

ЮРАЙ КРИЖАНИЧ И РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Юрай Крижанич приехал в Россию в критическое время русской истории, время появления и расширения церковного раскола. Начиная с 1654 г. как движение сопротивления изменениям в церковных книгах, раскол все рос в течении 1650-х и 1660-х гг. На церковных соборах 1666—1667 гг. все главные его руководители — Аввакум, Федор дьякон, Лазарь и другие — были осуждены вместе с их учением и сосланы в Пустозерск и в другие далекие места. Крижанич прибыл в самый разгар движения, наблюдал его в Москве и в Сибири, и наконец в 1675 г. писал в Тобольское свое "Обличение на соловещскую челобитну", направленное против раскола.¹ Для Крижанича это было побочным и довольно необычным занятием. Он приехал в Россию как миссионер римской конгрегации, с целью подготовить почву для возможной будущей унии русской церкви с католической церковью, но в ближайшем плане он хотел устроить школы и давать советы русскому царю. Крижанич тоже был горячим славянским патриотом, защитником славян против немецкого влияния и выпадов западных писателей, мечтатель о возрождении славянских народов. Зачем он интересовался старообрядчеством? Какое место он нашел для него в общей схеме своих надежд и планов для славянства?

В 1674 г., в своем "Толковании исторических пророчеств" он писал, что раскол мог бы до некоторой степени служить делу церковной унии, как противник вредного влияния греков — врагов Рима. К тому же влияние греков дало России только "учителей незнание, разума грубость, и крайна темнот".² Очевидно, эта надежда не сбылась, так как в следующем году он решился написать опровержение старообрядческого учения. Такое отношение к расколу более логично для Крижанича ввиду угрозы этим движением стабильности русского государства, которое было в глазах хорватского мыслителя лучшим примером сильной монархической власти — и в этом случае власти славянской. Конечно он желал улучшения устройства этой власти, больше законности в управлении и вообще больше умерен-

¹ Юрай Крижанич, *Собрание сочинений*, вып. 3, "Обличение на Соловещкую Челобитну", Чтения в обществе истории и древностей российских при московском университете (ЧОИДР), № 2, 1893, стр. 79—167.

² Юрай Крижанич, *Собрание сочинений*, вып. 2, "Толкование исторических пророчеств", (ЧОИДР), № 2, 1891, стр. 1—122. См. стр. 52.

ности, но в конце концов он одобрил русское "самовладство". В мышлении Крижанича политическое начало и богословское были почти неразделимы и поэтому он был обязан реагировать враждебно на религиозную угрозу государству.⁵ Он обыкновенно ставил политические цели выше религиозных, например в своих трактатах об украинских делах. Эти трактаты, "Бесيدا ко Чиркасом" и "Путное описаніе" вовсе не касаются религиозной тематики: кажется, что он хотел убеждать украинцев остаться под правлением русского царя на основе чисто светских, политических, аргументов, и не хотел или не мог напоминать им о притеснении православия в польском государстве ни о единстве веры с Россией.⁴ Молчание Крижанича не следует объяснить только как результат щекотливого положения католического миссионера, старающегося убедить бывших подданных католического короля не вернуться под его власть и остаться верными православному царю: это тоже результат принципиальной точки зрения Крижанича. Несмотря на его рвение к церковной унии, он был политиком, автором книги *Разговоры о владателству*, в которой он объясняет "дурные обычаи" русских дурными законами, а не их верой, и происхождение раздора между восточной и западной церквями приписывает мирским стремлениям греков и мирским насилиям латинян.⁶ Как увидим ниже, Крижанич смотрел на старообрядчество как политический мыслитель, не как богостов.

Крижанич вероятно познакомился с учением старообрядцев в Москве, хотя прямых указаний на это нет. Он пошел в сибирскую ссылку в 1661 г. вместе с Федором Трофимовым, патриаршим подьяконом, впоследствии осужденным на соборе 1666—1667 гг. В Тобольске он встречался с Лазарем и однажды даже видел самого Аввакума на пути из Даурии в Москву в 1664 г. В Сибири 1660-х и 1670-х годов проживало много ссыльных старообрядцев и легко было ознакомиться с их учением.⁶

Хорватский священник приступил к изучению раскола уже хорошо подготовленный знанием русского православия. Обычно западные богословы знали только литературу средневековых догматических споров до флорентинского собора, на Крижанич тоже был знаком со современными ему направлениями в русской церкви. У него были связи, прямые или косвенные, почти со всей интеллектуальной верхушкой тогдашней России. В Москве до ссылки он имел как минимум отношения с боярами Б. И. Морозовым, Ф. М. Ртищевым, монахами Симеоном Полоцким и Епифанием Славинецким. Два первых были важными царедворцами, а Ртищев тоже патроном Епифания и Симеона. Два последних — воспитанники Киевской Академии — стали любимицами царского двора и руководителями нового

⁵ Ivan Golub, »Križanićevo teološko poimanje zbivanja«, *život i djelo Jurja Križanića: Zbornik radova*, Zagreb, 1974, p. 105. — Ivan Golub, »Uz susret Jurja Križanića i protopora Avakuma«, *Bogoslovska smotra* 35 (Zagreb, 1965), 357—368 является единственным сочинением о теме "Крижанич и старообрядчество".

⁴ Юрий Крижанич, *Собрание сочинений*, вып. 1, "Бесيدا ко Чиркасом" и "Путно описаніе", ЧОИДР, № 4, 1890, стр. 1—16.

⁵ Юрий Крижанич, *Политика*, Москва, 1965, стр. 140, 358.

⁶ "Объясненіе", стр. 128, и *Делания московских соборов 1666 и 1667 годов*, под ред. Н. Субботина, Москва, 1893, стр. 3206.

течения в религии и образовании. Епифаний проповедывал против раскола, и Симеон написал первое обстоятельное обличение раскола — *Жезл правления* в результате церковного собора 1666—1667 гг. Уже к концу тобольской ссылки Крижанича, епископ Симон вологодский и белозерский послал ему десять рублей через Корнилия, митрополита тобольского и сибирского. Симон вологодский переписывался с Павлом, митрополитом сарским и подовским.⁷ Митрополит Павел был влиятельным церковным вельможей, местоблюстителем патриаршества после ухода Ионы ростовского. Хотя враг Никона, поддерживающий царя против бывшего патриарха, он постарался отстоять по крайней мере ограниченную независимость церкви, но должен был уступать желаниям Алексея Михайловича. Павел тоже играл большую роль в культурной жизни церкви и страны в целом. Он был патроном Симеона Полоцкого (наряду с бояриным Ртищевым и кн. Б. М. Хитрово) и на важных торжествах пользовался проповедями, написанными Симеоном. На похоронах Павла в 1675 г. Симеон произносил специально написанную проповедь, и потом включил слегка отредактированную версию этой проповеди в свою книгу *Вечера душевная*.⁸ Митрополит тоже помогал утверждению нового партесного пения в церковной службе, и (может быть) на основе музыкальных интересов кое-что узнал о Крижаниче. Прямого доказательства существования связей между Павлом и Крижаничем нет, но у обоих было так много общих знакомых, что трудно предположить, что они были совершенно неизвестны друг другу. Во всяком случае, можно сказать, что русские знакомые Крижанича состоялись из Ф. М. Ртищева, Б. И. Морозова, Епифания Славянецкого, Симеона Полоцкого, Симона вологодского, Корнилия тобольского и (предположительно) митрополита Павла. Это кружок влиятельных и образованных людей, хорошо знакомых с западной (преимущественно польско-украинской) культурой. Они все были взаимно известны и часто связаны дружбой, и вместе взятые составили руководство нового направления в русской культуре, т. е. культура "переходного периода" или "русское барокко".

Эти русские знакомые Крижанича все активно боролись против распространения раскола, и он вполне разделял их позицию. Крижанич избрал объектом своего обличения так называемую "Соловецкую челобитную", челобитное письмо монахов Соловецкого монастыря царю Алексею Михайловичу. "Челобитная" были памятником ранней старообрядческой литературы. Надо иметь в виду, что даже Авакум не написал ни одного значительного сочинения до его ссылки в Пустозерск: его знаменитое *Житие* было написано начиная с 1672 г., *Книга бесед*, *Книга толкований*, и его многочислен-

⁷ С. А. Белокуров, Юрий Крижанич в России, ЧОИДР, № 2, 1903, стр. 96, 155—156.

⁸ Никольский, "Симеон", Русский биографический словарь, том Сабанев—Смыслов, СПб., 1904, стр. 496—497; В. Срезневский, "Павел", там же, том Павел—Петр, СПб., 1902, стр. 73—75; А. С. Елеонская, "Работа Симеона Полоцкого над подготовкой к печати книг "Обед душевный" и "Вечера душевная", Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность, под ред. А. Н. Робинсона, (Русская старопечатная литература, XVI—первая четверть XVIII в.), Москва, 1982, стр. 183.

ные послания тоже сочинились в течении 1670-х годов.⁹ "Соловецкая челобитная" же осталась и была послана царю осенью 1667 г. и служила идеологическим обоснованием соловецкого восстания 1668—1676 гг. К моменту решающего церковного собора 1666—1667 гг. старообрядческая литература состоялись в основном из кратких сочинений Иоанна Неронова (впоследствии вернувшегося в православие) первых челобитных Никиты Пустосвята, "богомерзкого списка" попа Лазаря, несколько мелких сочинений и ранних вариантов соловецкой челобитной. По поручению собора Симеон Полоцкий обстоятельно обличил Никиту и Лазаря в своем *Жезле правления*, и поэтому выбор оппонента Крижаничем кажется совершенно логичным как дополнение к работе белорусского ученого. К тому же связь "Челобитной" с восстанием соловецких монахов, мужественно боровшихся против долгой осады монастыря царскими войсками, сделала "Челобитную" и вопросом политическим, вопросом авторитета государственной власти. Юрай Крижанич, сторонник "самовладства" русского царя, мог бы найти более подходящего противника только с большой трудностью.

Брожение в Соловецком монастыре началось уже в 1658 г., когда соловецкие монахи отказались принимать новые служебные книги изданные по указанию Патриарх Никона. После этого акта неповиновения следовала десятилетняя борьба монахов против царя и церковной иерархии, окончившая восстанием в ответ на осуждение монахов церковным собором 1666—1667 гг. Соловецкие монахи жалели не только за старую веру: религиозные разногласия переплетались сложным образом с социально-политическим недовольством. Сопротивление церковным нововведениям служило и причиной и знаменем движения, ставшего открытым бунтом только с 1668 г. Восемь лет царские войска под разными воеводами осаждали монастырь, но неприступность соловецких островов и мужество защитников сделали положение войск крайне затруднительным. В конце концов предатель среди монахов помог войским овладеть монастырем, но Соловецкое восстание осталось самым затяжным и значительным примером вооруженного сопротивления в истории раскола. Положение правительства еще ухудшалось тем, что в то же самое время вспыхнуло восстание казаков и крестьян во главе с Разиным в Поволжье. В рядах восставших сражались много старообрядцев, и часто появились старообрядческие лозунги.¹⁰

"Соловецкая челобитная" собственно была пятой челобитной соловецких монахов царю Алексею Михайловичу, но самой обстоятельной, впоследствии печатанной старообрядцами как духовное чтение. Написана и послана царю в сентябре 1667 г., "Челобитная" давала сложную аргументацию против всевозможных изменений в литур-

⁹ Об Аввакуме см. А. К. Бороздин, Протопоп Аввакум, изд. 2-е, СПб., 1900; А. Н. Робинсон, Борьба идей в русской литературе XVII века, Москва, 1974; и А. Н. Робинсон, Жизнеописание Аввакума и Епифания: исследования и тексты, Москва, 1963.

¹⁰ И. Я. Сырцов, Возмущение соловецких монахов-старообрядцев, Кострома, 1888. Источники изданы в *Материалы для истории раскола*, под ред. Н. Субботина, т. 3, Москва, 1878.

гии, церковной обрядности и литературе.¹¹ Монахи протестовали и против мелких и против откровенно больших изменений, часто находили сокровенный смысл в казуищихся незначительных перестановках слов и букв. После длинной дискуссии всяких обрядовых вопросов, монахи перешли к основным разногласиям. Соловецкие отцы отрицали православие греческих иерархов сидевших на соборе и представлявших там высший авторитет. По "Челобитной" греки остались истинно православными до времени патриарха Иеремии в конце 16-го века, но после этого отпали от православия. Они стали пользоваться книгами напечатанными в католических странах, и уже отличались от русских во многих обрядах. Они приезжали в Россию только в поиске милостыни, якобы для церковных дел но в действительности из-за жажды обогащения. Такая острая атака на греков была хорошим оружием в руках монахов. Греки из османской империи 1660-х годов, в большинстве своем воспитаны в Падуанском или каком — нибудь итальянском университете, казались провинциальной аудитории "Челобитной" людьми из совсем другого мира. Этот мир был похож на еще один чужой и враждебный мир, мир русской церковно-государственной элиты со своими киевскими учеными и латинскими новшествами. Недаром отцы овзродили полузабытое учение о Москве — третьем Риме чтобы доказать исключительное православие России и ересь греческой веры. В этом вопросе и в других "Челобитная" подрывала богословские основы русской церкви.¹²

Соловецкие монахи выразили принципиальное несогласие с церковной и государственной политикой преследования и репрессии раскола. Здесь они возрождали учение Нила Сорского, протестующего против преследования жидовствующих Иосифом Волоцким:

"нас ныне грешных ведут ... под ... проклятие, а не повинующихся, государь, их странному учению и не приемлющих новые их веры они, никоновы ученицы, мучат лютыми томленьми и ругаются всяким руганием безчеловечным. А святии апостоли, государь, святии отцы в прежние лета такова ругательства и безчеловечия и над богоотступниками отнюдь не творили, но аще кто впадает в некое прегрешение, и они исправляли таковых духом кротости, и любовию, и терпением, последствуя кроткому пастырю своему и учителю Христу ...".¹³

Монахи так оправдали свой бунт и вообще всякое сопротивление властям как неправославным мучителем.

"Соловецкая челобитная" являлась значительным и довольно типичным старообрядческим сочинением. Она давала самые сильные аргументы в пользу раскола и к тому же появилась когда существовало мало конкурентов. Таким образом, Крижанич писал против сильного противника, а не против какого-нибудь малоизвестного трактата. Написанное в 1675 г., во время последних боев на Соловках, "Обличение на Соловецкую челобитну" Крижанича нам ценно в двух

¹¹ Материалы, т. 3, стр. 213—276.

¹² Материалы, т. 3, стр. 247.

¹³ Материалы, т. 3, стр. 231.

отношениях, как сочинения еще интересного нам хорватского деятеля 17-го века и как редкий пример современного взгляда на раскол со стороны, т. е. с точки зрения нерусского и неправославного. При даже поверхностном рассмотрении "Обличения" сразу видно, что автор придал относительно мало внимания обрядовым вопросам. "Челобитная" начинается именно этими вопросами, и им посвящает около половины текста. Крижанич же начинается более существенными вопросами, и только в конце посвящает тридцать страниц из восьмидесяти (в издании Белокурова) разногласиям о литургии и обряду. Существенные вопросы по Крижаничу являются прежде всего непогрешимость и единство церкви, подвергнуты атаке старообрядцами. Правда, для Крижанича-католика сразу встает затруднение, как и зачем защищать единство и непогрешимость православной церкви. Он объясняет:

"Я нисем тако тверд Латинник, да небых рад и готов был причаститисе от светие Московские церкви иереиев: токмо да бы ме они хотели прияти, без крещени а за второ, иесемли я крещен . . . я приемилю и целую всакие Руские церковные и Светих отец кнѣигы: которые се читают въ церквах. И все еже иестъ въ ных веровати повельено: то и я верую."¹⁴

На основе этого немножко двухмысленного признания он доказывает необходимость церковного единства разными аргументами из Златоуста, Иеронима, Августина, и письма св. Иуды. Потом он переходит к учению о церкви, и напоминает Соловецким отцам, что нет спасения вне церкви единой и апостольской; что фактически они поступают как западные протестанты:

"Али поньеже нехощете быти въ Московској, ни въ Киевској, ни въ Восточној церкви: а мните себе быти въ никоіеі безименной церкви, а сами невесте въ каковой: и неумеете иеіе именовати: Зато мы вам ю хощем именем озвати и показати: какова іест та ваща церков. Аще нас питаете, какова іест? Мы велим: Луторова іест то церков . . . Когда бо правоверни християни питают Луторцев: Где суть ващи епископи и иереи? Луторци отвещуют: Епископи ди и иереи нам нисут надобни. Мы бо ди вси іесмо Светим Духом на крещеню освещени. Вси іесмо иереи и Епископи."¹⁵

Неповиновение раскольников привело к раздору в русской церкви, и создание церковного раздора — наихудший грех по Крижаничу.

Крижанич не только винил раскольников в раздирание церкви, но тоже отвергал право Аввакума и других на учение народа. Он утверждал, что они просто невежды, недостаточно образованы чтобы иметь право на собственное мнение в богословии. Они не совершили никаких чудес как в прощиям апостолы.¹⁶ Они илохо воспитаны:

¹⁴ "Обличение", стр. 104, и см. Golub, "Teološko poimanje", стр. 106—107.

¹⁵ "Обличение", стр. 113.

¹⁶ "Обличение", стр. 120—127.

и грубы, а Крижанич даже делает наценки на некоторые не названные тяжелые грехи Лазаря и Федора-подьякона в Тобольске. Как следует ожидать от правоверного католика эпохи Контрреформации, Крижанич выступает как противник всякого религиозного проповедывания и учения лицами не назначенными церковной иерархией.¹⁷ Он не может согласиться с соловецкими монахами, что по принципу надо убеждать, а не преследовать еретиков. Это положение он доказывает длинным рассуждением о том, что это старообрядцы, а не церковь, которая не проявляет христианской любви. "А вы отци неверуете, аще вам архиереи велит, иедну или другу рич въ молитвах преставити или прибавити. И тако вы неимните Любви."¹⁸ Таким образом он онимает упрек церкви старообрядцами, что она поступает не кротосью, а ругальством и бесчеловечием.

Обрядовым вопросам самим по себе он придает мало значения. Он объясняет, что вообще обряд — дело второстепенной важности потому, что вера и ее догматы гораздо большего значения. Обряды часто изменились во всех эпохах на основе церковных решений, но сама вера осталась неизменной.¹⁹ В таком понимании вопроса он близок к патриарху Иоакиму в "Слове на Никиту Пустосвята" и к Афанасию Холмогорскому в *Увете духовным* (оба 1682 г., *Увет* появился под именем Иоакима), где церковно-политическая проблематика пользуется большим вниманием чем обрядовая. Иоаким не отрицал совсем значения обряда и принимает теорию возраждения превных обычаев Никоном, но в конце концов ненавидит раскол как угрозу авторитету церкви: "Мы за крест и молитву не мучим и не жжем, но за то, яко нас еретиками называют и святей церкви не повинуются, — сожигаем."²⁰

Крижанич чутко реагировал на "Челобитную", давал ответы на все главные и многие второстепенные аргументы. Однако на один аргумент он вовсе не реагировал, на напоминание монахами что Москва — третий Рим и поэтому греки не могут быть истинно православными, а отступление России является предвестником конца мира. Его молчание тем более странно потому, что мы знаем с его других сочинений, что он высмеивал теорию третьего Рима. В современной литературе часто встречается утверждение, что третьеримская теория у старообрядцев (или вообще в древней Руси) является формой национального самосознания. По нашим представлениям, Крижанич, горячий защитник славянства, должен был долго и гневно выступать против этой теории. При более детальном рассмотрении вопроса его молчание уже не так странно. Люди 17-го века далеко не придавали такое большое значение учению о третьем Риме как ученые 19-го и 20-го веков. В деяниях собора 1666—1667 гт. третий Рим просто не упомянут, и не мог быть упомянутым. Русская церковь не отрицал теории (сам Иеремия ее использовался в 1588 г.) но игнорировал ее в борьбе против раскола.²¹ Этот факт неудивительно уже потому, что это учение отрицало православие греков, а

¹⁷ "Обличение", стр. 127—131.

¹⁸ "Обличение", стр. 116.

¹⁹ "Обличение", стр. 132—135.

²⁰ Робинсон, *Борьба*, стр. 199, 232—234.

²¹ *Собрание государственных грамот и договоров*, т. 2, стр. 97.

авторитет греков был существенным элементом послениконнской русской церкви и ее мировоззрения. На соборе 1666—1667 гг. много времени ушло на защиту и многократное утверждение истинного православия греков. Но все-таки "Челобитная" приводила эту теорию, но Крижанич молчал, хотя в своем "Обличении" он обычно смело пошел в атаку против всевозможных теорий. Его молчание объясняется двумя причинами. Одна причина — наша переоценка значения теории третьего Рима. Даже в старообрядческой литературе она не играла крупной роли: в "Челобитной" она только упоминается мимоходом, а в сочинениях Аввакума и Федора много страниц о разных отступлениях, об апокалипсисе, и об Анитехристе, но все это не обязательно означает намек на теорию третьего Рима. Бесспорно упоминает теорию в полемике только Авраамий.²² Вторая причина в противогреческой направленности теории. Крижанич тоже относился скептически, если не враждебно, к грекам, но должен был в своем "Обличении" защищать правоту и единство церкви, и поэтому не хотел повторить старообрядческие выпады против греков. В других сочинениях он отрицал правильность теории, но оспаривал ее главным образом историческими, не богословскими аргументами. Он писал что теория унизительна для русских, так как они славяне, а не римляне. Римская империя никогда не распространилась на русскую территорию, и поэтому просто неправильно называть русских римлянами. Наконец, как католик он не мог согласиться, что первый Рим пал: светская империя пала, но духовный Рим жил и процветал.²³ Видно, что Крижанич не вполне понял теории, слишком средневековой для хорвата 17-го века. Он смешивал ее с теориями типа польского сарматизма или теории славянского происхождения древних иллирийцев. Он понимал теорию как более привычную ему ученую политическо-историческую теорию.

Вообще кажется, что Крижанич не видел никакого серьезного национального момента в учении раскола. Однако в научной и научно-популярной литературе часто утверждается, что движение было сильно национальным, даже националистическим, что он появился как ответ на все усиливающееся влияние Запада и греческого востока. В доказательстве этого утверждения можно привести много цитат из старообрядческой литературы (например, Аввакум: "последняя Русь здесь!", и др.).²⁴ Крижанич как-то не замечает русского национального момента, несмотря на свой глубокий интерес к национальным проблемам. Это молчание можно объяснить теми же причинами как молчание Крижанича о теории третьего Рима: современная литература переоценивает значение национального момента, и мировоззрение Крижанича сделало его немножко глухим к чисто средневековому пониманию национальности в "Челобитной". Но это не все. Дело в том, что у Крижанича было определенное понятие о

²² Материалы, т. 7, Москва, 1885, "Христианопасный щит веры", стр. 86—87, и "Послание отца Авраамия... к некоему боголюбцу", стр. 419.

²³ В. Е. Вальденберг, Государственные идеи Крижанича, СПб., 1912, стр. 145—148.

²⁴ Материалы, т. 5, Москва, 1879, "Послание к некоему Иоанну", стр. 227. В этом месте Аввакум не упоминает третьего Рима, а только пишет об отступлении первого Рима.

природе славян (и русских в частности), но было трудно найти место для раскольников в этой общей схеме. В его главном сочинении, в *Разговорах*, он дает длинный список недостатков славян и русских, он отрицает вымышленные недостатки и старается объяснить настоящие. Настоящие недостатки (конечно, по Крижаничу), т. е. "чужебные", лень, необразованность, отсутствие телесной красоты и удобной одежды, расточительство, пьянство, и т. д., не имеют никакого отношения к раскольникам, виновным в неповиновении церкви и русскому "самовладству" и в ненависти к врагам вместо христианской любви. Выходит, что старообрядцы вообще нетипичные славяне: у них почти ни одной "славянской" черты кроме невежества. Еще можно, что Крижанич считал простой язык старообрядческой литературы примером убожества славянского языка, но это только предположение. Чувствуется в его описании Аввакума, Федора, и Лазаря в "Обличении", что ему трудно понимать этих людей. Это не удивительно, так как их нетолерантность, "басни гадки" Лазаря вовсе не типичные славянские недостатки по его схеме.²⁵ Крижанич сумел полемизировать против раскола на теоретическом плане, но он не мог понимать как живую действительность. Старообрядцы были слишком далеки от привычного ему мира.

"Обличение" Крижанича было одним из редких его сочинений нашедших отклик у современников. На рукописи стоит подпись "справщика иерея Никифора Симеонова", очевидно справщика печатного двора. Сам автор посвятил его митрополиту Корнилию, человеку со связями. В 1704 г. его переводил Федор Поликарпов-Орлов.²⁶ Очень может быть, что внимательное исследование текстов *Устава* Афанасия и *Слова* Иоакима обнаружит влияние Крижанича на этих авторов. Он сам хорошо знал русскую полемическую литературу против раскола, прежде всего *Жезл правления* Симеона Полоцкого, которого он часто цитирует.²⁷ Сочинение Симеона, единственное значительное печатное сочинение против раскола от 1667 г. до 1682 г., отличается от работы Крижанича прежде всего почти исключительным вниманием к вопросам обряда. Правда, книга открывается предисловием о власти епископов, но потом скоро переходит довольно нудному разбору литургических и подобных вопросов. Дело не в том, что Симеон Полоцкий не понимал серьезности угрозы церкви от раскола. В своих проповедях и стихах он обличал раскольников именно как бунтовщиков, сеющих разногласия и ненависть в церкви.²⁸ Однако в *Жезле* он ставил себе другую задачу: в дополнении к Соборным деяниям, в которых такие общие вопросы широко освещены, давать подробное опровержение всех пунктов челобитных

²⁵ Крижанич, *Полемика*, стр. 141—148, и "Обличение", стр. 127—130.

²⁶ А. Башкиров в предисловии к "Обличению" пишет что рукопись находилась в синодальной библиотеке (должно быть, сегодня в ГИМ, Москва), состоявшей главным образом из патриаршей библиотеки конца 17-го века. Можно, что через это его сочинение было известно. Поликарпов-Давыдов начал писать около 1690 г. и был деятелем петровской эпохи. [См. сообщение М. И. Автократовой в этом сборнике.]

²⁷ "Обличение", стр. 106, 113. См. *Симеон Полоцкий, Жезл правления*, изд. 2-е, Москва, 1753.

²⁸ Робинсон, *Борьба*, стр. 238—245.

Никиты и Лазаря. Сравнение целокупности работ Симеона с "Обличением" Крижанича обнаруживает почти идентичную тематику, хотя методы полемики часто отличаются.

В некоторых местах "Обличения" Крижанич почти буквально копировал текст Жезла. Последняя глава о трикратном аллилуя, дает хороший пример влияния Симеона и оригинальности хорватского полемиста. Вот некоторые места этой главы:

Симеон Полоцкий

Подобное есть изображение Троицы чрез оную песнь Серафимскую: свят, свят, свят, Господь Саваоф. В ней же чрез трое, свят, Троица ипостасей, чрез единое число положенное, Господь Саваоф, единство естества знаменуется. (66 об.)

Приводят непыи преподобнаго Евфросина псковскаго во свидетельство двократнаго Аллилуя. Но мы преподобнаго лобзаем за преподобие его, свидетельства же того не приемлем, несть бо достоверно его сице мудрствовавша: паче же, ложного и суетловнаго свисателя буйство сие быти показуется, ибо многа иная не лепая во списании жития его обретаются, яже и на ум возвести, не токмо его преподобию, но и всякому православному страшно и ужасно. (67 об. — 68)

Начало главы — просто пересказ с цитатами аналогичного места у Симеона Полоцкого, но потом он добавляет длинное опровержение Максима Грека, совсем отличное от симеоновского опровержения. На основе истории церковной практики Крижанич еще раз повторяет, что церковь может изменить обряд и что не значит отступление от веры. Симеон поступает более осторожно, утверждающий что раскольники клеветят на Максима, ничего подобного не писавшего (например, что надо двойть аллилуя). В самом конце главы Крижанич цитирует это положение с указанием на Жезл и замечает что он не видел книги Максима но пишет против него по изложению его взглядов Лазарем.²⁹

В других местах Крижанич совсем независим от Симеона, даже когда оба автора касаются того же предмета, например, о четырехконечном кресте.³⁰ Влияние Симеона Полоцкого заметно только в

²⁹ Жезл, стр. 68, и "Обличение", стр. 164.

³⁰ Жезл, стр. 50—53 об., "Обличение", стр. 155—156.

Крижанич

Серафимска песен јест, Свет, свет, свет, Господь Саваоф. Зде ди чрез утроен свет троица лиц: а чрез једино Господь Саваоф јединство естества знаменуєт се. (160)

А језе приводит преподобнаго Евфросина: мы преподобнаго лобзујем за преподобие јего: а свидочества того непријемлем. Нит бо веры достојно: да бы он тако думал. Пачеже лажљиваго и суетловнаго писателя буйство показујете быти то и многа бо ина нелепа обритајуте во списанио јего житја: яже и на ум возвести, не токмо јего преподобию, но и всакому правоверному страшно и ужасно. (161)

главах об обрядах, и там не везде. Дело в том, что Крижанич не мог вполне согласиться с Симеоном, всегда отстаившим древность всех греческих обрядов и канонических новшеств. Крижанич думает, что церковь может свободно изменить всякие обряды, когда она считает это целесообразным, и поэтому главная вина раскола в неповиновении, в неправильном понимании традиции и отеческих писаний. Вместе с Симеоном Полоцким он поддерживал авторитет и власть русской церкви против демократичного и бунташного раскола, но в отличие от Симеона он не мог писать, что частности церковного обряда являются основами веры.

*

"Обличение на Соловечокскую челобитну" дает интересное пополнение к нашим представлениям о складе ума Крижанича. В нем он откликнулся на крупное событие в истории русской культуры и общества — появление старообрядчества. Он стремился давать исчерпывающий ответ на полемику раскола против церкви и государства, защищая единство и авторитет церкви и власть царя. Тематика "Обличения" далека от его обычных интересов, особенно от его надежд для славянских народов. Он приехал в Россию миссионером не только римской веры, но тоже славянской взаимности и нашел в расколе неожиданное приютство для своих планов. Он понял старообрядчество как явление только с трудностью, но все-таки сумел найти сущность движения в его сопротивлении существующему строю, церковному и государственному. В этом он оказался более проникательным чем многие ученые последовавших веков.

От начала научного изучения старообрядчества в середине 19 в. до сих пор ученые обсуждали вопрос о его сущности как историческое явление. Одно направление, начиная с церковных историков прошлого века (но включая тоже Ключевского) находило основу раскола в косности и консерватизме русских масс, в распространенности апокалиптических ожиданий. Это направление нашло себе продолжателей на Западе в лице Пьера Паскаля и С. Зеньковского.³¹ Другое направление понимает раскол прежде всего как "бунт земли", демократическое движение сопротивления церкви и царю. Это направление ведет свое начало от А. Н. Шапова и сейчас подолжается существовать в исследованиях А. Н. Робинсона и А. С. Елеонской и других советских ученых.³² Первое направления не отрицает демократического элемента, но придает особое значение обрядовым спорам и мессианству, а второе направление придает больше значения демократическому содержанию движения. В этом ученом разногласии Крижанич оказывается на стороне второго направления, он поддерживает выводы Робинсона. Он тоже считал обрядовые

³¹ Pierre Pascal, *Avvakum et les debuts du raskol*, 2e ed., Etudes sur l'histoire, l'economie, et la sociologie des pays slaves VIII, Paris, 1963. и С. Зеньковский, *Русское старообрядчество*, Мюнхен, 1970.

³² А. П. Шапов, *Земство и раскол*, СПб., 1862; Робинсон, *Борьба и др.*; и А. С. Елеонская, *Русская публицистика второй половины XVII века*, Москва, 1978.

спору второстепенными и видел главное зло раскола в неповиновении. Его "Обличение" является ценным источником по истории раскола, и оно тем ценнее, что его автор не православный русский, а католический хорват. Крижанич был почти единственным иностранцем, писавшим о расколе, и единственным иностранцем, хорошо знавшим это движение. Его сочинение нам позволяет лучше понимать самого автора, но тоже лучше понимать историю русского старообрядчества.

JURAJ KRIŽANIĆ I RUSKO STAROVJERSTVO

Sažetak

Rusko je starovjerstvo predstavljalo osnovnu opasnost za nastojanja Jurja Križanića u prilog slavenskom i kršćanskom jedinstvu. Starovjerstvo je, naime, poricalo ispravnost ne samo katoličkog već i rusko-pravoslavnog vjerovanja. Štoviše, očitovanje starovjerstva o značaju crkvenog obrednika suprotstavljalo se Križanićevu uvjerenju (kao uostalom i gledanju grkokatolika i hrvatskih glagoljaša) da su vjera i jedinstvo pretpostavljeni obredu. Križanić je očito dobro poznavao učenje starovjeraca. U svom »Opovrgnuću solovčanske molbenice« naglasio je da su starovjerci neispravno pobijali autoritet crkve i narušili načelo kršćanskog jedinstva, toliko bliskog njegovu srcu. Njihova neposlušnost, a ne slijepa odanost postojećem obredu, bila je njihova glavna zabluda. Križanićevo stajalište podupire zaključke suvremene znanosti.