

DOI 10.5281/zenodo.2284597

УДК 94(47).05

**Мазаев Р.М.**

*Мазаев Руслан Михайлович*, Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9; ruX12345@gmail.com.

## **Церковно-полемическая деятельность Стефана Яворского в контексте петровских преобразований**

**Аннотация.** В статье рассматривается ход и основные проблемы церковно-догматической полемики деятелей русской православной церкви в начале XVIII в. Внимание акцентируется на связях полемики с политическими преобразованиями Петра, послуживших стимулом к ее развитию, а так же активизацией взаимодействия с западноевропейской теологией, ряд положений которой явились предметом споров в православной церкви. В целях понимания догматического аспекта полемики, реконструируются воззрения Стефана в области экклесиологии и этики.

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

## **Church-polemical activity of Stefan Yavorsky in the context of Peter's transformations**

**Mazaev R.M.**

*Mazaev Ruslan Michailovich*, Saint-Petersburg State University, 199034, Russia, Sankt-Petersburg, Universitetskaya nab., 7/9; ruX12345@gmail.com.

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

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Peter I, Stefan Yavorsky, Theophanes Prokopovich, «The Stone of Faith», Theophylactus Lopatinsky.

### **Используемые источники**

Наиболее важными источниками для нашего исследования послужили сочинения Стефана Яворского. Прежде всего, это - «Иго Господне» - сочинение, написанное в 1712-1713 гг. в связи с делом Тверитинова для опровержения протестантских сотериологических воззрений, и «Камень веры», написание которого было начато в 1713 г., но издана работа была лишь в 1728 г. под редакцией Феофилакта Лопатинского, труд содержит аргументацию в отношении 12 догматов, относительно которых существуют «преткновения» между протестантским и православным учением. Так же большой важностью обладает сочинение Феофана Прокоповича - «Слово о власти и чести царской» - посвященное проблеме соотношения светской и

духовной власти, положению духовенства в обществе. Работа была написана в 1718 г. с целью обличения приверженцев царевича Алексея из церковной среды.

### **Биография Стефана Яворского.**

Рождение будущего местоблюстителя патриаршего престола произошло в 1658 г. в местечке Яворы близ Львова. До своего пострижения в монахи в 1689 г., он носил имя Семен Иванович [5, с. 413]. Его семья относилась к православной шляхте, но, возможно, не имела шляхетских привилегий в связи с торговой деятельностью его отца [3, с. 108-109]. После Андруссовского перемирия и ужесточения положения для православных в Речи Посполитой, Семен с семьей перебирается в Красиловку близ Нежина.

В 1673 г. или несколько позже, Яворский начинает свое обучение в Киево-Могилянской академии. Академия по своей структуре и характеру преподавания походила на иезуитский коллегиум, что было связано с задачей, которая была поставлена при ее создании митрополитом Петром Могилой - служить подготовке образованных православных пастырей, способных отстаивать положение православного вероисповедания в Речи Посполитой и противостоять католическому и протестантскому миссионерству среди православных. Образование выпускников академии носило отчетливый отпечаток польской барочной культуры в области риторики, поэзии и драматургии и схоластического католицизма в отношении богословия [7, с. 10-12]. Во второй половине XVII в. киевские богословы играли роль передаточного звена для сообщения русского общества с западноевропейской культурой [11, с. 5-10].

Во время своего обучения, Яворский заполучил благосклонность архимандрита Киево-Печерской обители и ректора академии - архимандрита Варлаама - ставшего позже киевским митрополитом. Благорасположение ректора было, во многом, связано с написанным Семеном панегириком, где слава Варлаам сравнивается со славой Геракла [17, с. 638-639]. После окончания в 1684 г. академии, Семен получил средства от Варлаама для обучения в униатских коллегиумах Речи Посполитой.

Получение образования в униатских или католических коллегиумах малороссийскими клириками не было чем то из ряда вон выходящем, сформировалась практика временного принятия унии для получения «папезского» образования. Затем, как правило, клирики возвращались с покаянием в лоно православной церкви [16, с. 75-76]. Так поступил и Семен, получивший в унии имя Станислав-Симон. В течение 5 лет он обучался философии в Львовском коллегиуме и богословию в Познани, после чего получил статус магистра свободных искусств и философии.

В 1689 г. Станислав возвращается в Киев и приносит покаяние своему покровителю - Варлааму - уже ставшему митрополитом, после чего над мнимым униатом происходит обряд конфирмации, возвращающий Семена в православную церковь. Вскоре Семен принял постриг под именем Стефана [5, с. 414]. Киевскую публику поражал стихотворный и проповеднический талант Яворского, что способствовало получению им должности преподавателя пиитики в Академии, а в 1691 г. по протекции Варлаама должности префекта Академии и права преподавания философии и богословия. Через несколько лет он становится ректором Академии, причем в это время одним из его подопечных становится будущий главный противник в области богословия и церковной политики - Феофан Прокопович. Будучи «правой рукой» митрополита Варлаама, Стефан получает в 1697 г. титул игумена Свято-Никольского монастыря, что делало его основным претендентом на митрополичью кафедру Киева.

В это время Стефан часто оказывается в Москве, служа посредником между епископом Варлаамом и патриархом Адрианом. В январе 1700 г. Стефан и игумен Захарий Карпилович были отправлены к патриарху с просьбой учредить епископскую кафедру в Переяславле и поставить на нее епископом одного из них. Однако случай, произошедший при отпевании усопшего воеводы Алексея Семеновича Шеина, изменил судьбу 42-летнего архимандрита. Стефан прочел надгробное слово при отпевании военачальника, которое было отмечено Петром I. Царь решил привлечь к себе в качестве сотрудника малороссийского выходца.

Ориентация Петра в области церковной политики на выходцев из Малороссии была связана с попыткой противопоставить их - связанных с западной культурой, не имеющих отношения к старомосковским традициям и партиям - великорусскому духовенству [1, с. 106-109; 114-116]. Петр потребовал от Адриана поставить Стефана на какую-либо свободную епископскую кафедру близ Москвы. К этому моменту свободной оказалась Рязанская епархия, на которую и должен был быть поставлен Стефан. Но сам Яворский противился этому поставлению и вместо того, чтобы пребыть 15 марта для посвящения в сан, он бежал в Донской монастырь, где написал короткое сочинение, объясняющие его поступок. Основная мотивация Стефана заключалась в том, что он не желал впутываться в придворную политику, понимая, что положение выделяемого Петром епископа обяжет его к активной борьбе не за спасение душ его паствы, а за интересы монарха против костного великорусского клира [10, с. 88-89]. Но Петр был непреклонен, и Стефана доставили в Москву, где 7 апреля 1700 г. Яворский был посвящен в сан рязанского митрополита.

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

Вскоре, в 1701 г. был воссоздан монастырский приказ, возглавляемый Мусиным-Пушкиным, которому было фактически передано заведования доходами монастырских земель [2, с. 110-114]. Политика Петра являлась продолжением той тенденции, которая наметилась со времени объединения Российского государства в XV - XVI вв., светская власть все более превалировала над духовной [2, с. 62-64; 84-86; 567-569]. Конечно, Петр не стремился к разрушению православной церкви, он лишь хотел удалить ее из сферы светской жизни, а духовенство ввести в состав поданных государя в качестве одного из гражданских состояний [2, с. 95]. Церковь мыслилась Петром в качестве инструмента воспитания населения, как в плане морально-нравственном, так и образовательном [2, с. 396-450]. Четко эта позиция в дальнейшем будет очерчена в Духовном регламенте 1720 г. [11, с. 150-174]. Безусловно, царь-реформатор не посягал на священные в его глазах основы христианской религии, известна достаточно сильная религиозность Петра [2, с. 6; 54-60], и даже наличие у него богословских интересов, практического характера [4, с. 101-103]. Но в наибольшей степени Петру импонировало то положение церкви, которое она занимала в протестантских и, в частности, лютеранских странах [2, с. 70-83; 87-95; 569-570]. В них Церковь в качестве ее земного воплощения - объединения граждан - оказывалась возглавляемой главой самого государства, то есть монархом, руководящим в немецких протестантских землях синклитом.

Так 16 декабря 1700 г. Стефан становится главной фигурой в русской церкви. Однако положение его не признавалось православными патриархами востока, в частности, иерусалимский патриарх Досифей отправил письмо Петру I о недопустимости подобного положения, а так же намекал в нем на неправославие Стефана, но монарх проигнорировал увещание владыки. После чего Досифей написал самому Стефану, но и прямое обращение не имело результата, поэтому иерусалимский патриархат не признавал положение Стефана вплоть до восшествия на патриаршею кафедру Хрисанфа [5, с. 415], сменившего умершего Досифея в 1707 г.

В первый период пребывания в Москве в качестве экзарха, Стефан в целом не имел конфликтов с Петром и пытался следовать курсу его политики [2, с. 114]. Местоблюститель осуществлял переговоры с представителями раскола. Часть раскольников, благодаря Талицкому, стала почитать Петра I за антихриста, что в целом способствовало росту оппозиции правлению реформатора, но особенно брожениям на севере европейской части России и в Заволжье [2, с. 16]. В течение 1702 г. Стефан встречался с Талицким, пытаясь оспорить его позицию, однако,

встреча не возымела успеха. Но затем в 1703 г. Яворский написал книгу против учения Талицкого «Знамения антихриста», используя в ней материал католического сочинения испанского богослова Мальвенды [5, с. 416].

Стефаном, по предложению Петра, были посвящены в епископский сан несколько представителей малороссийского духовенства, как например Дмитрий Туптало на ростовской кафедре и Филофей Лещинский на сибирской. Кроме того, Стефан осуществил реформу в стенах Славяно-греко-латинской академии, реорганизовав ее на основе католического коллегияума и призвав для преподавания в ней ряд выпускников Киевской академии, например, своего сотрудника Феофилакта Лопатинского, ставшего ректором академии. Местоблюстителем способствовал выпуску «Лексикона» Ф.П. Поликарпова в 1704г. вел переписку с И.Т. Посошковым и даже Г. В. Лейбницем [5, с. 416].

Талант проповедника так же служил на пользу Петру, Стефаном были написаны и прочитаны ряд «слов» о военных победах Петра при взятии Нотебурга, Нарвы, Риги, а в 1708 г. им был анафематствован гетман Мазепа.

Но по мере улучшения положения на полях Северной войны и переходом Петра к внутриполитической деятельности, отношения между ним и местоблюстителем ухудшались [2, с. 115]. Стефан, как и большинство других представителей малороссийского духовенства, постепенно сближался с великорусским клиром, а так же со старомосковской партией, группирующейся вокруг фигуры царевича Алексея [11, с. 60-61]. Их сближению способствовала общая неготовность к проведению настолько резких преобразований в российском обществе, страх духовенства потерять свое достаточно привилегированное положение и влияние, а так же, по видимому, перенятое из католического богословия представление о главенствующей роли Церкви [1, с. 111-112]. Пожалуй, неприятию Стефаном деятельности Петра способствовал и тот факт, что местоблюститель фактически становился лишь инструментом проведения политики светской власти, практически не способным к самостоятельным действиям [1, с. 108-112].

Свои проповеди Стефан стал наполнять аллегориями на тему актуальной политики [2, с. 152-153]. Так в 1708 г. на день св. Иоанна Златоуста (13 ноября), им были прочитаны проповеди о царе Вальтасаре, пирующим на церковных сосудах, что обличало кампании по реквизиции колоколов и утвари в церквях, проводимые Петром. Так же им был написан текст проповеди, которая могла бы куда сильнее задеть царя. В ней говорилось о прелюбодействующем муже, отправившем свою жену в схизму, однако, вероятно, проповедь так и не прозвучала, так как на рукописи написано - non dictum [5, с. 417]. Витиеватость и иносказательность позволяли Стефану высказывать свои мысли почти не опасаясь быть подвергнутым царской опале.

Но 17 марта 1712 г. в день именин царевича Алексея, Яворский прочитал проповедь о введении духовных фискалов, подвергнув нововведение резкой критике [2, с. 114]. Находящиеся в момент проповеди в соборе члены Сената подали прошение о рассмотрении дела государю. Но Петр был мягок, потребовал лишь говорить «Первое одному, потом же со свидетелями», то есть высказывать свои мысли сначала самому Петру, а потом уж вводить в проповеди [5, с. 417-418]. На этом Стефан не остановился, и вскоре последовал конфликт, связанный с делом Дмитрия Тверитинова.

Тверитинов был московским цирюльником, оказавшимся под влиянием протестантской пропаганды, шедшей, вероятно, из немецкой слободы. Он отказывался признавать иконы, святых и их мощи, самостоятельно толковал Писание и собрал вокруг себя кружок последователей, о чем стало известно в 1713 г. в связи с доносом. Будучи поставленными перед судом церковной консистории, Тверитинов с его сторонниками не приносили покаяние. Более того, заточенный в Чудов монастырь один из последователей Тверитинова - Фома Иванков - разрубил икону митрополита Алексея, за что подвергся повторному осуждению, сначала церковного, а затем, светского суда, приговорившего его к казни [6, с. 109-112]. Ходу всего процесса

способствовал местоблюстителю Стефан, стремящийся оказать противодействие протестантским влияниям [6, с. 177].

Естественно, окруженный протестантскими иноземцами и во многом симпатизирующий их идеям Петр не мог безучастно относиться к этому делу, практически ставившему под угрозу положение протестантов в России. Следствием этого был вызов Стефана в марте 1715 г. в Санкт-Петербург, где он сам был представлен как обвиняемый, ему вменялась способность к убийству Фомы. Осужденный на покаяние Стефан оказался в опале. И ранее не слишком дороживший титулом местоблюстителя, Яворский в письмах к Петру пытался отречься от него, на что монарх не давал согласия, так же как и на просьбы отъехать в родной город Стефана - Нежин. Лишь адресованное к малолетнему царевичу Петру Петровичу письмо о просьбе заступиться за местоблюстителя, по-видимому, растрогало сердце царя, и Стефан смог прибыть в июне 1716 г. в Нежин [5, с. 418].

Однако вскоре произошло событие, вновь вселившее в Петра недоверие и неприязнь к местоблюстителю. В 1718 г. проходил процесс по делу бежавшего царевича Алексея, на котором в качестве заступников за него выступили подчиненные Стефану епископы [2, с. 154-155]. Увещания духовенства не воздействовали на вердикт, гибель Алексея, являвшегося надеждой Стефана и других противников курса Петра, вселило в эцарха недовольство. Его усилению способствовало поставление на псковскую кафедру Феофана Прокоповича, малороссийского клирика, обучавшегося в Киевской академии, а затем в римской униатской коллегии имени св. Афанасия и нескольких западноевропейских университетах, являвшегося одним из главных сторонников преобразовательной политики Петра, фактически ставшего главным идеологом конца его правления [7, с. 10-17]. Резиденция псковского епископа находилась в недавно основанном Санкт-Петербурге, поставление на эту кафедру Прокоповича означало бы усиление партии реформ, особенно, ее позиций в области церковной политики [11, с. 61]. За короткий срок Стефаном и привлеченными им Феофилактом Лопатинским и Гедеоном Вишневецким было написано сочинение о неправославии Прокоповича, в котором содержались обвинения его в протестантизме, не почитании икон, святых и так далее. Однако дискредитированной ситуацией, сложившейся в связи с судом над царевичем Алексеем, сторонникам Яворского не удалось помешать поставлению Прокоповича 2 июня 1718 г. [11, с. 61-62]. Более того, им пришлось уничтожить сами следы этого сочинения, а Яворскому встретиться с Феофаном и под наблюдением И.А. Мусина-Пушкина примириться [5, с. 419].

После этого эпизода Стефан практически не проявлял активности в области политики. Этому способствовало две причины. В 1720 г. был издан «Духовный регламент», написанный Прокоповичем, который являлся официальной программой петровской политики в области церкви, а так же в определенной мере и ее апологией [2, с. 156-178; 11, с. 77-79]. Наиболее важным преобразованием, вызванным изданием «Регламента», стало создание духовной коллегии 25 января 1721 г., президентом которой был назначен местоблюститель патриаршего престола. В состав коллегии так же входили два вице-президента - Феофан Прокопович и Феофан Яновский - советник из архимандритов, четыре асессора из протопопов и обер-прокурор из светских лиц. Все они назначались императором, от его же имени подписывались и издавались решения Синода [11, с. 80-82]. Яворский практически не появлялся на заседании и не участвовал в деятельности коллегии, вскоре (14 февраля 1721 г.) переименованной в Священный Правительствующий Синод. Господство в нем заполучил Феофан, проводивший политику соответствующую курсу Петра [11, с. 82-86].

Участились доносы на Стефана. Так в 1720 г. при суде над кабальным человеком Любимовым, написавшим акафист царевичу Алексею, обвиняемый указал на похвальбу его сочинения Стефаном. Инцидент не вызвал продолжительных разбирательств в связи со скорой реакцией Стефана и неубедительностью. Но в начале 1722 г. арестованный монах Левин доложил во время дознания, что его идею о том, что Петр - антихрист, поддерживает Стефан. Это уже

являлось серьезной опасностью для Яворского. Путем многочисленных разбирательств, писем, прошений он сумел отделаться от обвинения, да и сам монах указал, в конце концов, что оговорил местоблюстителя. Однако на здоровье Яворского сильно повлиял допрос членами Синода и Сената 6 июня 1722 г. [5, с. 419-420].

Тяжелое положение, да и возраст, давили тяжким грузом на Яворского, который он не смог выдержать. Он умер 27 ноября 1722 г. на рязанском подворье в Москве. Отпет он был лишь 20 декабря, когда Петр вернулся из Астраханского похода, а затем похоронен 27 декабря в Успенском соборе в Рязани. Часть его денежных средств и большинство книг было передано в основанный и опекаемый им Назарет-Богородичный монастырь близ Нежина [5, с. 420].

### **Политические воззрения Стефана Яворского и Феофана Прокоповича.**

Как было указано выше, одной из наиболее важных целей политики Петра I являлась секуляризация общества. Снижение влияния церкви на общественное сознание находилось в непосредственной связи с процессом создания «регулярного государства» [2, с. 83-84]. Место наивысшего императива должен был занять долг гражданина перед отечеством, а не стремление делами жизни земной заполучить Царствие небесное. Иными словами, государство должно было потеснить монополию Церкви в сфере духовной жизни общества [1, с. 100-101]. Для этого Петром предпринимались различные меры. Прививалась западная культура, в разнообразных ее проявлениях, зачастую, насильственно и поверхностно [1, с. 101-103]. Распространялось просвещение, в чем, однако, должно было согласно второй главе «Духовного Регламента» [11, с. 151-152], принимать активное участие церковь, а именно организовывать приходские школы при каждой епископской кафедре [6, с. 257-258]. Формировалась ориентированная на государственные ценности светская культура, чему служили вводимые празднества в честь побед в сражениях или спусках корабля на воду, они должны были способствовать возникновению гордости за успехи страны. Печатались краткие объяснительные брошюры, разъясняющие смысл того или иного праздника [9, с. 265]. Создавалась государственная эмблематика, связанная с барочной культурой западноевропейских абсолютистских держав, которая должна была напоминать о государстве и его величии даже в мелочах [1, с. 103-105].

Важным каналом распространения западноевропейской культуры было малороссийское духовенство, представители которого, начиная с Симеона Полоцкого, получили влияние при царском дворе. Хотя их позиция пошатнулась в период регентства царевны Софьи и власти Нарышкиных при юном Петре I. что выразилось, например, в казне Сильвестера Медведева в результате богословских споров со старомосковской и грекофильской партией об пресуществлении святых даров [1, с. 105-107]. Однако после обретения Петром самостоятельности в делах управления, их положение изменилось. Как указывалось ранее, при проведении реформ Петр во многом полагался на представителей малороссийского духовенства, самыми яркими представителями которого были, пожалуй, Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Несмотря на возлагаемые Петром надежды, большая часть малороссов не были активными сторонниками реформ, напротив, они связали свою судьбу со старомосковской партией и великорусским духовенством [1, с. 109-112].

Вероятно, что встать в оппозицию по отношению к реформам Петра их понуждало не только стремление сохранить свои привилегии, но и сам характер их религиозно-политических воззрений. Связанно это с сильным влиянием католического богословия на их мировоззрение. Образование в Киевской академии, а так же и в других образовательных центрах Малороссии, строилось на основе второй схоластики [7, с. 10-17; 64], которое не было так уж сильно задето веяниями секулярной мысли новейшего времени. Сама цель образования, их деятельности и литературного творчества были представлены служением Богу. Говорит об этом Феофилакт Лопатинский в биографии Стефана Яворского: «Симеон бо, аще и юн бе и на всякое дело миру угоден, ведяше, яко видимая временна, невидимая же вечна суть, помняше и каковым намерением впаде себе учению, сиречь, на славу Божию и на пользу Святыя Церкви,

требующия людей ученых, презре временная, возжелаше вечных» [14, с. 199]. Даже произведения светского характера, например, вирши, были проникнуты религиозными мотивами [1, с. 107-108].

То же относится и к представлению об устройстве общества и государства. Государство представлялось подчиненным Церкви, постольку, поскольку Церковь имела «ключи от Царства Небесного» [2, с. 106-110; 126-127], то есть право на прощение грехов. Монарх, хотя и был помазанником божьим, но его задачи ограничивались управлением и доставления благоденствия его поданным лишь в рамках конечной земной жизни, ценимой, естественно, гораздо ниже бесконечной небесной [2, с. 83-85; 96]. Эта позиция имела одно из своих обоснований в догмате об искуплении делами, то есть о совершении должных и наличии у Церкви сверхдолжных дел, окончательно сформированного лишь на Тридентском соборе католической церкви 1545-1563 гг. [8]. Вследствие утверждения догмата, не только прощение, но и само определение того, является жизнь, прожитая человеком, благой или нет, принадлежала Церкви. Связанно это с тем, что от Церкви, в конечном счете, зависело определение наличия или отсутствия у человека смертного греха, так же ей принадлежало право искупить и смертный грех. Поэтому неудивительно, что многие абсолютистские монархи, в том числе и Петр, интересовались учением протестантов, которое содержало в себе учение о спасении через веру, а не через дела [7, с. 164-173].

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

Первый из них представляет новоевропейскую концепцию общественного договора [15, с. 81-82], которая заключалась в том, что люди, находящиеся в условиях естественного состояния - борьбы всех против всех - пришли к компромиссу и делегировали часть своих прав монарху [15, с. 88]. Монарх в свою очередь должен поддерживать мир и законность в обществе, но он имеет право требовать покорности, выступление против его власти является нарушением заключенного договора [2, с. 127-129].

Второй довод несколько более оригинален [15, с. 81], Феофан показывает, что монарх властвует по причине своего нравственного превосходства над подданными, которое основывается на осознании и выполнении монархом долга перед государством. Подданные должны, в свою очередь, выполнять долг перед государем, представляющим для них олицетворенное государство [11, с. 67-68].

Традиционное представление о божественном происхождении царской власти, Феофан демонстрирует в новом свете. Он использует этимологические изыскания и барочную «игру слов». К царям, считает Прокопович, применимы термины «Христы» и «боги» [15, с. 84], но сразу оговаривается, что под «Христом» имеется в виду его первоначальное значение - помазанник, а под «богом» - положение монарха как наместника Бога на земле [15, с. 84-85]. Однако из этой ситуации все равно исходит тот факт, что, фактически, любой противник монаршей власти оказывался врагом Бога и Христа [1, с. 120].

Свою политическую теорию Феофан развивает в отношении духовенства. В «Слове о власти и чести царской» он указывает, что духовенство есть лишь одна из категорий гражданского состояния [15, с. 88]. Таким образом перечеркивалось католическое представление о том, что священство, поскольку оно есть часть Церкви - Тела Христова - в сущности не от мира сего и, следовательно, не подвластно монаршей власти, распространяемой лишь на мир дольний. Феофан так же указывает, что противостояние духовенства власти монаршей есть не что иное, как восстание против Христа, чьим именем может именоваться монарх. Прокопович даже обосновывает это ссылкой на эпизод из евангельской истории - вход Господень в Иеру-

салим [15, с. 76]. При восшествии Иисуса Христа в город, все население приветствовало Спасителя, за исключением книжников-фарисеев и архиереев. К этим фарисеям и архиереям возводит Феофан противившееся монарху духовенство [1, с. 118-120].

#### **Взгляды Стефана Яворского на этику и сотериологию.**

Около 1712 г. произошел разговор между Петром и начальником монастырского приказа Мусиным-Пушкиным о спасении через выполнение должных дел, то есть иудейского и христианского Закона. Петр поинтересовался, как следует толковать слова ап. Петра об «неудобоносимом иге». Хотя не известно, что ответил на то Мусин-Пушкин, но этот факт демонстрирует то, что Петр был заинтересован в проблеме церковной политики, а по этой причине и в некоторой степени богословием, уже в это время [4, с. 101].

В сущности, догмат спасения через дела или через веру, как уже указывалось, касался двух проблем. Признание спасения через веру должно было легитимизировать положение протестантов и протестантского богословия в России, что связано было как со стремлением привязать Петра прибывших иностранных специалистов к стране, так и со второй проблемой, признание спасения через дела обосновывало главенствующее положение духовной власти над светской. Естественным следствием ситуации стало усиление полемики церковных партий по указанной проблеме [4, с. 101-102].

Вскоре после того как произошел разговор Петра с Мусиным-Пушкиным, Феофан, вероятно, узнавший об его содержании, пишет работу «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими», где развивается, хотя, конечно, не дается прямо, мысль о спасении через веру. Основывался Феофан на том, что искупление жертвой Иисуса Христа дало возможность человеку действовать свободно от иудейского Закона, держась лишь двух принципов: любви к Богу и к ближнему. В след за Феофаном, Стефан Яворский подготавливает работу под названием «Иго господне благо, а бремя его легко». Написание сочинения происходило в период 1712-1713 гг., оно стало основой для создания одноименного, но куда более пространного труда его сподвижника - Феофилакта Лопатинского в 1713 г. Ответ Феофана ждать себя не заставил, им были написаны в течение 1714-1716 гг. три сочинения на близкую тематику, которые должны были опровергнуть аргументы Феофилакта [4, с. 102-105].

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

Если Феофан в своих работах осуществляет подробный филологический и исторический анализ Священного Писания [11, с. 52], то Стефан пытается в основном опровергнуть взгляды авторов, навесив на них ярлык какой-либо ереси первых веков существования Церкви. Но кроме этого полемического приема, Стефан, конечно, использует доводы из Священного Писания и Предания [12, с. 113-114], а так же собственно логические аргументы для обоснования своей позиции [11, с. 105]. Во многом Стефан опирается на католический опыт полемики с протестантами [11, с. 113-114].

Позицию протестантов Стефан обрисовывает следующим образом [12, с. 113-114; 130-131]. Поскольку Закон, данный иудеям, был тяжок для выполнения, человечество было освобождено от него жертвой Иисуса Христа. Однако сам человек все также не в состоянии самостоятельно совершить бескорыстный благой поступок, поскольку на нем все еще находится грех Адама. Вследствие этого, все благие дела, в сущности, преследуют своекорыстные цели, к которым относится, в том числе, стремление к собственному спасению от мук ада. Поэтому спасение, как и благие дела, возможны лишь постольку, поскольку в человеке пребывает дух божий, который и дарует возможность произойти чуду спасения [4, с. 106].

Затем Стефан обращается к ереси V века - пелагианству, Пелагий и его продолжатели, отрицали сохранение первородного греха после искупления человечества Иисусом Христом. Поэтому спасение человека не требует никакого дальнейшего божественного вмешательства



- он уже спасен искупительной жертвой. Лишить Царствия Небесного человека может лишь смертный грех, но смертный грех не сотворим праведником поскольку: «аще же кто грешник есть, того они глаголаху бытии грехами смертными отягощенна, греха же простительнаго отнюдь не имущи, ибо по их учению несть грехов простительных, но вси суть смертнии» [12, с. 124-125].

Сравнивая оба подхода, Стефан выводит, что они практически одинаковы [12, с. 113-114]. Так протестантизм, отрицая возможность безгрешности, а пелагианство наоборот - грешность человека - приводит к тому, что человек оказывается не ответственен за свои поступки, а грех фактически перестает существовать [12, с. 125].

Стефан показывает [12, с. 112-118], что отрицание греха ведет к противоречию с принципом несения человеком ответственности за свои поступки, становится невозможна справедливость и правосудие, а так же, что это утверждение противоречит с Писанием [12, с. 109-110].

Вследствие этого, Стефан формулирует свою позицию [12, с. 128-138]. Грех есть недостаток человеческого бытия, который стал свойственен человеческой природе в результате грехопадения. Свобода же, дарованная искупительной жертвой Иисуса Христа, представляет собой возможность человека следовать или же отвергнуть пути спасения. Из этого постулата Стефан выводит, что единственно верное определение спасения заключается в исполнении должных по божьему установлению дел и получении в результате этого спасительной благодати [4, с. 106-108].

Единственным грехом, который препятствует этому, является смертный грех [12, с. 128-138], остальные виды греха поддаются искуплению [4, с. 108; 112-113]. Обращаясь к теме классификации грехов, Стефан создает достаточно строгую и объемную систему, однако, непосредственно к проблеме отношения власти светской и духовной относятся лишь две категории.

Стефан почти приравнивает к грехам смертным так называемый грех «против родителей» [12, с. 123], который заключается в отказе от традиций старины. Очевидно, что это есть не что иное, как выпад против совершаемых в России петровских преобразований. Ещё одним грехом Стефан объявляет, «чуждый грех» [12, с. 123] к которому относится в нарушение властями своих естественных пределов, то есть покушение власти светской на превосходство и на юрисдикцию власти духовной [4, с. 111-112].

Таким образом, Стефан дает богословское обоснование для той позиции, которая будет придерживаться церковная оппозиция светской власти до третьей четверти XVIII века, вплоть до восставшего против акта секуляризации церковного имущества Арсения Мацеевича. Так же труд Яворского был важен как основа для собственно религиозной деятельности церкви. Протестантская пропаганда возымела чрезвычайно сильное воздействие на часть высшего духовенства, да и в целом на многих образованных, косвенно и на не образованных, представителей российского общества, особенно в начале XVIII в. [6, с. 108-118]. Борьба русской православной церкви с протестантскими влияниями в течение всего синодального периода ее истории была одним из важных направлений ее деятельности, а сочинения первых противников протестантизма из рядов российского духовенства, в первую очередь, Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, Арсения Мацеевича, служили отправной точкой для деятельности церкви в более поздний период [13, с. 11-13].

### **Заключение**

Рассмотрев жизненный путь, деятельность, а так же этические и политические воззрения Стефана Яворского, можно сделать общий вывод о значении этого исторического деятеля. В качестве церковного и государственного деятеля, Стефан оказался одним из лидеров оппозиционной старомосковской партии. Этот переход был типичен для большинства малороссийских клириков, привлеченных Петром I в надежде на их поддержку в деле реформ. Из своих убеждений Стефан не мог согласиться с теми изменениями в сфере отношений светских и ду-

ховных властей, которых желал и к которым стремился Петр. Однако противодействие Стефана было скорее пассивным, что, возможно, и сделало его практически безрезультатным. Однако следует заметить, что Стефан заложил основы курса, которого придерживалась впоследствии часть оппозиционного духовенства, поэтому даже после смерти Стефана в 1722 г. борьба партий не утихла, а наоборот, временами разгоралась ещё сильнее.

Значительно по своей ценности, хотя и не очень велико по объему, литературное наследие Стефана. Выступая, прежде всего, как полемист, борющийся с протестантским богословием, Яворский проявил себя так же как теоретик в области политики и морали. Его сочинение «Иго Господне» через посредство литературного творчества его сподвижников оказало большое влияние на ход богословской, а косвенно и политической полемики. Ещё большим значением обладает главное творение Стефана - «Камень веры» - вызвавшее активные дискуссии не только в России, но и за рубежом. Сам факт запрета его в 1732 г. говорит о том, какое влияние это сочинение оказывало на политику, а использование его в последствие в ряде этико-богословских работ демонстрирует его культурную значимость.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бухаркин П.Е. Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи // Христианское чтение. 2009. №9. С. 100-121.
2. Верховский П.П. Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. Ростов-на-Дону: Типография М.И. Гузмана, 1916. 686 с.
3. Григорьев А.Б. Загадки сочинения «Молоток на книгу «Камень веры» // Филаретовский альманах. № 8. 2012. С. 97-148.
4. Григорьев А.Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. № 38. 2011. С. 101-115.
5. Королев А. Стефан Яворский // Русский библиографический словарь. Том 19. СПб.: Типография товарищества «Общественная Польза», 1909. С. 411-422.
6. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Том 2. М.: РОССПЭН, 2007. 600 с.
7. Ничик В.М. Феофан Прокопович. М.: «Мысль», 1977. 192 с.
8. Овсиенко Ф. Г. Запас добрых дел // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 845.
9. Подтергера И.А. Рецепция античности в русской культуре начала XVIII века // Русскоевропейские литературные связи: XVIII век / Под ред. П.Е. Бухаркина. СПб.: факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 432 с.
10. Соловьев С.М. Сочинения. Том 8. М.: «Мысль», 1989. 752 с.
11. Смирнов В.Г. Феофан Прокопович. М.: «Соратник», 1994. 224 с.
12. Стефан Яворский «Иго господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. № 40. 2012. С. 113-138.
13. Стефан Яворский Камень веры. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010. 768 с.
14. Стефан Яворский Сказание об Антихристе. Догмат о святых иконах. М.: «Паломник», 1999. 287 с.
15. Феофан Прокопович. Сочинения. М. - Л.: Изд. Акад. Наук СССР, 1961. 502 с.
16. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 849 с.
17. Щеглов П.Е. Стефан Яворский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Том 31А. СПб.: АО «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон», 1901. С. 638-641.

### REFERENCES (TRANSLITERATED)

1. Buharkin P.E. Feofan Prokopovich i duhovno-intellektual'nye dvizhenija petrovskoj jepohi // Hristianskoe chtenie. 2009. №9. S. 100-121.

2. Verhovskij P.P. Uchrezhdenie duhovnoj kollegii i duhovnyj reglament. Rostov-na-Donu: Tipografija M.I. Guzmana, 1916. 686 s.
3. Grigor'ev A.B. Zagadki sochinenija «Molotok na knigu “Kamen' very”» // Filaretovskij al'manah. № 8. 2012. S. 97-148.
4. Grigor'ev A.B. Sochinenie mitropolita Rjazanskogo i Muromskogo Stefana Javorskogo «Igo gospodne blago i bremja ego legko» // Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofija. № 38. 2011. S. 101-115.
5. Korolev A. Stefan Javorskij // Russkij bibliograficheskij slovar'. Tom 19. SPb.: Tipografija tovarishhestva «Obshhestvennaja Pol'za», 1909. S. 411-422.
6. Miljukov P.N. Oчерki po istorii russkoj kul'tury. Tom 2. M.: ROSSPJeN, 2007. 600 s.
7. Nichik V.M. Feofan Prokopovich. M.: «Mysl'», 1977. 192 s.
8. Ovsienko F. G. Zapas dobryh del // Religiovedenie. Jenciklopedicheskij slovar'. M., 2006. S. 845.
9. Podtergera I.A. Recepcija antichnosti v russkoj kul'ture nachala XVIII veka // Russkoevropejskie literaturnye svjazi: XVIII vek / Pod red. P.E. Buharkina. SPb.: fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU, 2008. 432 s.
10. Solov'ev S.M. Sochinenija. Tom 8. M.: «Mysl'», 1989. 752 s.
11. Smirnov V.G. Feofan Prokopovich. M.: «Soratnik», 1994. 224 s.
12. Stefan Javorskij «Igo gospodne blago i bremja ego legko» // Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofija. № 40. 2012. S. 113-138.
13. Stefan Javorskij Kamen' very. SPb.: Obshhestvo pamjati igumenii Taisii, 2010. 768 s.
14. Stefan Javorskij Skazanie ob Antihriste. Dogmat o svjatyh ikonah. M.: «Palomnik», 1999. 287 s.
15. Feofan Prokopovich. Sochinenija. M. - L.: Izd. Akad. Nauk SSSR, 1961. 502 s.
16. Florovskij G.V. Puti russkogo bogoslovija. M.: Institut russkoj civilizacii, 2009. 849 s.
17. Shhegl'ov P.E. Stefan Javorskij // Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona. Tom 31A. SPb.: AO «F.A. Brokgauz – I.A. Efron», 1901. S. 638-641.

Поступила в редакцию 18.08.2018.

*Для цитирования:*

Мазаев Р.М. Церковно-полемическая деятельность Стефана Яворского в контексте петровских преобразований // Гуманитарный научный вестник. 2018. №5. С. 8-18. URL: <http://naukavestnik.ru/doc/gv1805Mazaev.pdf>