хотя бы одной черты в преданиях церкви и Родины, и колоссальный запас динамитных, взрывающих, разрушающих сил»³⁰.

Для проповедников предшествующей эпохи светская власть монарха была абсолютном, частью миропорядка. Властитель мог быть праведным и благочестивым или в той или иной мере отступать от христианских ценностей, но он в любом случае был одной из точек отсчета, без которой невозможен разговор о нормах и правилах человеческого поведения. Для Филарета все уже не так. Для него за монархией уже не кроется этой абсолютной силы; монархический порядок необходим, но для его поддержания требуется постоянная духовная работа. Стержень мироздания, единый принцип власти, духовной и светской, жесткое, ригористичное, императивное начало, от которого берут исток и суровая церковная истина и незыблемое право государя — этот стержень бесповоротно разрушен. Филарет это понимал, поэтому центральный языковой механизм прежней проповеди — сближение реального лица и сакрального персонажа — в филаретовском дискурсе утрачивает свое значение. Поэтому в одном из сильнейших государей Европы святитель видит не полубога, вершащего судьбы мира, а человека, подверженного искушениям и греховным соблазнам; в его наследнике — не славного продолжателя славной в веках династии, а «живую жертву». Слова, спустя полвека неожиданно оказавшиеся провидческими.

²⁹ Там же. С. 322.

³⁰ Зубов В. П. Русские проповедники. С. 119.